



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Vierzehnter Band.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1869.

X 27
J 174
v. 14

I n h a l t.

	Seite
Ehrenfeuchter, weltliche und geistliche Rede	1
Rößlin, Studien über das Sittengesetz. 2. Artikel	25
Dunder, Rede zum Gedächtniß Schleiermachers	95
Sigwart, Rede zum Gedächtniß Schleiermachers	117
Steitz, Bemerkungen zu Riggenbach's Abhandlung: Johannes der Apostel und der Presbyter	138
Diestel, die kirchliche Anschauung vom Alten Testamente	191
Sieffert, Bemerkungen zum paulinischen Lehrbegriff, namentlich über das Verhältniß des Galaterbriefs zum Römerbrief	250
Düsterdieck, der altchristliche Gottesdienst	276
v. Bethmann-Hollweg, das staatliche Veto bei Bischofswahlen	295
Gundert, der Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom	306
Martensen, Glaube und Wissen	389
Rößlin, Studien über das Sittengesetz. 3. Artikel	464
Diestel, die Kirche und das Alte Testament. Zwei Nachträge zu der Abhandlung: die kirchliche Anschauung vom A. Test.	528
Jäger, der theologische Beweis. Ein Beitrag zur theolog. Logik	583
Schmidt, die Christologie Johannis des Täufers	627
Schenkel, heidnische und jüdische Sagen über den Weltuntergang und die Welterneuerung. Ihr Verhältniß zur Lehre der Schrift. Die Ahnung des Heidenthums	660
Palmer, über das Gesetz und das Erlaubte. Bemerkungen zu Rößlin's Studien über das Sittengesetz	698
Rienlen, die eschatologische Rede Jesu Matth. 24. cum parall.	706

Anzeige neuer Schriften:

Arnaud, la Palestine ancienne et moderne	350
Barzillai, Josua und die Sonne	540
Bedeutung des heil. Geistes bezüglich der Auferstehung des Leibes .	765
Besser, das Evangelium St. Matthäi	336
Bluhme, System des in Deutschland geltenden Kirchenrechts .	378
Brückner, Kirche und Wissenschaft	769
Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi	326
Concordantiae N. T. gr. cur. Schmoller	325
Düsterdieck, apologetische Beiträge	367
Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's	346
Ebert, Tertulian's Verhältniß zu Minucius Felix	740
Enseebii chronicorum libri duo ed. Schoene	152
— Pamphili historiae ecclesiast. (libri X. ed. Heinichen)	156
Emald, Propheten des A. B. III.	714
Finn, Byeways in Palestine	351
Franz, Andeutungen über die Pseudodoxie der Naturwissenschaft .	570
Frohschammer, das Christenthum u. die moderne Naturwissenschaft	563
Füller, der Profet Daniel	541
Fürst, Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenist. Schriftthums	338
v. d. Holz, Gottes Offenbarung durch d. Gesch.	713
Gottes Wort gegen Menschenwerk. Sendschreiben an D. Westermayer	767
Grüneisen, das Christenthum als Cultus in f. geschicht. Verlauf	770
Güder, über das Wunder	572
Hagenbach, Ziel und Richtpunkt der heutigen Theologie	180
Hegel, die evangelische Kirchenverfassung	382
Heppel, die presbyteriale Synodalverfassung	384
Hoffmann, Fr. philosoph. Schriften II.	756
Hölemann, de justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus etc.	545
Jaffé, bibliotheca rerum Germanicarum	352
Jeh, zur kirchlichen Verfassungsfrage	387
Kalkar-Michelsen, Israel und die Kirche	364
Kleinert, Obadiah, Jonah, Micha	543
Lebensgesetz. Biblische Forschungen eines Hungrigen	183
Lehmann, die clementinischen Schriften	547
Luthardt, apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums	367

Butterbeck, Baader's Lehre von dem Weltgebäude	762
Mayer, Geschichte des Katechumenats	151
Mejer, Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts.	1. Hälfte . . . 378
" " " " "	2. Hälfte . . . 772
Mücke, die Dogmatik des 19. Jahrhunderts	. . . 559
Mühlau, de proverbiiis Aguri et Lemuelis	. . . 540
Nagel, die Errettung der evangel. lutherischen Kirche in Preußen	36
Rißsch, Dr. Rudolf Stier als Theologe	. . . 357
Röhldecke, die alttestamentliche Literatur	. . . 342
" Untersuchungen zur Kritik des N. T.	. . . 343
v. Dettingen, die Moralstatistik und die christl. Sittenlehre	. . . 372
Dosterzee, Theologie des N. T.	. . . 731
Peip, zum Beweis des Glaubens	. . . 369
Pfaff, zur Orientirung über Fragen der Zeit	. . . 571
Philippi, das Buch Henoch	. . . 718
Preger, Meister Eckhart und die Inquisition	. . . 552
Pressel, Israel, seine gegenwärtige Lage u.	. . . 562
Rübiger, Heilsgeschichte nach ihren Hauptmomenten	. . . 713
Rothe's nachgelassene Predigten.	1. . . 188
" " " 2. u. 3.	. . . 578
Sailer, Chronik von Wyl	. . . 164
" Einführung des Christenthums in der Ostschweiz	. . . 164
Schriften über die Leidensgeschichte der französischen Protestanten	. . . 743
Schulze, vom Menschensohn und vom λόγος	. . . 763
Späth, Welt und Gott	. . . 185
Staupitii opera ed. Knaake	. . . 555
Stier, Dr. Ewald Rud. Stier	. . . 357
Tò Oαῖωρ	. . . 713
Thiersch, Luther, Gustav Adolf und Maximilian I.	. . . 355
" das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft	574
Tippelskirch, Friedrich von, ein Lebensabriß	. . . 357
Tischendorf, the New Testament	. . . 732
Tobler, Nazareth in Palästina	. . . 348
Tölle, Beweis der christlichen Wahrheit	. . . 755
Valentiner, das heilige Land	. . . 350
Vita Jesu Christi Salvatoris	. . . 734
Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen	. . . 158
Weber, kurzgefaßte Einleitung in's A. u. N. T.	. . . 710
" Holzmann, Geschichte des Volks Israel	. . . 712

Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.	722
Volter, die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die Lehre von der Kirche	736
" die römischen Katakomben und die Sacramente d. R. K.	736
Zeller, Vorträge und Abhandlungen	167
Zeischwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik	573
Zukunft der preuß. evangel. Landeskirche	361

Weltliche und geistliche Rede.

Von

Dr. Fr. Ehrenfechter.

Durch die ganze Literatur der Homiletik zieht sich der Gegensatz, daß die Einen die Theorie der geistlichen Rede ganz unabhängig von dem Vorbilde antiker Rhetorik zu halten suchen, während die Anderen die Lehren der Alten auch für die Verkündigung der Predigt befolgenswerth erklären. Und gewiß man muß sagen, da die Predigt unter dem allgemeinen Begriff der Rede befaßt ist, daß man, um predigen zu können, überhaupt erst zu reden im Stande sein muß. Allein es gab und gibt auch eine Anwendung der alten Rhetorik auf die geistliche Rede, welche jener Grundregel des Apostels für alle Predigt 1 Cor. 2, 1 ff. Eintrag thut und an die Stelle göttlicher Kraft und Weisheit menschliche Kunst und Reflexion setzt.

Wie oft man daher auch das Verhältniß von Rhetorik und Predigt besprochen haben mag, es erscheint eine neue Erwägung desselben keineswegs überflüssig. — Freie Rede konnte erst von jener Zeit an entstehen, wo sich freie Staaten gebildet hatten. Der Despotismus kennt und erträgt keine Beredsamkeit, und wenn uns Herodot am Hofe des persischen Großkönigs ausführlich Rede und Gegenrede über die Frage der Verfassungsform in Persien vorführt, so sind dieß, abgesehen von der Frage, ob diese Reden nicht bloße künstlerische Mittel für die Geschichtschreibung Herodot's abgeben, Erinnerungen an den einst freieren Zustand der Perser. Selbst in den dorischen Staaten, wo die strenge Sitte und das Gesetz herrscht, bedarf es kaum der eigentlichen Rede zur Leitung des Gemeinwesens. Die Nothwendigkeit der Rede wird vielmehr erst da entstehen, wo das Volk selbst die höchste Gewalt zu beschließen oder zu verwerfen hat und die Verichte aus dem Volke gebildet werden. Den Willen des Volkes zu bestimmen, ihn nach dem Willen der Staatslenker zu leiten und

dabei stets den Schein bestehen zu lassen, daß die Entschlüsse und Beschlüsse aus der Initiative des Volkes hervorgehen, das wird die Aufgabe der Rede und des Redners. Keiner hat bekanntlich diese Aufgabe in höherem Style gelöst als Pericles dem athenischen Volke gegenüber. Er hat es aber auch, wie uns berichtet wird, ernst genommen mit dieser Aufgabe. Nie hat er unvorbereitet gesprochen, er hat die Götter gebeten, daß sie ihn nicht Unziemliches aussprechen ließen; er hatte keine selbstsüchtigen Zwecke, auf des Vaterlandes Größe und Heil allein waren seine Gedanken gerichtet, und wie sehr ihm auch der politische Vorrang seines Vaterlandes am Herzen lag, so verlor er doch dabei niemals die höheren Gesichtspunkte des Edlen und Schönen aus dem Auge, als der wesentlichen Bedingungen, um politische Bedeutung zu erlangen, und als der bleibenden Güter, welche die wahre Größe eines Volkes ausmachen. Pericles sucht in seinen Reden ein Bewußtsein von Athen's geschichtlicher Stellung in dem geringsten der Bürger zu erwecken und zu nähren; das, was dem Staate noth thue (*τὸ δεόν*), strebt er, allen Einzelnen lebendig vorzustellen und sie zu begeistern, daß sie dafür ihre ganze Kraft, ihr ganzes Vermögen einsetzen. Diese Beredsamkeit ist einfach, klar, ganz auf die Sache gerichtet, und wir werden uns nicht weigern dürfen, zu gestehen, daß bei dem ersten Lesen einer Rede wie der Pericleischen Leichenrede, deren Ruhm die Ueberlieferung uns zuge tragen, wir zuerst verwundert sind, wenn wir eine, wie es uns zunächst wenigstens vorkommt, so schlichte, so wenig vom Boden gewöhnlicher Prosa sich erhebende Sprachweise bemerken. Aber das ist nur unsere Ungeschicklichkeit, es ist unsere Verwöhnung, die nur da Rede erblickt, wo hinreißendes Gefühl, bewegte und bewegende Leidenschaft die Worte durchglüht und sie weit über den gewohnten Sprachgebrauch emporträgt. Der eindringendere Blick wird bald das eigentlich rednerische Gepräge entdecken. Es besteht vor Allem in der passenden Stellung der Gedanken, wir können nicht anders sagen als in der Tactik derselben, die nicht das Product des Zufalls oder eines bloßen Instincts, sondern tiefer und weiser Ueberlegung ist; wir werden es erkennen eben an den objectiven Worten, an Worten, die nicht durch einen gleichsam nur angehängten Schmuck glänzen, sondern durch ihre innere Einheit mit der Sache schwer wiegen und treffen; man sieht, Pericles war ein Schüler der Philosophie, ein Schüler der Philosophie, die den Geist als den obersten Herrscher der Dinge erkannt hatte.

Aber eben die Philosophie ist es auch, welche die Rede und Beredsamkeit von ihrer geraden und echten Bahn ablenkte und ihr eine Gestalt gab, die sie dem unbestochenen Urtheil des Gewissens in alter und neuer Zeit verdächtig machte. Wohl ist der Rede daraus ihre Theorie erwachsen, aber zunächst wenigstens um einen Preis, der, wie gesagt, der Rede selbst ihre Unschuld und Wahrheit kostete. Man weiß, die Sophisten wurden die ersten bewußten, die theoretischen Bearbeiter der Rede. Aber was sie trieb, den ganzen Scharfsinn ihres Geistes der Ausbildung der Rede zu widmen, das ist nicht das Interesse und die Freude an der Wahrheit, sondern die Gleichgültigkeit gegen sie und das Interesse am eigenen Vortheil. Der Tiefsinn der Eleatischen Schule, der das *ἐν καὶ πᾶσι* aufstellte, verflachte sich in ihren Ausläufern in den trivialen Satz, daß Alles an sich gleich sei und die Verschiedenheit der Dinge, wie sie uns erscheine, im Grunde nur eine Verschiedenheit der Namen sei. Um so mehr kam es demnach auf die Behandlung dieser Namen an. Je höhern Werth man ihnen in der Meinung der Menschen vermittelt der Sprache verschaffen konnte, desto größern Einfluß gewann man. Und so entstand das Bemühen, durch die Kunst der Worte je nach den Bedürfnissen des persönlichen Nutzens die geringere Sache besser, die bessere Sache gering zu machen. Am Worte also liegt Alles, die Sache ist nichts.

In der That, die Beredsamkeit, welche dieser philosophischen Grundlage entstammte, ist mit Recht ein Gegenstand der tiefsten Verachtung und der ernsthaftesten Angriffe echter Moral geworden. Die formelle Kunst der Rede aber gewann allerdings in dieser Richtung. Sophisten- und Rhetorenschulen erblühten an vielen Orten, Corax, der erste Theoretiker, trat hervor. In den sicilischen Schulen lernte man besonders den zierlichen und blendenden Schmuck der Rede bilden, die äußerste Eleganz der Sprache entwickeln — für ein Volk, das im Wohlklang seiner Sprache Musik hörte, gewiß ein reizendes und bestechendes Mittel. Aber der Ernst und das Mark der Rede ging dabei zu Grunde, die männliche Kraft und die Wahrheit entwich, die rhetorischen Meisterstücke des Isocrates wagen sich nicht einmal an die offene Pust der wirklichen Rednerbühne. So erklärt sich Plato's scharfe Polemik gegen die Rhetorik seiner Zeit und gegen die bewunderten Reden in derselben, die ihm nur wie Schmeichelkünste erscheinen und den göttlichen Dienst der Wahrheit verleugnen. Aber er streitet nicht allein gegen die falsch berühmte Kunst, er gibt auch die positiven Grundzüge der echten Rede und ihrer Theorie. Im

Phädrus zeigt er den innigen Zusammenhang wahrer Philosophie und Rede; wie die Liebe der Gegenstand aller Philosophie, alles Strebens nach Erkenntniß, so schafft sie auch die wahre Form der Rede; Wissenschaft, Wohlgefinntheit, Freimüthigkeit sind ihm die eigentlichen Tugenden der Rede, sie setzen die Existenz der Wahrheit voraus, sie athmen Liebe zu ihr und streben, sie zu erkennen und auszusprechen. Plato ist überzeugt, eine solche Redekunst bleibe nicht im Studirzimmer und in den Schulen eingeschlossen, sondern trete hinaus in den Staat und diene der Leitung aller seiner Angelegenheiten. In der That, als in Demosthenes die höchste Blüthe der Beredsamkeit sich entfaltete, sehen wir sie zwar keineswegs die Vortheile verschmähen, welche die Entwicklung der Sprache in den Schulen der Rhetoren gewonnen hatte, aber die letzte Quelle, abgesehen von dem eigenen Genius, der sie erzeugte, und dem Unglück der Zeiten, das sie zeitigte, die letzte Quelle formeller Bildung erschließt sich ihr aus dem Vorbilde eines Pericles und aus dem männlichen Ernst und der treffenden Objectivität von Thucydides. Dennoch müssen wir aber auch von Demosthenes sagen, daß er uns bei der ersten Lectüre fremder und kälter erscheint, als wir es von den höchsten Mustern der Beredsamkeit erwarten; aber bald wird sich auch hier und noch weit mehr als bei den wenigen Proben von Pericles die siegende Tactik, die niederwerfende Gewalt und die ganze Inbrunst einer großen Seele und ihrer Worte offenbaren.

Diese ganze Beredsamkeit, wie sie uns das griechische, namentlich athenische Volk in so leuchtenden Beispielen überliefert hat, ist aber, wie schon bemerkt, wesentlich eine politische oder, als eine Abzweigung derselben, eine gerichtliche. Selten ergaben sich Gelegenheiten, wenn es nicht literarische Producte waren, wo sich das Volk in seiner geschichtlichen Bewegung gleichsam anhielt und in allgemeinerer Betrachtung wie in den Spiegel seiner eigenen Thaten blickte und über seine Stellung sich orientirte, was die panegyrische Rede schuf. Aus dieser Fülle von Beispielen arbeitete Aristoteles seine Rhetorik heraus, aber er hat ein Bewußtsein davon, wie sie nicht sowohl bestimmt sein kann, auf ein freies Volk durch freie Rede zu wirken, als vielmehr überhaupt die mustergültigen Gesetze für die Bildung der Rede zu geben, deren Praxis jetzt vornehmlich in den Gerichtshöfen erwächst. Uebrigens geht ihm die Rhetorik keineswegs in die Anweisung für gerichtliche Fälle auf, sein hoher und umfassender Be-

griff von Wissenschaft duldet es nicht anders, als daß er den ganzen Reichthum der rednerischen Möglichkeiten bis auf eine, die noch im Geheimniß der Offenbarung beschlossen lag, entwickelte. So ist er es denn, der die Unterscheidung der Reden in politische, gerichtliche und panegyrische aufstellte, der das Verhältniß der Rhetorik zur Dialectik und Logik, die Eigenthümlichkeit des *ἐνθύμημα* und ebenso die Beziehung der Rhetorik zur Psychologie, die Lehre von den Affecten, darstellte.

Eben diese Rhetorik von Aristoteles ist es nun, die, wie sie schon für die römische Zeit maßgebend wurde und in Cicero und Quintilian ebenbürtige Nachbildungen erzeugte, so auch für alle folgenden Jahrhunderte Muster und classische Schule blieb. Auch als eine ganz neue Art von Rede erschollen war, die Predigt von Christo und seinem Reiche, blickte man, als in der Kirche ein Bedürfniß nach eigentlich wissenschaftlicher Begründung entstand, bald auf dasselbe Vorbild zurück, in welchem man die Summe aller wissenschaftlichen Lehre und Kunst enthalten glaubte.

Ob wir hier nun weiter gehen, müssen wir zuerst die Entstehung und das Wesen dieser neuen Rede, der religiösen Rede, näher der Predigt, zu erkennen suchen.

So mannichfaltig die Gattungen der antiken Rede sind, die eine, welche unmittelbar auf die ewigen Bedürfnisse der Seele, auf die Interessen des Heiles sich bezieht, kennt sie nicht. Moralische Reden hatten zwar die Sophistenschulen eingeführt, bald verhüllter in der Form der Allegorie, bald offener und unmittelbarer, aber es konnten doch nur Reden der Klugheit sein, die sich auf den Nutzen bezogen. Durchaus verschieden und unvergleichbar höher und edler waren jene Gespräche, die Socrates in der Sorge für die Seele (*ἐπιμελείη τῆς ψυχῆς*) mit Einzelnen hielt, und noch viel später hat eine zweite matte Blüthe griechischer Literatur moralische Reden von besserem Gehalte als die der Sophisten, Reden eines Dio Chrysostomos und Maximus Tyrius hervorgebracht. Aber das Alles hält sich nur innerhalb der Schule, es ist keine *ἐκκλησία*, in deren Mitte das Wort sich erhebt, es ist kein Ausspruch von göttlicher Auctorität, der zum Menschen aus Menschenmunde geht; kurz gesagt, es ist keine religiöse Rede. Der unbekannte Gott des Heidenthums konnte sich durch's Wort nicht vernehmen lassen; dunkel und verborgen konnte er durch die Wahrsager und Orakel auch nur einzelne dunkle Laute, Weissagungen und Sprüche ertönen lassen. Nur der Gott, der durch

sein Wort die Schöpfung hervorgebracht, so wie durch sein Wort der Berufung sein heiliges Volk der Wahl mitten unter der Völkerwelt geschaffen, der Gott der Offenbarung, spricht fort und fort sein heiliges Wort durch seine Knechte, die Propheten. Diesen Propheten theilt er sein Geheimniß mit (Amos 3, 7; vergl. Jos. 12, 11), sie sendet er, sein Wort zu verkünden, und ob sie es auch von sich weisen wollten, es bewegt sich unwillkürlich in ihrem Herzen, es drängt ihre Brust, bis es sich fast gewaltsam losreißt und aus ihrem Munde in das Volk sich ergießt. Dieses Wort ist fern von jeder gemachten Kunst, überall ist es in seiner besondern Art durch die besondere Situation mit bedingt, aus der es herauspricht. Es erklärt und verkündet den geschichtlichen Moment, es wird selbst höhere Geschichte, indem es über diesen Moment hinausgreift, es bildet die Geschichte der Zukunft, der letzten Zukunft der Vollendung, in den Formen und Farben der Gegenwart vor. Zwei Elemente, die auf den ersten Blick einander entgegengesetzt sind, aber beide im Wesen Gottes gründen, durchdringen sich in diesem Worte: das eine, das Gottes Erhabenheit und Majestät, sein ewiges und einziges All-Ich an sich widerspiegelt und es zum Wort absoluter Auctorität und Heiligkeit macht, das andere, das Gottes Herablassung und Barmherzigkeit abbildet, die mild und tröstend menschlich zu Menschen naht. Aus dieser Einwohnung göttlicher Gedanken in der Seele des Propheten entspringt das dramatische Gepräge, das dem prophetischen Worte innewohnt. Es ist oft wie ein Wechselgespräch zwischen Gott und dem Propheten und wiederum dem Propheten, wie er bald die Stimmung des Volkes an sich repräsentirt, bald als Mittler zwischen Gott und dem Volke Gottes Weisung empfangend dasteht. Emporgetragen auf die Höhe seiner Sendung durch den Geist von oben, wird seine Sprache groß und erhaben, eine heilige Poesie durchhaucht sie, die schaffende Kraft Gottes drückt sich gleichsam ab in den gewaltigen Bildern, die das gerade Gegentheil jeder schriftstellernden Ueberlegung oder gar Künstlichkeit sind. An das Volk Israel gerichtet und mit den Zwecken, es bald über seine allgemeine Stellung aufzuklären, bald zu einzelnen Handlungen zu bewegen, bald zu strafen, bald zu trösten, sind diese Worte der Propheten eigentliche Reden und verfolgen immer mehr eine vorbedachte Entwicklung, einen bestimmten Zusammenhang der Gedanken. Wie schwer es auch sein mag, z. B. die Reden des Deutero-Jesaia auf die Weise unserer oratorischen Darstellung zurückzuführen: unmöglich ist es nicht, und es wird sich uns bei dem Versuche, sie in

eine solche Form zu bringen, stets das Eigenthümliche wirklicher Rede offenbaren. Nachdem dieses Wort der Prophetie verstummt war, trat das Bedürfniß bei dem Volke, zu dem es geredet war, ein, da es noch immer einen geschichtlichen Bestand hatte, es sowohl in seinen besonderen Gestaltungen als auch mit allen seinen Ueberlieferungen, seinen geschichtlichen Umgebungen und Veranlassungen, so wie überhaupt mit allen Erzeugnissen heiliger Weisheit und Dichtung, die der göttliche Geist hervorgebracht, in ein Ganzes zusammenzuordnen, um sich dadurch seiner geschichtlichen Stellung und seines geschichtlichen Berufes stets gewiß zu erhalten. Durch den bloßen Besitz dieser Sammlung konnte dies freilich nicht erreicht, es mußte immer auf's neue gewonnen, betrachtet und sich zu eigen gemacht werden. Hierfür diente zunächst, besonders seitdem die Synagoge errichtet war, einfach nur die Wiederholung des geschriebenen Wortes durch Vorlesung geordneter Abschnitte. Nur selten bedurfte es wegen der erfolgten Wandelungen in der Sprache einer kurzen Erklärung; je weiter freilich die Zeiten fortschritten und von der unmittelbaren Anschauung der alten geschichtlichen Verhältnisse geschieden waren, desto mehr mußte die Erklärung wachsen, über die Grenze bloßer Interpretation hinausgehen und inmitten unter der veränderten Stellung und Stimmung des Volkes den wesentlichen Inhalt der heiligen Ueberlieferung durch tiefer greifende Auslegung, Erweiterung und Reproduction nahe bringen. Zwei Weisen dieser Auslegung heben sich bekanntlich unterscheidend hervor, die sogenannte halacha und haggada, jene einen mehr objectiven Gang befolgend, der das heilige Wort in bestimmter gesetzlicher Form erklärte oder mit neuen Satzungen, um seinen Inhalt zu schützen, umzäunte, diese in mehr freien und subjectiven Bildungen unmittelbar veranschaulichend und an's Herz legend.

Aber eine neue Morgenröthe, die einen ewigen Tag ankündigte, brach an, das Prophetenwort Johannis des Täufers erscholl und sofort erschien das Licht selbst und trat der von ihm Verkündigte mit seinem Worte hervor, das des Vaters Wort, das letzte Wort Gottes an seine Welt ist. Auch in Christi Wort durchdringen sich zwei Elemente der Rede; es ist einerseits gewaltig, voll der höchsten Auctorität, nicht wie das der Schriftgelehrten und Phariseer künstlich deutend, sondern von schöpferischer Macht, entscheidend, groß, einfach, selbst immer eine That; sodann aber ist es auch holdselig, frisch aus der Seele dringend, selbst ganz Seele und unmittelbar eins mit seiner ganzen Person. Unbedingte Wahrheit und Liebe sind in ihm

vereint. In seiner Verkündigung tritt es sehr verschieden auf, verschieden theils nach den Gruppen, an die es sich wendet, an seine Jünger, an das Volk, an die Pharisäer und Schriftgelehrten, verschieden auch nach den verschiedenen Perioden seiner Wirksamkeit, gnomenartig und bildlich nach morgenländischer Weise, aber dennoch bestimmt, klar und unzweideutig bei seinem ersten Hervortreten, dann bei dem immer größer werdenden Widerstand parabolisch, zuletzt wieder ein offener Gerichtsspruch über die blinden und heuchlerischen Leiter des Volkes, doch nicht ohne die anklingende Hoffnung von deren einstiger Buße und Umkehr. Anders ist das Wort vor dem versammelten Volk in Galiläa, anders im Mittelpunkt der Theocratie in Jerusalem; dort die Erklärung des alten heiligen Gesetzes im Lichte der erfüllten Zeit, hier die Selbstoffenbarung aus dem Zeugniß des Vaters; anders wiederum das Wort im Kreise der Jünger und nach den unterschiedenen Stufen ihres werdenden Glaubens, strafend und tröstend — und doch durch alle diese Verschiedenheiten hindurch der eine Ton der Ursprünglichkeit, der Einfachheit, der klaren Tiefe, der ewigen Tragkraft. Den Jüngern hatte der Herr schon während seines irdischen Wandels das Wort zur Verkündigung unter seinem Volke mit allen begleitenden Zeichen seiner erlösenden Kraft übertragen; und es blieb auch der Inhalt seines Auferstehungslebens, diese seine Jünger noch bestimmter zu seinen Aposteln zu bereiten; dazu gab er ihnen Geist und Vollmacht, wenn durch die allgemeine Ausgießung des heiligen Geistes über alle Gläubigen die Gemeinde und die Kirche zum Dasein gerufen sein würde, an sein Wort in dieser Gemeinde, zu deren steter Erhaltung, zu erinnern und es unter allen Völkern als die Botschaft der Erlösung und des Heils zu verkünden. Von den Beispielen jener ersten Art der Rede, des Wortes in der Gemeinde selbst, sind uns geringe Spuren erhalten. War doch schon im Worte des Alten Testaments ein festes geschriebenes Wort vorhanden, war es doch das Wort desselben Gottes, der seinen Sohn gesendet hatte, und im Lichte dieser Sendung das Wort zu betrachten, es zu verknüpfen mit den Erinnerungen der eigenen Reden Christi, war Lehre und Trost genug in der Gemeinde. Auch war jedes Glied derselben befähigt und berechtigt, wenn der Geist es ihm gab, sein Inneres auszusprechen, und die Worte eines solchen Zeugen galten, weil vom Geiste gegeben, als Gottes Wort. An einzelnen Orten wiederholte sich, wenn auch wohl in schwächerem Maße, das erste Wunder des Zungenredens, unter welchem die Gemeinde an's Licht geboren ward. Aber es ist klar,

daß die Absicht der leitenden Apostel in der Kirche dahin geht, an die Stelle dieser Ueberschwenglichkeit immer mehr das überlegte, klare, besonnene Wort der Lehre und Unterweisung zu setzen; nach der Apostel Lehre hatte sich bald ein bestimmter Typus gebildet, nach dem gesunde und falsche Lehre sich wohl unterscheiden ließ, und es galt gegen das Ende des apostolischen Zeitalters immer mehr als ein Theil des Amtes, wenigstens als ein Vorzug des Amtes, das den Vorstehern der Gemeinde anvertraut war, wenn diese im Stande waren, den Dienst des Wortes als einen zusammenhängenden zu führen, und er konnte eben gewiß in nichts anderm bestehen, dieser Dienst, als in der christologischen Erklärung des Alten Testaments, der Erinnerung an die Aussprüche Christi, die Lehre der Apostel und in der Mahnung, daran festzuhalten und darin zu wandeln. Was aber die Rede der Apostel selbst betrifft, so unterscheiden wir bei ihr die verkündigende Missionsrede von derjenigen, welche sie an die bereits begründete Gemeinde hielten; von jener haben wir in der Apostelgeschichte scharfe und bestimmte Umrisse, von dieser können wir uns eine Vorstellung machen durch die apostolischen Briefe, in denen der Styl der Correspondenz am nächsten dem rednerischen tritt, alles lebendige *ἦθος* und *πάθος* der Rede sich wiederfindet. Die apostolische Missionsrede ist wesentlich Bezeugung, Botschaft der Großthaten Gottes, wodurch er Jesum von Nazareth als seinen Sohn, als Herrn und Christ erwiesen, und Aufforderung, die ganze bisherige Weise des Lebens verlassend, die eigene Sünde zu erkennen, an Jesum den Christ zu glauben und kraft dieses Glaubens die Gabe der Sündenvergebung und der Seligkeit anzunehmen. In dieser Rede ist Alles einfach, schmucklos, jedes Wort ist gleichsam nur das Organ, wodurch sich Gottes Zeugniß und Gabe unmittelbar darbietet, und die Kraft der Rede wird eben dadurch erhöht, daß ihr Träger sich seiner Subjectivität entäußert und ganz sich zur Stimme Gottes macht. Die andere Art der Rede innerhalb der gegründeten Gemeinde und vor ihr ist mehr nur Erinnerung an die schon früher bezeugte Heilsgeschichte, vor Allem Entwicklung der darin liegenden Gedanken, Mahnung zur heiligen Gestaltung des Lebens in den einzelnen Seelen wie in der ganzen Gemeinschaft, aus der Fülle des Geistes und des Glaubens und unter den Einflüssen der gegebenen Zustände und Gelegenheiten, Beweis des Glaubens, Entfaltung der Lehre, Trost und Hoffnung. Die Mannichfaltigkeit der Lagen, worin sich die Gemeinden befinden, ihre Fortschritte und Rückschritte, das mehr oder minder

nahe Verhältniß der Apostel zu ihnen, der Druck der Verfolgungen, die Sehnsucht nach endlicher Erlösung, das Gefühl innigster Gegenwart des verklärten Hauptes, — das Alles gibt der Rede, auch in dem abgefühlteren Verhältniß, worein die briefliche Fassung nothwendig versetzt, eine reiche, lebendige Bewegung; Alles, was die Rhetorik in ihrer nachkommenden Ueberlegung unter dem Titel von Tropen und Figuren aufliest und in Fächer bringt, das tritt hier aus der Gewalt des Moments in unmittelbarster Erzeugung mit einem Wurfe dahingestellt aus der Seele des Redenden hervor.

Die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft des Herrn, in der Art, wie sie von der ersten Kirche gehegt ward, sollte sich nicht erfüllen. Aber des Herrn und seiner Apostel Wort, getragen und umgeben von der Geschichte, aus der es entsprungen und auf die es verklärend zurückwies, setzte sich dafür im gesammelten Worte als heiliger Canon der neutestamentlichen Gemeinde fest, so daß es nun mit dem Worte der alttestamentlichen Gemeinde verbunden das eine heilige Gotteswort ausmachte. Und so trat denn auch in der weltgeschichtlich gewordenen Kirche ein ähnliches Verhältniß für die Reproduction des neutestamentlichen Wortes ein, wie es einst in der Synagoge hinsichtlich des alttestamentlichen stattgefunden hatte. Indessen völlig ähnlich ist dieses Verhältniß doch nicht. In der nachapostolischen, altkatholischen Kirche zwar konnte man sich wohl begnügen, gleichfalls nur die heiligen Schriften in den Versammlungen abschnittsweise vorzulesen und kurze Ermahnungen, dem gehörten Worte zu folgen, hinzuzufügen. Aber als sich die Kirche unter die verschiedenen Nationen und durch die folgenden Zeiten hin ausbreitete, mußte sich doch eine andere Gestalt der Verkündigung ergeben. Diese Nationen haben ihre besondere natürliche Sinnesart, ihre eigene Geschichte, der Fortgang der Zeiten macht die unmittelbare Vorstellung der Zustände, unter denen einst zuerst das apostolische Wort erscholl, immer dunkler und schwieriger. Wie hätte sich die Predigt einfach nur begnügen können mit der Wiederholung des heiligen Wortes, das nicht wie ein abstractes Gesetz über allen historischen Verhältnissen schwebt, sondern, mitten in die Geschichte getreten, die Spuren des geschichtlichen Moments an sich trägt, unter dem es zuerst laut geworden! So wurde es zur Aufgabe der Predigt, das erstgeredete heilige Wort in ihre betreffende Zeit zu übertragen. Vergegenwärtigung des göttlichen Wortes ist Grundaufgabe und Grundinhalt aller Predigt, diese ist Uebersetzung der heiligen Schrift im höchsten Style; was Luther von

seiner Uebertragung der Bibel sagt, er habe sich bemüht, St. Paulum, St. Petrum in ihren Episteln so reden zu lassen, als wären sie Deutsche gewesen, das gilt in gewissem Sinne auch für die Predigt. Oder wollen wir es noch etwas genauer bestimmen, so sagen wir: die Predigt ist Darreichung des göttlichen Wortes an eine gegenwärtige Gemeinde, zu dem Zwecke, daß die letztere dieses Wort ganz in sich aufnehmen und sich aneignen könne.

Bei dieser Natur der geschichtlichen Predigt dürfen wir uns nicht wundern, daß sie wieder einen Bezug auf die antike Rhetorik nahm. Zwar könnte man fragen: Was haben die Vorschriften der letzteren über exordium, inventio, argumentatio und peroratio mit der Predigt zu schaffen? Die Predigt hat keinen Senat, keine Volksversammlung, kein Gericht vor sich, deren Glieder etwa erst aus einer widerwärtigen und feindlichen Stimmung zu lösen und zum Hören geneigt zu machen wären; ist es doch eine Gemeinde, in der Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und Liebe stehend, in die zwar auch das Wort hineinzurufen ist: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“, bei deren Gliedern allen aber das gleiche Interesse am Genusse des Heils, dieselbe wesentliche Hingabe an die göttliche Offenbarung vorauszusetzen ist. Die Predigt hat sich nicht erst über die besonderen Stoffe und Wendungen zu besinnen, wodurch sie einen viel verwickelten politischen oder gerichtlichen Fall zu entwirren und nach den Interessen des Redners und der Partei, der er angehört, darzustellen hat, sondern auch hier ist es wieder die eine Gemeinde, die auf dem einen Worte des Lebens steht, und ein Theil dieses Wortes, in welchem der wesentliche Stoff und Gang der geistlichen Rede vorgezeichnet erscheint, ist der Gemeinde darzubieten; die Predigt hat keine bestimmten Gegner vor sich, wie groß auch der Widerspruch gegen sie in der christlich sich nennenden wie außerchristlichen Welt laut werde, um deren Einwürfe und Gegengründe sie sich im Voraus schon zu bekümmern hätte; die Predigt endlich hat keine unmittelbaren Zwecke, keinen sofortigen Beschluß oder Urtheilsentscheid zu erzielen, vielmehr eine bleibende Gesinnung zu stärken, zu befestigen, zu vollenden. Das ganze Capitel der natürlichen Affecte schließt sie von sich aus, sie hat keinen Haß gegen entgegenstehende Parteien, keinen Neid auf Männer von hervorragendem Einfluß zu wecken, sie bedarf auch nicht der dialektischen Kunst, um Fragen der Weisheitsschulen zu lösen. Bei so klarem Sachverhalt also könnte man sich, wie angedeutet, nur wundern, daß, wie die Erfahrung zeigt, die antike Rhetorik dennoch einen

so großen Einfluß auf die Gestaltung und Führung der geistlichen Rede geübt hat und daß so oft Reactionen gegen diesen Einfluß nöthig erschienen. Allein es lassen sich doch fast bei dem ersten Blicke schon Gründe erkennen, aus denen sich jener Einfluß hinlänglich erklärt. Wie sollte die Auctorität, die Aristoteles innerhalb der Kirche und ihrer Theologie gewann, nicht auch auf die Disciplin der Homiletik sich erstrecken, da doch seine Dialectik auf die Dogmatik so mächtig eingewirkt hatte? Ein Umstand fällt hierbei nothwendig besonders in's Auge. In Deutschland gab es bis auf die neueste Zeit überhaupt nur eine Beredsamkeit der Kanzel, während Frankreich und noch mehr England auch eine Beredsamkeit des Staates, der Parlamente und Gerichte, besaßen. Concentrirte sich nun in Deutschland alle Gelegenheit öffentlicher Rede in der Predigt, so lag es nahe, das Bedürfniß, das ein Culturvolk nach dem Glanze der Beredsamkeit empfindet, eben durch die Beredsamkeit der Predigt zu befriedigen, und um solchen Glanz zu gewinnen, auf die bewährte Schule der Alten zurückzugehen. Die Predigt selbst aber, je mehr sie durch den Nationalismus an Fülle und Solidität des Inhalts verlor, suchte von selbst diesen Verlust durch den Schimmer der Redeform zu ersetzen. Vielleicht also daß wir denken dürfen, es würde die Erweckung volksthümlicher und weltlicher Beredsamkeit, die durch die neueste geschichtliche Entwicklung bewirkt worden ist, der Predigt und ihrer Theorie eine größere Unabhängigkeit von der Herrschaft der antiken Rhetorik verleihen, wie denn in der That nicht zu übersehen ist, daß die englische Kanzelberedsamkeit eine viel mehr ruhige und gehaltene, von den Vorschriften der Rednerschulen freiere ist, während die parlamentarische an Macht Aufschwung und Lebendigkeit der Rede der antiken nicht selten nahe tritt. Hier aber zeigt sich die eigenthümliche Erscheinung, welche uns, wenn wir ein Wort über die weltliche Beredsamkeit wagen dürfen, den Wunsch für dieselbe nahe legt, es möchte das Vorbild der antiken Rede und die Weisung der antiken Rhetorik stärker und gestaltender auf sie einwirken, als es der Fall ist. Denn täuscht uns nicht Alles, so ist die gerichtliche und noch mehr die parlamentarische Rede unserer Tage viel zu wenig objectiv; selten finden wir den eigentlichen Gegenstand, um den es sich bei einer vorliegenden Frage handelt, aus seiner Natur heraus behandelt, und so sehr auch die didactische Rede von der politischen sich unterscheidet, so hat die letztere weit über alle Gebühr hinaus sich fast jeder sachlichen Argumentation entledigt. Unsere politischen Reden

sind ganz in den Affect aufgegangen; aus dem Affect, dem erkünstelten oder dem wirklichen, heraus sprechen sie zum Affect, und die zahlreichen Wiederhale, bald des Beifalls, bald des Widerspruchs, bald der Heiterkeit, bald des Murrens, den diese Reden während ihres Haltens erregen, machen fast einen Theil ihrer Bewegung selbst aus. Unstreitig kommt diese Erscheinung aus dem Umstande, daß die Fragen, die zur Berathung stehen, ehe sie in den öffentlichen Versammlungen durch die Debatte entschieden werden, nach ihren sachlichen Elementen so wie nach der Stellung der Parteien bereits vorher in Commissionen und Parteiversammlungen entschieden sind und die letzte öffentliche Verhandlung fast mehr nur wie ein Schauspiel als eine wirkliche Arbeit der Erwägung wird. Dann walten ganz andere Rücksichten als die objectiven; es sind die persönlichen Eindrücke, die man nach den verschiedenen Seiten machen will, es sind die Momente, die man fast dramatisch gestalten möchte, was hier in's Auge gefaßt wird.

Doch wir werden das Verhältniß der Predigt zur weltlichen Rede und ihrer Kunst nicht eher bestimmt zu fassen vermögen, als bis wir genauer in das Wesen der Predigt eingegangen sind. Wir wollen uns aber dieses Wesen nicht in einer abstracten Theorie vorführen, sondern lieber die Predigt selbst vor unseren Augen aus ihren ersten Keimen bis zu ihrer Vollendung in kurzen Umrissen sich entfalten lassen.

Wir denken uns den Prediger in der lebendigen Wirklichkeit seines geistlichen Amtes. Kein Moment ist für die erste fast unbewußte Conception einer neuen Predigt geeigneter als derjenige, wenn der Prediger soeben seines Amtes gewartet, das Wort an die Gemeinde verkündigt, den Gottesdienst beendet hat. Denkt er dann an den neuen Text, der ihm für das nächste Mal zu predigen befohlen — wir setzen die Predigt über die Pericopen voraus —, so regt sich in seiner gehobenen und bewegten Brust leicht ein erster lebendiger Punkt, aus dem sich ihm allmählich unter seiner treuen Arbeit die ganze Gestalt der Predigt entfaltet. Es ist ein süßes Tragen dieser aufquellenden Gestaltung im Herzen und Bewußtsein des Predigers, wodurch sich ihm die neue Frucht seines Amtes bildet; jenes Gefühl wird dadurch verbürgt, das, alle Schwärmerei ausschließend und, wie gesagt, durch alle emsige und strenge Arbeit ergänzt, die Gewißheit in die Seele legt, die Predigt sei kein gemachtes Ding, sondern gegeben, sei ein Gewächs des Geistes und der Wahrheit. Nicht daß der Prediger sich sofort an die schriftliche Ausarbeitung seiner Predigt mache und

absichtlich darauf studire, wir werden vielmehr sehen, wie die schriftliche Darstellung erst in einem sehr späten Stadium der werdenden Predigt hervortritt. Was zunächst geschieht, das ist das gründliche Studium des Textes in seiner Ursprache, die vollkommene Versicherung seines ursprünglichen Sinnes durch alle echte Hilfsmittel exegetischer Wissenschaft. Zu dieser Erkenntniß des Textes rechnen wir aber auch die Vertiefung in ihn, die innere Reproduction, die Fähigkeit, ihn bis in den Punkt zurück zu verfolgen, wo er aus der Seele des ersten Schreibenden selbst hervordrang. Wer bis zu diesem Punkte zurückschreitet, der berührt den Quell des Geistes selbst, aus dem der Text entsprungen, und die Verkündigung desselben hat dann Antheil an dem Geisteshauche, der sich im Worte verdichtet hat und noch in ihm eingeschlossen lebt. Jetzt gilt es, diesen so verstandenen Text in die Gegenwart der Zeit und des Augenblickes zu übertragen, in welchem die Verkündigung selbst erschallen soll. Wie kommt es zu dieser Vergegenwärtigung? Das Nächste ist, daß der Predigende sich selbst unter den erkannten Text stellt, ihn auf sich selbst anwendet, seine Wahrheit und Gewalt gleichsam an sich selbst erst erprobt; er durchsucht mit dem Worte sein eigen Herz und Wesen, faßt auf's Neue des Wortes Gnade und Wahrheit, seine Mahnung und Tröstung; die eigene Erbauung, die er an seinem Texte findet, ist ihm Bürge für die erbauende Macht, die er in und an der Gemeinde ausüben wird. Nach diesem Acte der eigenen Selbstprüfung an seinem Texte durchsucht der Prediger mit dessen Licht das Leben der Gemeinde. Er durchwandelt mit ihm die seinem Amte anvertrauten Haushaltungen, er bedenkt, welchen Eigenthümlichkeiten, welchen guten und schlimmen Seiten seiner Gemeinde das Wort seines Textes entspreche; er hält gleichsam eine seelsorgerische Visitation, wofür ihm der Text Vorschrift und Weisung ist. Und auch in die größeren Verhältnisse der Kirche selbst, wo es angemessen und verständlich ist, greift der Prediger mit dem ihm vorliegenden Worte ein. Er hat dafür seine bestimmte Arbeitszeit, aber die Gedanken des Textes werden ihm auch auf seinen weiteren Gängen, Dienstgängen und Erholungsgängen, leicht folgen und die still in ihm fortarbeitende Begleitung bilden. Schon mag sich ihm ein ungefähres Bild der Predigt vor die Seele stellen, schon sind einige Punkte derselben hell und deutlich, aber das Ganze ist doch noch unklar, es fehlt ein verbindender Mittelpunkt, ein Richtpunkt, der im Stande ist, den Gang der Predigt zu bestimmen, die Fülle der vorschwebenden Gedanken zu

sichten und zu ordnen. Aber eben das Finden dieses Punktes ist der Lohn der treuen Erwägung des Textes nach allen den bis jetzt angedeuteten Rücksichten seiner historisch-grammatischen, pneumatischen und seelsorgerischen Betrachtung. Jener Mittel- und Richtpunkt nun ist dasjenige, was wir in der homiletischen Kunstsprache das Thema zu nennen pflegen. In ihm übersetzt sich der Text in einen einheitsvollen Gedanken der Gegenwart, er ist aus Beidem entsprungen, aus dem gegebenen Texte und der gegebenen Gegenwart; er erklärt und bestimmt das Eine für das Andere. Und gefunden, sagen wir, wird ein solches Thema, nicht nach vorgeschriebenen Modellen abgezogen, vollends nicht aus einem „Magazin von Ideen“ entwendet. Es ist das volle Gefühl eines *εὐρίχα*, das hier den Prediger durchdringt, das volle Gefühl, daß dieser vermittelnde, einigende und productive Grundgedanke der jetzt wirklich schlechthin passende, unvertauschbare und einzige sei. Man sage nicht, eine solche Auffassung lasse nur eine einmalige Predigt über einen Text zu; jeder neue Augenblick, der denselben Text im Laufe der Jahre wiederbringt, findet wenn auch nur leise veränderte Bedingungen im Zustande des Predigers wie der Gemeinde vor, die aber kräftig genug sind, ein anderes Thema mit dem Gefühle gleicher Ursprünglichkeit und Gewißheit hervorzubringen. — In und mit dem Thema ist zugleich auch die organische Gliederung gegeben, in welcher die Predigt sich entfaltet. Man darf nicht die Partition vom Thema losreißen, gleichsam als ein besonderes Geschäft behandeln, wie sich ja überhaupt der Begriff des Einheitspunktes logisch von dem der Theilpunkte nicht abtrennen läßt. Eben hierin wird sich der lebendige Character der Predigt offenbaren, ob Thema und Partition wirklich reife Früchte der Meditation sind, wodurch diese ihre Gestaltung gewinnt, oder ob sie nur als künstliche Abstractionen anzusehen sind, nach denen sich der Gang der Predigt mühsam richten soll. Es ist ein nur zu häufiger Fehler, daß sich das Thema, statt der Predigt zu dienen, wie ein selbstständiges Ding zwischen Text und Ausführung schiebt und deshalb vom Texte ableitet, so daß im Grunde nicht sowohl über diesen als über das Thema gepredigt wird und dasselbe wie die Ueberschrift eines Schulaufsatzes dasteht. Und doch soll die Predigt nichts Geringeres als eine Handlung im Wort, mithin eine sittliche That sein. Alle die einzelnen Glieder der Predigt haben dieser Idee zu dienen, diese Idee auszudrücken. — In der Voraussetzung der richtigen Verhältnisse, unter welchen die Predigt entsteht und verläuft, hat die Einleitung keinen

anderen Zweck, als den Uebergang vom Texte zum Thema zu vermitteln. Nicht selten fehlt sie darin, daß sie vergißt, wie die Predigt einen Theil des Gottesdienstes ausmacht, wie Gebete und heilige Handlungen ihr vorausgehen; sie nimmt nicht selten den Ton an, als rege sich erst jetzt das eigentliche und alleinige Interesse der gottesdienstlich versammelten und handelnden Gemeinde. Daher jene faden Vorschriften der älteren Homileten, man müsse mit einem allgemeinen, von Allen zugestandenen Satze beginnen, um von da als einer sicheren Basis weiter zu schreiten. Was ist der Erfolg einer solchen Lehre? Daß die Predigt mit ganz trivialen Behauptungen beginnt, die sie von vornherein dem abstumpfenden Eindruck der Langeweile preisgeben. Die thatsächlichen Verhältnisse vielmehr, die überall eine Predigt hervorrufen, nämlich das Dasein des göttlichen Wortes, der Gemeinde und der amtlichen Persönlichkeit, welcher der Dienst der Predigt übertragen ist, bilden auch die Einleitung, und zwar so, daß eines dieser Verhältnisse durch sein Vorwiegen den Anstoß zum Beginne der Verkündigung giebt. Bald ist es der Zusammenhang des Texteswortes mit dem vorangehenden Schriftwort, bald ein besonderer Moment des Gemeindelebens, die Zeit des Kirchenjahres, eigenthümliche Ereignisse in ihr oder in der Kirche überhaupt, bald sind es die individuellen Eindrücke des Predigers von dem Textesworte oder der Gemeinde her, woraus der erste Ton der Predigtstimme laut wird. Wie schon oben gesagt, bedarf es hier keiner *captatio benevolentiae*, um sich Gehör zu verschaffen, sondern der ungeheueren Ernst, der auf der Sorge um das ewige Leben liegt, verleiht dem zu predigenden Gottesworte die geneigte Aufnahme. Der eigentliche Körper der Predigt besteht, wie es unsere älteren Homiletiker nicht mit Unrecht nannten, in der Abhandlung, d. i. in der handelnden Darreichung heilsamer Lehre zur Erkenntniß, um aus dieser Erkenntniß Kraft der Heiligung für das Leben zu schöpfen. Schelling hat nicht Unrecht, wenn er in seiner Vorrede zu Steffens' nachgelassenen Schriften der Predigt den Vorwurf macht, daß sie zu wenig Handreichung eigentlicher Lehre thue. Die Gemeinde gewinnt zu wenig Wachsthum in der Erkenntniß aus der Predigt, diese wird im Allgemeinen mehr als Erinnerung an die bestehende Grundlehre denn als Entwicklung und Fortführung derselben in das Einzelne aufgefaßt. Aber wir bemerken wohl hierbei: unter dieser Erkenntniß verstehen wir keine andere, als wie sie der biblische Sprachgebrauch meint, eine Erkenntniß, die zugleich fruchtbringend ist, die in sich selbst die Macht besitzt, das Leben

nach sich zu gestalten. Ist nun diese Lehre der Predigt keineswegs eine doctrinäre, so muß sie dies auch in der Form ihrer Darstellung zeigen. Es ist eine Lehre, die einen praktischen Zweck verfolgt, sie will anerkannt und zur lebendigen That werden, sie ist kein Kunstwerk, das in sich selbst schon seinen Preis und Lohn fände. Was ist nun aber die eigentliche Form der Lehre rein als solcher? Daß sie nicht bloß ihre Ergebnisse mittheilt, sondern auch die Methode vorlegt, durch welche sie zu ihren Ergebnissen gelangt ist; eben darin bestehen ihre Beweise, deren sie nicht entrathen kann, daß sie den Apparat des dialectischen Verfahrens mit in ihre Darstellung aufnimmt. Das jedoch kann und darf die Predigt nicht, sie hat weder Zeit noch Stimmung dazu, auch ist die Wahrheit, von der sie zeugt, durch die göttliche Auctorität, von der sie stammt, und das menschliche Bedürfniß, das sie befriedigt, durchaus beglaubigt. So ergiebt sich eine eigenthümliche Art und ein eigenthümlicher Gang der Predigt; sie beginnt zwar mehr in der Aehnlichkeit einer auch formell auseinanderlegenden Lehre; aber dies kann doch nur bis zu einem gewissen Punkte gehen, nämlich bis auf jenen, an welchem der Prediger des Einverständnisses mit der hörenden Gemeinde inne wird. Es giebt eine Resonanz der Rede, die von der Menge der Hörer auf den Redenden zurückschlägt und Weiden, dem Redner wie den Hörern, gleich fühlbar wird. Denn hier in der Gemeinde ist der Redende und der Hörende um das eine Wort Gottes und in ihm vereint, ein gemeinsamer Grund und Boden ist unter ihnen, ein gemeinsames Ziel vor ihnen. Demnach gehört auch der Predigt ein rednerischer Character zu, und wenn derselbe überhaupt wesentlich aus einem gewissen Conflict zu entstehen pflegt, gleichsam aus einem Ringen der objectiven Gedanken mit den Personen, um diese durch sich zur That zu bestimmen, so giebt es insbesondere auch für die Predigt diesen Conflict, nämlich zwischen dem rein auslegenden, lehrenden Element und dem anregenden, andringenden, zur inneren Glaubensthat bestimmenden. Dazu kommt noch das lebendige Verhältniß von Wort Gottes, Prediger und Gemeinde, aus dessen Hin- und Herbewegung die Predigt entspringt und in der sie sich vollendet; es ist ein inneres dramatisches Wechselspiel, wenigstens ein Gespräch, das sich unter der zusammenhängenden Rede der Predigt verbirgt. Man hat in den Lehrbüchern der Rhetorik die Frage die Grundfigur genannt; allein warum sagen wir Figur? Sie ist eine Wirklichkeit, es ist ein eigentlich fragendes Eingehen in die Gemeinde von Seiten des göttlichen Wortes, vermittelt

durch das Organ des Amtsträgers, und dieser, der zugleich Glied und Vertreter der Gemeinde, vernimmt in seinem Geiste deren Antwort, die eine neue Frage, eine neue Antwort hervorruft und so den lebendigen, die innere Theilnahme Aller weckenden Gang der Predigt erzeugt. Wie schon oben erwähnt, sind auch alle anderen Tropen und Figuren der Predigt nicht geliehene Lichter, um einen glänzenden Schein über sie zu verbreiten, sondern wirkliche Bewegungen des Herzens und Geistes, die sich im treu anschniegender Ausdruck der Sprache anschaulich und plastisch wiedergeben. Ist nun jener Höhepunkt erreicht, dessen wir vorhin erwähnten, so geht die Rede, wie bei allem Herabsteigen, rascher vor sich; nichts ist unlebendiger, nichts aufhaltender und das innere Gehör mehr zuschließend als die gleiche Ausführlichkeit aller Theile und Momente der Predigt. Hat man sich einmal verstanden, sich einmal in einander gelebt, was bedarf es da vieler Worte? Andeutungen, prägnante Sätze, Schlagworte werden sich dann von selbst einstellen. Das ist daher auch nur eine sehr mechanische Regel, der man in der homiletischen Ueberlieferung begegnet, daß jeder Theil eben so groß wie der andere sein müsse; sind Theile wirklich Glieder, — wo sieht man einen Körper, dessen Glieder alle von demselben Umfang wären? Das wäre nicht Schönheit, sondern Monstrosität. — So naht sich der Schluß der Rede. Er bedarf weder eines künstlichen noch eines wirklich leidenschaftlichen Feuers, um die Herzen zu entzünden, wie sie etwa der politische oder Volksredner zu entflammen sucht; es ist in der That sehr bezeichnend, daß es nach dem Zeugniß des Alterthums ein Clodius war, der auf die peroratio den größten Werth legte und dem sie am besten gelang. Die körnige Zusammenfassung des ganzen bisherigen Verlaufes der bezugten Wahrheit und ihres Gegensatzes, der Lüge und Sünde, stellt die Gemeinde immer auf den Scheideweg zwischen Leben und Tod und legt ihr die Wahl zwischen beiden vor; da bedarf es fürwahr nur eines kurzen Stärkungs- oder Warnungswortes, um den inneren Entschluß der hörenden Gemeinde vollends zu zeitigen und zu befestigen. So kehrt der Schluß zum Anfang mit seinem „wer Ohren hat zu hören, der höre“, zurück. —

Diese ganze Ausführung der Predigt ist aber, so setzen wir voraus, bis jetzt nur im Geiste erfolgt. Wiederkehrende Erwägungen und Betrachtungen, absichtlich angestellt oder unabsichtlich entstanden, haben die Entwicklung der Predigt bis dahin gefördert. Erst jetzt sollte die schriftliche Darstellung stattfinden. Daß man gleich von

Anfang an mit der Feder an der Predigt zu arbeiten gewohnt ist, giebt ihr jenen buchmässigen, vorwiegend schriftstellerischen Character, von dem wir gleich noch mehr sagen müssen, der eine lebensvolle, unmittelbare Wirkung so sehr beeinträchtigt. Eine ausgeführte schriftliche Darstellung ist übrigens keine unbedingte Nothwendigkeit; je weiter der Prediger in der Verwaltung seines geistlichen Amtes treu und gewissenhaft vorrückt, desto sparsamer und andeutender werden ihm seine schriftlichen Aufzeichnungen sein können. Aber er lasse sich nicht verleiten, den Zeitpunkt dieser kürzeren Redaction allzu frühe zu setzen. Zunächst allerdings ist die schriftliche Fixirung wesentlich nur Erinnerungsmittel des Gedachten und innerlich Geredeten; es wiederholt sich da immer auf's neue der altgeschichtliche Uebergang von Sprache zu Schrift und dessen Bedeutung. Aber es bringt doch diese Fixirung noch ein reales Element zur Ausgestaltung der Predigt hinzu. Sie zwingt zur letzten Klärung der Gedanken, zur Durchsichtigkeit in ihrer Fortschreitung, sie zeigt, wo Ueberschüssiges abzuschneiden, wo Lücken auszufüllen sind. Aber sie darf sich — dies muß hier noch einmal auf das entschiedenste betont werden — keinen wesentlich bestimmenden Einfluß auf die Sprachweise gestatten. Die Predigt ist Rede, Rede des göttlichen Wortes, und Beides muß sich daher an ihr widerspiegeln, der besondere Character dieses Wortes, wie der allgemeine der Rede. Im göttlichen Worte aber verbindet sich wunderbar Erhabenheit und Niedrigkeit. So wechselt auch die Sprache der Rede, wenn sie von den Geheimnissen des ewigen Lebens allverständlich zu den geistlich Armen redet. Novalis hat es schon gesagt, daß die echte Rede die klare, einfache Prosa des gemeinen Lebens mit großer Poesie verwebt. Und Rede ist die Predigt auch darin, daß sie Wort für's Ohr ist, Wort einer lebendigen gegenwärtigen Persönlichkeit, die eben durch diese ihre Gegenwart, durch Miene und Geberde und die vielfältigen unsagbaren Hülfsmittel, die gleichsam in der Atmosphäre einer Persönlichkeit auf die wirken, die in ihren Bereich treten, ihre Rede ergänzt. Der Fehler unserer Predigten ist nur zu oft, daß sie Buchpredigten sind; es ist, als wären ihre Worte für's Auge gemacht. So bringt sie das Zeitwort an's Ende des Satzes, welches das schnell überfliegende Auge zwar rasch ereilt, während doch der echte Redner dasselbe so bald als möglich für das Ohr ausspricht, weil es die lebendige Seele, das Thatwort des Satzes ist.

Unwillkürlich drängt sich hier die Bemerkung auf, wie, seitdem unsere Nation selber mehr eine redende geworden ist, auch die Predigt

das Richtigere trifft, ja wie sogar diese Gewohnheit des Redens hinsichtlich der Stellung des Zeitworts auch schon in der Sprache unserer allgemeinen Literatur einheimischer geworden ist. So hat sich, was culturhistorisch zu bemerken nicht unwichtig erscheint, das Verhältniß von Schreiben und Reden geändert. — Nun ist der letzte Schritt noch übrig, die in sich ausgestaltete Predigt in der Gemeinde selbst hörbar zu machen. Erst dadurch gewinnt sie Aehnlichkeit mit dem ursprünglichen Worte Gottes und wird erst so dessen wahre Reproduction. Die tönende Stimme des Evangeliums ist die Predigt. Kein Prediger sollte sagen, die Predigt sei fertig, wie so oft unbedachte Gewohnheit spricht, ehe sie ihm aus vollem Herzen über die Lippen geflossen.

Bei dieser öffentlichen Haltung kann es keinen Ort für Furcht geben, die wohl sonst einen Redner in öffentlicher Versammlung wandelt, denn es ist eben kein Redner im gewöhnlichen Sinne, der hier spricht, sondern einer, der im Auftrage Christi unter Mitgläubenden und Wirthoffenden steht, in herzlichem Erbarmen für Alle, die seiner Hirtenpflege anvertraut sind, und in der vollen Kraft eigenster und tiefster Glaubensüberzeugung, die von selbst zum Reden drängt. Auf Gottes Wort stehend hat der Prediger eine Unterlage, die ihn sicher trägt, und im Gefühl des Geistes, dessen Ausgießung die Gemeinde gründete, hat er ein Mittel der Geistesgegenwart, das ihn nie verläßt. Eben die Verheißung Christi an seine Jünger, daß nicht sie es seien, die da reden und zeugen, sondern des Vaters Geist, giebt Muth und Leben, so wenig sie die treue und ernste Arbeit der Vorbereitung hindert oder gar zum schwärmerischen Uebermuth verleitet. Es ist eine wirkliche Handlung, die Haltung der Predigt, eine Handlung, welche die Mittel zu ihrer Verwirklichung schon vorher durch Uebung in ihre Gewalt bekommen hat, deshalb auch nicht während ihres Verlaufes auf diese Mittel der Darstellung reflectirt oder sie als solche selbständig behandelt, was den Declamator und Schauspieler macht, aber nicht den Prediger. So vollendet sich die Predigt erst mit ihrer Haltung, nicht ein bereits in sich Festes wird vor die Gemeinde getragen, sondern in der lebendigen Gegenwart derselben bricht die im Schooße des Gemüths und des Gedankens gereifte Predigt zur vollen Wirkung hervor.

Haben wir nun so die Predigt von ihren ersten Keimen bis zu ihrer vollendeten und tönenden Gestalt werden sehen, so wollen wir uns allerdings gewiß nicht weigern, sie unter den allgemeinen Begriff der Rede zu stellen. Ist aber dies der Fall, dann wird man auch

kein bloß negatives Verhältniß zu der antiken Rhetorik behaupten dürfen, besonders seitdem die sophistische Mißhandlung derselben in Griechenland selbst schon längst durch Aristoteles gesühnt und beseitigt ist. Zwar die Erhebung derselben zum unbedingten Typus der Redeform für die Predigt müssen wir fortwährend ablehnen und jene slavische Nachahmung, welche z. B., weil die alte Rhetorik eine Theorie für die *enarratio* in Gerichtsfällen giebt, für die Predigt eine *paraphrasis textus* als analogen Theil verlangt, thöricht und lächerlich nennen. Aber entspringt nicht aus jenem Conflict zwischen der rein entwickelnden Neigung der Lehre und dem abtödtenden Drange des auf seinen Zweck rasch losseilenden Eifers gleichfalls ein *ενθυσια*, wofür die Vorschriften bei Aristoteles stets von Bedeutung bleiben? Hat die Predigt, wo sie in der weltgeschichtlich gewordenen, festgegründeten Kirche erschallt, nicht auch auf Elemente Rücksicht zu nehmen, die ihr zweifelnd, widerstrebend, verneinend gegenüberstehen? Giebt es nicht auch für die Predigt einen Ort von der „Erfindung“, wenn auch aus ganz anderen Materialien und für andere Zwecke als bei der antiken Rede? Ja, ein Haupttheil, der in der Rhetorik des Aristoteles hervortritt, scheint sogar für die eigenthümlichen Zwecke der Predigt viel zu wenig in der neueren Homiletik benutzt. Wir meinen jene Lehre, die schon Plato heranziehete und die in den edelsten Elementen Socratischer Gesinnung ihren Grund hatte, die Lehre von der Psychagogie, von der Lenkung der Seele, so aber, daß wir den Gedanken der Psychagogie zu dem der echten Demagogie erweitern, zur Lenkung der ganzen Gemeinde. Noch einen Schritt, so gelangen wir zu dem vielbehandelten Begriff der Individualisirung in der Predigt. Was man nämlich unserer heutigen Predigtweise vormwerfen kann, ist nicht, daß sie in den Gottesdiensten etwa zu oft erscheine — wir protestiren durchaus gegen jede Verkürzung des uns durch die Reformation neu gewonnenen Schatzes der Predigt —, wohl aber, daß sie überall zu gleichförmig gefaßt ist. Ob die Predigt in der Frühe des Sonntags oder im Hauptgottesdienste oder in der Vesper, ob sie am Sonntag oder in der Woche, ob sie an den Festen oder im gewöhnlichen Laufe des Kirchenjahres erschalle, — überall zeigt sich im Ganzen dieselbe Schablone, nach welcher die Predigt geformt ist. Dieses Einerlei erzeugt den Ekel, den man so leicht an der Predigt nimmt, und trägt gewiß keinen geringen Theil der Schuld an ihrer Unfruchtbarkeit, über deren Beseitigung so viel unter uns berathen wird. Geben nicht alle jene Gelegenheiten, an denen die Predigt zu

reden hat, ihr eine eigenthümliche Färbung? Die Stimmung des frischen, zeugenden Lobes in der Frühkirche, die zusammenfassende Haltung der Predigt im Hauptgottesdienste, wo sie in der Summe aller ihrer Momente zu wirken hat, der erweckende, die Seele in sich selbst zurückführende Ton der Vesper, die Aufgabe der erklärenden Auslegung in der Bibelftunde, die freudige Erhebung des Festes, die auf das Lehrhafte gerichtete Tendenz der dem Feste vorangehenden Sonntage, an denen es sich darum handelt, die Bedeutung der kommenden Gnadenthat für die Erkenntniß auseinanderzusetzen, hingegen das mehr auf das Paränetische gerichtete Streben an den Sonntagen, die dem Feste in dessen Enchlos nachfolgen und aus dem Gefühl der Dankbarkeit für die geoffenbarte Gnadenertweisung neue Kraft heiligen Lebens zu erwecken suchen, — wie bricht da von selbst ein eigenthümlicher Character in der Predigt hervor, der ihr ganzes Gefüge durchdringt und bestimmt! Aber nicht bloß dies, eine weitere Individualisirung wächst der Predigt auch aus ihrer Fortschreitung im Amte des Geistlichen an seiner Gemeinde zu. Sollte es denn wirklich das Richtige sein, wenn ein Prediger, der lange Jahre an einer und derselben Gemeinde wirkt, stets den durchaus gleichen Ton seiner Predigt festhält? Giebt es kein Wachsen der Gemeinde? vielleicht freilich auch ein Rückschreiten? giebt es überhaupt nicht Veränderungen in ihrem inneren Leben? Hat die Predigt nicht selbst Erfolge, deren Eintreten auf ihre Verfahrungsweise zurückwirkt und ihr einen neuen Ausdruck verleiht? Stellen wir uns einen normalen Verlauf der Predigt unter normalen Bedingungen des Gemeindelebens vor, so wird unstreitig die erste Gestalt der Verkündigung, mit der ein neuer Prediger in seine Gemeinde eintritt, die einer objectiven Bezeugung der Heilbotschaft sein, weil in ihr sich immer wieder die Gemeinde sammelt und ihres tiefsten Grundes sich erinnert. Weiterhin wird die Predigt die subjectiven Bedürfnisse der Gemeinde in's Auge fassen und zu befriedigen suchen, sie wird die im Evangelium liegende Krisis zwischen Leben und Tod hervorheben, die lebendigmachende und tödtende Kraft des göttlichen Wortes offenbaren, bis sie zuletzt — doch versteht es sich von selbst, daß dies Alles nur in dem Sinne eines *a potiori* gemeint ist — die Aufgaben der Heiligung als die Aufgaben ihrer erbauenden Thätigkeit aufnimmt. Freilich diese normalen Bedingungen werden selten vollständig erfüllt sein. Wie mannichfaltig überhaupt zeigen sich die Zustände der Gemeinden! In alle diese Mannichfaltigkeit muß die Predigt eingehen und sie an sich wieder-

holen. Da gilt es, durch die Predigt Gemeinden zu führen, die in der Ueberlieferung des guten Bekenntnisses feststehen und fleißig sind in der Bewährung desselben im Werke des Lebens; andere, bei denen das eine oder andere Element fehlt oder wo es in Beidem gebricht; es giebt äußerlich ehrbare Gemeinden ohne innere Kraft der Gottseligkeit, es giebt aber auch äußerlich schon verwilderte Gemeinden, zeige sich nun die Verwilderung mehr im Raffinement oder mehr in frecher Rohheit. Gleichwie der Arzt den verschiedenen Krankheiten gegenüber verschiedene Mittel wählt, so ist auch das eine Theilung des Wortes, den verschiedenen Zuständen der Gemeinde gegenüber die Elemente verschieden zu mischen, welche die Predigt zu bieten hat. Bald liegt der Ton mehr auf dem Evangelium, bald mehr auf dem Geseze; jezt ist das Wort von der Rechtfertigung, jezt das von der Heiligung herauszustellen, jezt mehr die mystische, dann die practische Richtung des Evangeliums zu verfolgen, jezt mehr die Anfänge und Grundlagen in Erinnerung zu bringen, dann wieder zu höheren Erkenntnissen vorzuschreiten. Man pflegt wohl die Prediger zu unterscheiden, je nachdem sie eine mehr objective oder eine mehr subjective Haltung zeigen, pietistisch oder confessionell, mehr dogmatisirend oder moralisirend gerichtet sind. Wir werden diese Eigenthümlichkeiten zu respectiren haben; aber sollte die Forderung an den Prediger ungerecht sein, daß er je nach dem Zustande der Gemeinde, der sich auch während der eigenen Amtsführung ändern kann, die Weise seiner Predigt bestimmt, ohne daß natürlich dadurch das Grundwesen und der Grundinhalt aller Predigt verletzt wird? In diesem Sinne möge man nie die Analogie der Gemeinde mit der antiken *ἐκκλησία* vergessen, von der sie ihren Namen empfangen, und in diesem Sinne hat der Prediger der Gemeinde eine Aufgabe erhalten, die der des antiken Redners ähnlich ist, nur ungleich höher und heiliger. Denn er hat eine Gemeinschaft und Bürgerschaft in der Stadt Gottes durch sein Wort zu leiten, sie zwar nicht zu augenblicklichen Beschlüssen hinzureißen, wohl aber in dem Grundgefühl einer ewigen Ueberzeugung zu befestigen. Er hat Affecte zu entwickeln, nicht des Neides und der Eifersucht, wohl aber der Liebe zu dem Guten, des Hasses wider das Böse, der Furcht vor dem Gericht des Menschensohnes, der Sehnsucht nach vollendeter Erlösung, der verlangenden Hoffnung nach dem letzten Kommen des göttlichen Reiches und seines Königs. Hier treten Analogien mit der antiken Redekunst in überraschender Weise hervor, und diese erscheint, recht angesehen, wie eine formale Weissagung, die erst in der

Predigt der Kirche ihre Erfüllung findet. Und hier angelangt, sollte man da nicht schließlich sagen können, auch jene ganze Eintheilung der antiken Rede in berathschlagende, richterliche und lobpreisende finde gleichfalls in der Predigt erst ihre ganze und volle Anwendung? Wir stellen das Moment des Panegyrischen voran. Wenn die Wahrheit desselben darin besteht, daß eine Gemeinschaft, ihrer eigenthümlichen und hohen Stellung bewußt, das Bewußtsein davon in festlicher Versammlung ausspricht, um damit jedes einzelne Glied zu durchdringen und zu erheben: treibt da nicht die Existenz der christlichen Gemeinde von selbst zum lobenden Zeugniß der göttlichen Thaten, denen sie ihr Dasein verdankt? War nicht der erste Ton, mit dem die Gemeinde ihre Geburt an das Licht der Geschichte ankündigte, der Preis der großen Thaten Gottes, und wird nicht jede Festpredigt immer solch ein Panegyricus im höheren Chor? Ist ferner die Predigt nicht auch eine berathschlagende, indem sie den ganzen Rath Gottes zum Heil der Welt und der Seelen auseinandersetzt und den guten, heiligen und wohlgefälligen Willen Gottes für jede Lage der Gemeinde darzulegen sucht? Gerichtlich aber ist das Wort der Predigt im höchsten Sinn gleichfalls dadurch, daß es das ewige Urtheil Gottes über Gutes und Böses, Glauben und Unglauben ausspricht, daß es die ewige Losprechung von Sünden für die Bußfertigen, ihre ewige Behaltung für die Verstockten enthält. Die antike Rhetorik kennt natürlich die Gattung der Predigt nicht, sollen wir nun aber nicht sagen können, Alles, was jene ernsten Männer, Plato, Kant, Niebuhr, gegen jene Rhetorik vorbringen, das falle bei der Gattung der Predigt weg? Gewiß, das dürfen, das müssen wir sagen, aber es hört damit die Predigt doch nicht auf, innerhalb des Begriffs der Beredsamkeit zu stehen, wohl aber erscheint sie als deren höchste Verklärung, die geistliche Rede erweitert mithin den Kreis der Beredsamkeit überhaupt, ja schließt ihn in seinem ganzen culturgeschichtlichen Laufe reinigend und vollendend ab.



Studien über das Sittengesetz ¹⁾.

Von

Dr. J. Köstlin,

Consistorialrath und Professor in Breslau.

Der usus legis.

Daß das sittlich Gute ewig dasselbe sei, daß der Wille Gottes mit Bezug auf das sittliche Verhalten der Menschen unwandelbar, wie sein eigen Wesen, dem Inhalte nach feststehe und daß demselben für die Menschen bei allem Wechsel ihrer eigenen Stellung und sittlichen Zustände eine unverrückte, unbedingte Autorität zukomme: darüber kann in der christlichen, evangelischen Theologie kein Streit sein und ist nie Streit gewesen. Nicht hierauf hat namentlich auch jener Streit über die Geltung des Gesetzes sich bezogen, der mit Agricola geführt worden ist. Wenn so über die fortwährende Geltung des Gesetzes oder über ein Abgethansein desselben durchs Evangelium verhandelt wurde, handelte es sich vielmehr bestimmter immer darum, ob und wie weit dieser an sich unwandelbare Wille in der Form einer objectiven Anforderung, gebietend und verbietend, an den Menschen ergehen müsse. Das meinen mit genügender Klarheit und Bestimmtheit die Reformatoren und reformatorischen Bekenntnisse, wenn sie reden von der „Predigt des Gesetzes“, welche, wie die Concordienformel gegen die sogenannten Antinomisten jener Zeit behauptet, nicht allein bei den Ungläubigen und Unbußfertigen, sondern auch bei den Bekehrten und Wiedergeborenen mit Fleiß zu treiben sei. Sie meinen mit dem usus legis das, daß der göttliche Wille so, wie er in Geboten und Verboten sich uns gegenüberstelle, verkündigt und in der Predigt geltend gemacht werden solle. Daß, warum und wiefern dieß auch nach dem Eintritt des Evangeliums in die Menschheit und in die Herzen der Gläubigen geschehen müsse, hatten sie festzustellen wider Gegner, welche zwar in

¹⁾ Vgl. Jahrb. f. D. Theol., Bd. 13, S. 383 ff.

Sinsicht auf die ewige Geltung jenes Willens an sich mit ihnen übereinstimmten, nicht aber darüber, daß derselbe auch noch innerhalb des neuen Bundes in jener Form eines Gesetzes müsse geltend gemacht werden: er solle, so wurde auf dieser Seite gelehrt, vielmehr jetzt wirklich zur Geltung gelangen durch das Evangelium oder das Wort der Gnade, das die Herzen ihm ergeben mache, und er werde in den Herzen der Wiedergeborenen leben und sich bethätigen, ohne daß es bei ihnen jener Gesetzespredigt ferner bedürfte. Man hat so auch kein Recht, mit Kahnis ¹⁾ den Reformatoren vorzuwerfen, daß sie „nicht streng genug unterscheiden zwischen der Substanz des Gesetzes, welches der Wille Gottes ist, und der kategorischen Form, welche das Gesetz auf dem Standpunkte des Gesetzes hat“.

Die Frage also, wie sie dort sich gestaltete, ist fürs Erste die, ob auf Grund der neutestamentlichen Offenbarung den zu Befehlenden zunächst noch jenes Gesetz oder der göttliche Wille in jener Form des objectiven, gebietenden und dann zugleich des strafenden und richtenden Wortes gegenüberzutreten müsse, bevor und damit sie zur Aufnahme des vergebenden, belebenden Gnadenwortes zubereitet würden. Fürs Zweite fragte sich unter denen, welche dieß — gegen Agricola — gemeinsam bejahten, noch weiter, ob nicht wenigstens für die Wiedergeborenen, sofern sie eben wiedergeboren und vom Geiste der Wiedergeburt beseelt seien, jener Gebrauch des Gesetzes ein Ende habe. Noch eine weitere Frage übrighens knüpft sich hieran, ja sie möchte den beiden genannten Fragen noch vorangehen. Es fragt sich nämlich: hat jene gebietende Form des göttlichen Willens auch schon den ersten Menschen vor dem Sündenfalle gegolten? Was ist hierüber die Ansicht der Reformatoren und der alten evangelischen Bekenntnisse und Dogmatiker gegenüber von jenen Antinomisten gewesen? Und natürlich handelt es sich dabei für uns nicht bloß um eine geschichtliche Frage nach dem Verhältniß Adam's im status originalis zum Gesetze. Die Frage gestaltet sich vielmehr für uns ihrer innern Bedeutung nach dahin: ob und wiefern das, daß der göttliche Wille an die sittliche Persönlichkeit des Menschen in jener Form herantrete, überhaupt erst durch den Sündenzustand des Menschen veranlaßt sei oder ob derselbe auch schon vermöge unseres sittlichen Wesens und unserer sittlichen Entwicklung an sich, ganz abgesehen von der Sünde, in solchen objectiven Forderungen

¹⁾ Lutherische Dogmatik, Bd. 2, S. 528.

sich uns darstellen müsse. Die Concordienformel erklärt ¹⁾: unsere ersten Eltern haben auch vor dem Falle nicht ohne Gesetz gelebt, indem ihnen vermöge ihrer Schöpfung nach Gottes Ebenbild das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben gewesen sei, und so seien jetzt auch die bekehrten Christen bei ihrer Freiheit vom Zwang des Gesetzes darum doch nicht ohne Gesetz, seien vielmehr von Christus erlöst eben damit sie sich in demselben Tag und Nacht üben. Daß jedoch das Gesetz diesen Christen in der bezeichneten Form objectiv vorleuchte und vorgehalten werde, erscheint nach den weiteren Sätzen der Concordienformel und namentlich auch nach den Erklärungen Luthers ²⁾ nur wegen des im Wiedergeborenen noch steckenden alten Adam auch fernerhin nöthig, nicht etwa schon durchs sittliche Wesen des Menschen gegeben. Und dem entsprechend wird von unseren Voreltern das, daß mit dem Geschriebensein des Gesetzes in ihr Herz auch eine objective Darstellung des fordernden göttlichen Willens an sie sich hätte verbinden müssen, gerade nicht gesagt, erscheint vielmehr als etwas zu Verneinendes. Desgleichen erscheint bei Luther dasjenige göttliche Gebot, welches nach dem biblischen Bericht allerdings schon vor dem Sündenfall objectiv, fordernd und drohend, an die Stammeltern ergangen ist, doch nur wie eine besondere, vereinzelte, statutarisch geartete Vorschrift, während sie im Uebrigen den allgemeinen, auf ihr sittliches Verhalten bezüglichen Willen Gottes einfach aus ihrem eigenen Innern heraus hätten erfüllen können und sollen. Die Wiedergeborenen würden, wenn sie ganz der Sünde ledig wären, — wie die Concordienformel mit Anschluß an den (in Harleß' Ethik vorangestellten) Satz Luther's sagt — ohne alle Lehre und Vermahnung des Gesetzes das, was sie nach Gottes Willen schuldig sind, ganz von selbst thun gleich der Sonne und dem ganzen himmlischen Gestirn ³⁾; von einem Gläubigen als einer neuen Creatur ist nach Luther ebenso wenig zu sagen, daß er gute Werke thun solle, wie von der Sonne, daß sie scheinen solle; das Freisein der Gläubigen vom Gesetze bedeutet, wie Luther ein andermal äußert, daß sie das Gute so thun, als wenn das Gesetz nicht wäre und das Wesen von ihm selbst natürlich dahin ginge, gleichwie der Leib esse,

¹⁾ Epitome, VI, §. 2 seqq.

²⁾ Für das, was hier und im Folgenden über Luther gesagt wird, verweise ich im Allgemeinen auf die Belege in meiner „Theologie Luther's“, Bd. 2, S. 501 ff.

³⁾ Sol. declar. VI, §. 6.

trinke, verdaue u. s. w., ohne hiezu eines Gesetzes zu bedürfen ¹⁾. Und demgemäß erscheint denn nach Luther auch der sittliche Zustand des ersten Menschen vor dem Falle; der Mensch wird durch die Erlösung wieder, wie er dort in Adam gewesen war ²⁾; wenn Luther beifügt, er werde sogar noch besser, so bezieht er dieß doch nicht darauf, daß jenes Thun des göttlichen Willens aus dem eigenen Innern heraus noch nicht so Sache des ersten Menschen gewesen wäre. Nur finden wir allerdings eingehendere Untersuchungen dieser Frage nicht bei ihm.

1) Der Brauch des Gesetzes mit Bezug auf das sittliche Leben, abgesehen von der Sünde.

Für uns wird schon aus unseren früheren Erörterungen über das allgemeine Wesen und die allgemeine Bedeutung des Sittengesetzes (Jahrb. Bd. 13 a. a. O.) das Ergebniß sich herausgestellt haben, daß vielmehr das Auftreten des göttlichen Willens für uns in der Form kategorischer Forderungen und eben hiemit unser sittliches Bewußtsein als ein Bewußtsein des Sollens schon mit unserem sittlichen Wesen an sich gegeben und nicht etwa erst durch unsern sündhaften Charakter veranlaßt ist, so sehr allerdings erst durch diesen unseren Charakter diejenige Gestalt, in welcher jetzt die Forderungen uns sich darstellen, und dasjenige Verhältniß, in welchem jetzt das Sollen zum übrigen Inhalt unseres Bewußtseins steht, bedingt ist. Zugleich gehört ferner zu der mit unserem Wesen gegebenen Entwicklung unseres sittlichen Bewußtseins und Lebens auch das, daß der göttliche Wille mit seinen Forderungen nicht etwa bloß von unserem eigenen Innern aus uns zum Bewußtsein komme und Gegenstand unserer Erkenntniß werde, sondern daß wir seiner inne werden, indem er zunächst durch lehrhafte Kundgebungen Anderer uns dargelegt wird und diese objectiven Zeugnisse ein zustimmendes unbedingtes und unabweisbares Zeugniß in unserem eigenen Innern finden.

Was das Erste anbelangt, so stützt sich, wie wir früher gesehen haben, das Bewußtsein unserer sittlichen Freiheit oder Selbstbestimmung für uns wesentlich darauf, daß der göttliche Wille oder

¹⁾ Werke, Erl. Ausg., 7, 266 f.

²⁾ Lutheri opera varii argumenti, Francof. (Heyder et Zimmer) 1867, vol. IV, p. 436: Non tollitur per Christum lex, sed restituitur, ut fiat Adam talis, qualis fuit, et etiam melior.

das sittlich Gute oder die Idee unseres eigenen sittlichen Wesens sich uns eben in der Form eines kategorischen Imperatives darbietet, welchem nachzukommen Sache unserer eigenen Selbstentscheidung ist. Umgekehrt aber läßt sich nun auch nicht denken, wie der Mensch ein Bewußtsein von dieser Macht der Selbstentscheidung haben sollte, ohne daß der göttliche Wille, der ihn bestimmen möchte, zuvörderst als ein fordernder, das Gute, dem er sich in Gesinnung und That zu ergeben hat, als eines, das sein und werden soll, sich ihm darstellte. Er mag noch so innig der Güte des göttlichen Willens, der göttlichen Machtvollkommenheit und der schon im Vollzug begriffenen Realisirung des von Gott Gewollten gewiß sein: er weiß doch, daß ihm an seinem Orte jetzt von Gott selbst die Möglichkeit zu einem Widerstreben und Entgegentwirken gegen jenen Willen verliehen ist, und eben gegenüber von dieser Möglichkeit ist der göttliche Wille für ihn zunächst eine Forderung. Er mag auch in sich selbst die sittliche Idee noch so rein und lebendig, den sittlichen Trieb noch so frisch und mächtig fühlen: das, worauf so sein eigener Trieb in gerader Richtung ihn hinführt, kann doch durch seine eigene Willensentscheidung noch abgelehnt werden und ist gegenüber von dieser Möglichkeit erst noch ein Sinesollendes. Er mag in seinem ganzen bisherigen Lebensstande, vermöge seiner ursprünglichen Abhängigkeit von Gott, des steten Waltens Gottes in ihm und seines eigenen bisherigen Ergebenseins an Gott sich noch so sehr mit Gott geeint, ja in Gott seiend wissen: sein sittliches Bleiben in Gott und sein ferneres Eingehen auf die göttlichen Willensbestimmungen weiß er jetzt doch zugleich in seine eigene Willensentscheidung gestellt, — als Etwas, was Gott von ihm fordert oder was seinerseits geschehen soll. Diesen Gesichtspunkt finde ich in Harleß' ¹⁾ Erörterungen über das Sollen viel mehr verdunkelt als untersucht und anerkannt. Er erklärt z. B. ²⁾: wenn sich das stehende Abhängigkeitsverhältniß meines Geistes von Gott in mir als ein Abhängigkeitsverhältniß spiegle, in welchem ich mit meinem Willen stehen solle, und wenn ich unter diesem Soll nicht bloß dieß, daß dieses Verhältniß ein gottgewolltes sei, verstehe, so sei das Sollen als Forderung an meinen Willen oder als Anforderung an meinen, seiner Substanz nach Wille seienden Geist, nun auch seiner Natur gemäß in Gott zu wollen, nur

¹⁾ Ethik, 16. Aufl., S. 83 ff.

²⁾ Ebendaf. S. 85.

dann möglich, wenn ich mich von dem, was ich nach der Natur meines Geistes sei, meinem Willen nach unabhängig zu machen versucht habe. In Wahrheit verstehen wir unter einem solchen Soll nicht bloß dieß, daß das bezeichnete Verhältniß ein gottgewolltes sei, sondern die Forderung, gemäß diesem Verhältniß und gemäß unserem wahren Wesen zu wollen; das Sollen aber ist als solche Forderung keineswegs bloß dann möglich, wenn wir den Versuch zu einem andern Wollen oder zu einer sündlichen Unabhängigkeit wirklich gemacht haben, sondern der göttliche Wille wird für uns zu einer Forderung oder zu einem Sollen schon damit, daß wir einen solchen Versuch als einen für uns möglichen setzen, so wie er durch Gott für uns möglich gemacht ist, und ihm so den göttlichen Willen entgegensetzen. Dabei handelt es sich auch nicht bloß um die abstracte Möglichkeit eines solchen Versuchs, sondern diese Möglichkeit wird dem Menschen concret nahe gelegt durch andere Triebe neben dem sittlichen, mit Gottes Willen zusammenstimmenden Grundtriebe, welche ursprünglich zwar noch keinerlei widergöttliche Gewalt über den Menschen haben, welche aber doch erst durch den Willen darin geübt werden müssen, in Einheit mit jenem Grundtriebe der höchsten Lebensaufgabe zu dienen, und mit Bezug auf welche der Wille nun eben zwischen einer gottgemäßen Befriedigung und hiemit zugleich einer relativen Verleugnung derselben und zwischen einer falschen, gottwidrigen Befriedigung derselben sich zu entscheiden hat. Auch die Darstellung Palmer's ¹⁾ genügt hier nicht. Bei normaler Entwicklung, sagt er, wäre die erste sittliche Regung im Menschen sicherlich nicht die, daß ihm bewußt würde: du sollst dieß oder das thun; sondern er würde, wenn ihm eine gute Handlung kund würde, augenblicklich ein tief innerliches Wohlgefallen daran finden, oder wenn durch die Situation die Möglichkeit einer guten Handlung für ihn einträte, solche That alsbald ungeheißnen vollbringen; man dürfe nicht den Werth eines solchen Handelns darum herabsetzen, weil es nicht der bewußte Gehorsam gegen ein Gesetz sei; wirke ja doch gerade auf der höchsten Stufe sittlicher Kräftigkeit das immanente Gute eben als Trieb; — dem barmherzigen Samariter im Gleichnisse trete, indem er zum Verwundeten vom Maulthier steige, nicht erst ein Gesetz „du sollst“ ins Bewußtsein, sondern augenblicklich treibe es ihn von innen und augenblicklich greife er zu; — Trieb

¹⁾ Moral des Christenthums S. 61.

und Wille sei zwar auch in diesem Falle nicht eins und dasselbe, aber der sittliche Trieb sei gegenüber den Naturtrieben noch so mächtig, daß der Wille nicht erst zwischen entgegengesetzten Trieben sich zu entscheiden nöthig habe, sondern der treibenden Kraft der Liebe folge. Gewiß müßte bei normaler Entwicklung jenes Wohlgefallen, von welchem Palmer redet, sogleich sich einstellen, — wenigstens soweit die kundgewordene Handlung mit ihren sittlichen Momenten schon klar der sittlichen Erkenntniß des betreffenden Menschen sich darlegte, die auch im Normalzustand doch eine allmählich sich entwickelnde sein müßte. Gewiß würde ferner der sittliche Trieb jener möglich gewordenen Handlung sogleich freudig und kräftig zustreben. Allein keineswegs ist damit doch jene Nothwendigkeit einer Entscheidung ausgeschlossen. Einen gewissen Anspruch haben und machen ja jene Naturtriebe, auch abgesehen von unserem Sündenstand, nach der göttlichen Stiftung und Anordnung. Einen Anspruch machen z. B. bei einem Falle wie dem des Samariters die natürlichen Triebe der Selbsterhaltung neben dem sittlichen Trieb der Nächstenliebe, mit Bezug auf die dem eigenen Leben drohenden Gefahren. Derselbe kann möglicherweise erst noch eine sehr scharfe, ob auch nur kurze Ueberlegung nöthig machen. Und die Abweisung desselben und der Verzicht auf das eigene natürliche Wohlergehen und Leben kann auch bei aller Reinheit, Macht und Freudigkeit des sittlichen Triebes doch sogar eine mit Kampf und Schmerz verbundene Entscheidung erfordern. Bei allem Werth einer ursprünglichen oder neu errungenen kindlichen Willigkeit ferner, welche des Gebotes als eines solchen sich gar nicht erst bewußt wird, steht doch noch höher ein männlicher Wille, bei welchem trotz aller Unverdorbenheit und Freudigkeit doch mit dem Bewußtsein der eigenen Selbstbestimmung zugleich das Bewußtsein der Möglichkeit einer gottwidrigen Selbstbestimmung und dem gegenüber das Bewußtsein des mit unbedingter Autorität auftretenden Gebotes gesetzt ist und welcher im Bewußtsein des Sollens eine wahre Selbstentscheidung auch mit wahrer Selbstverleugnung vollzieht. Fehlt ja doch jene Selbstentscheidung zwischen dem sittlichen Trieb und Naturtrieben gemäß dem vom Vater im Himmel gegebenen Gebote auch nicht bei dem Einen sündlosen Menschensohne. Ohne Bedenken dürfen wir auch von ihm sagen, daß er, als er seinen Willen von des Vaters Willen unterschied, den Inhalt dieses Willens gegenüber von jenem eignen Wollen (d. h. hier: von dem unwillkürlichen Treiben und Stre-

ben seiner Natur) wahrhaft als ein Sollen empfunden habe. Nicht in der irdischen Gegenwart bei wiedergeborenen Christen, nicht in der Urzeit bei noch unschuldigen Stammeltern, sondern erst bei ausgereiften sittlichen Creaturen, welche im Gebrauch ihrer Selbstbestimmung zu der Unwandelbarkeit im Guten gelangt sind, verliert unser Begriff des Sollens seine Anwendung.

So weisen wir die Ansicht ab, daß ein Bewußtsein des Sollens oder ein Herantreten des fordernden Gesetzes an uns überhaupt nur statthabe, wo und weil Sünde da sei. Sie ist abzuweisen nicht bloß im Interesse einer genauen wissenschaftlichen Untersuchung, sondern auch im praktischen Interesse, im Interesse einer klaren, besonnenen Selbstprüfung. Wir weisen sie ab zugleich mit der ihr gegenüberstehenden Ansicht, die aber zugleich mit jener eine gewisse innere Verwandtschaft hat und in welche jene leicht umschlagen möchte: mit der Ansicht nämlich, daß, weil nun einmal das Bewußtsein des Sollens und Gesetzes zu unserem sittlichen Wesen selbst gehöre, auch die Sünde von diesem untrennbar sei.

Hiermit findet auch die Frage über das Verhältniß des Gewissens einerseits zu unserem sittlichen Wesen überhaupt, andererseits zu unserem Sünderzustand ihre Beantwortung. Man versteht unter ihm ja eben das Organ fürs unmittelbare Innwerden der mit unbedingter Autorität an uns herantretenden sittlichen Anforderungen. Und sowohl das Bedürfniß schärferer wissenschaftlicher Distinctionen als der herrschende Sprachgebrauch giebt uns auch guten Grund, seinen Begriff hierauf zu beschränken ¹⁾. So aber gehört

¹⁾ So auch jetzt gegen Peip, zum Beweis des Glaubens, 1867, S. 16 ff. — Peip polemisiert hier S. 19 f. gegen die engere Bestimmung des Begriffes, die von mir in Herzog's Encycl., Bd. 12, S. 659, gegeben werde. Ich selbst hatte früher in meinem Buch „Der Glaube u. s. w.“ S. 43, gleichfalls den Begriff nicht so scharf bestimmt, wogegen ich die Einwendungen Auberlen's, die göttliche Offenbarung, Bd. 2, S. 125, ganz richtig finde. An jener Stelle der Encycl. sage ich dann: „Das Gewissen ist — nur Organ für das Innwerden von Anforderungen als solchen und so allerdings nicht bloß für Gesetzesoffenbarungen, sondern auch für Offenbarungen der Gnade, sofern diese eben ein Eingehen auf sie selbst fordern.“ Dazu bemerkt nun Peip: „Wenn Räßler und Andere, z. B. J. Röstlin, meinen, das Gewissen beziehe sich ausschließlich auf das sittlich-praktische Verhalten des Menschen, es sei, wie Röstlin sagt, nur Organ für das Innwerden von göttlichen Anforderungen als solchen, nicht für das Innwerden der göttlichen Kundgebungen, Gnadeneindrücke u. s. w. an sich“, und er macht hiegegen geltend, „daß nach der positiv christlichen Lehre —“

eben auch das Gewissen zum sittlichen Wesen des Menschen überhaupt, so gewiß zu diesem seinem Wesen das gehört, daß er das Gute als ein Gefordertes vernehme. Wir haben keinen Grund, den Begriff des Gewissens bloß auf dasjenige Innewerden der sittlichen Forderungen anzuwenden, welches statthat bei den sündigenden und mit Sünde behafteten Menschen. Dieser freilich findet im Gewissen immer schon ein strafendes und warnendes Zeugniß wider die in ihm schon vorhandene, vom Guten abgekehrte und demselben entgegenstrebende Richtung. Wäre aber diese Richtung nicht wirklich in ihm vorhanden, so würde er, wo er mit seinem Willen sich zu entscheiden hätte, wenigstens eines Zeugnisses inne werden, welches einer für ihn möglichen gottwidrigen Entscheidung gegenüberstehe, sodann, wenn er sich gottgemäß entschied, eines Zeugnisses, welches ihn seiner, durch seinen Willensact bewahrten, ja gewissermaßen neu gesetzten Harmonie mit dem Guten und mit Gott beseligend versicherte. Und das Organ hiefür wäre dem Wesen nach dasselbe mit demjenigen, welches jetzt beim sündigen Menschen auf die zuvor bezeichnete Weise sich bethätigt. Warum sollten wir ihm demnach einen anderen Namen beilegen? Auch bei dem mit Sünde behafteten Menschen endlich muß man sich hüten, die Erscheinungen seines Gewissens alle gleichmäßig zur Sünde in Beziehung zu setzen; es trifft hier vielmehr zusammen, was durch die Sünde verursacht und was ursprünglich schon in der sittlichen Persönlichkeit als solcher angelegt ist. Gegenüber von diesen Erwägungen hält Palmer's 1) Einwendung gegen unsern Gebrauch des Begriffs „Gewissen“ nicht Stich, daß wir als Sünder das Gewissen eben nur in der Einen Gestalt, als Reaction gegen die Sünde, kennen, und daß wir nicht berechtigt seien, sein Wesen von seiner Erscheinung zu trennen. — Palmer findet es auch bedeutsam, daß Christus nie von seinem Gewissen gesprochen habe, und sagt, keine der Handlungen Christi habe ihren Ursprung im Gewissen; ebenso wenig sollte, wie er folgert, im Christen das Gewissen als besondere Function mehr existiren, in-

jede göttliche Kundgebung und Gabe zugleich eine dem menschlichen Willen gestellte Aufgabe ist“ u. s. w. Allein er hat, wie jeder Leser meiner Sätze sehen wird, dieß gegen sie nur einwenden können, wenn er bloß die ersten Worte derselben, nicht aber die gleich darauf folgenden, noch auch alle meine übrigen in jenem Artikel oder in jenem Buche gegebenen Ausführungen beachtet hat.

1) Moral, S. 64.

dem mit der Sünde auch die Reaction gegen sie wegfalle ¹⁾. Auch Auberlen ²⁾ macht darauf aufmerksam, daß bei Jesus niemals von einem Gewissen, viel aber vom Geiste gesprochen werde. Allein einen Ausdruck, der mit unserem „Gewissen“ sich deckte, wendet Jesus in seinen uns erhaltenen Reden nicht bloß auf sich, sondern auch auf andere Menschen nirgends an, ohne daß daraus Folgerungen für die Frage, mit welcher wir uns hier beschäftigen, zu ziehen wären. Er hat ferner über die physischen und geistigen Organe, die zu seiner eigenen menschlich-sittlichen Persönlichkeit gehörten, überhaupt nirgends Erörterungen und Begriffsbestimmungen gegeben, ohne daß doch uns verwehrt wäre, darüber gemäß den thatsächlichen Kundgebungen des inneren Lebens Jesu und gemäß der Analogie zwischen diesem und dem allgemeinen menschlich-sittlichen Leben Weiteres auszusagen. Da aber kann, wenn man Jesu wirklich und ernstlich eine menschlich-sittliche Selbstentscheidung beigelegt haben will, wahrlich auch kein begründetes Bedenken gegen die Aussage sich erheben, daß auch ihm bei solcher Selbstentscheidung und namentlich bei jenem damit verbundenen innern Ringen und Kämpfen derjenige Gotteswille, der in ihm selbst schon lebendig war, zugleich als Forderung eben im Gewissen sich bezeugt habe und daß er sodann der seligen Einheit mit dem Vater, in welcher er mit seiner Selbstentscheidung blieb, eben auch im Gewissen inne geworden sei. Ebenso wenig ist bei denjenigen Wiedergeborenen, in welchen Christi Geist schon kräftig und stetig lebt, treibt und wirkt, hiedurch eine solche Function des Gewissens, auch abgesehen von der noch fortbestehenden Sünde, ausgeschlossen. Keineswegs jedoch wollen wir hiemit in Betreff Christi oder auch in Betreff dieser Wiedergeborenen als solcher gesagt haben, daß, wie Palmer sich ausdrückt, die Handlungen derselben ihren Ursprung haben im Gewissen; ihren Ursprung freilich haben sie in dem innewohnenden Gottesgeiste, mit dessen innerem Treiben aber eben jene Zeugnisse im Gewissen sich verbinden.

Eine zweite Frage, für welche wir schon oben kurz unsere Antwort vorangestellt haben, ist die: ob es auch schon in der ursprünglichen Natur der menschlichen Persönlichkeit liege, daß unser Bewußtsein und Erkenntniß jener Anforderungen oder des göttlichen Willens und überhaupt des sittlich Guten durch eine an uns gerichtete ob-

¹⁾ A. a. O. S. 184.

²⁾ Die göttliche Offenbarung, Bd. 2, S. 32.

jective Rundgebung angeregt und vermittelt werde, oder ob die Nothwendigkeit hievon erst Folge der Sünde sei und hingegen eine von Sünden freie Menschenseele schon rein von sich aus die Ideen des Guten sich gegenüberstellen, die Pflichten vermöge des eigenen Gewissens sich vorhalten könnte. Daß in den gegenwärtigen Zuständen der Menschheit jenes Bedürfniß für Jeden, der in sie hereingeboren wird, besteht, braucht keinen Beweis. Es liegt klar in der Erfahrung vor. Aus der Belehrung durch Andere, durch ihr Wort, ihre Gebote, ihr Vorbild u. s. w. ist unser aller sittliche Erkenntniß ursprünglich hervorgegangen. Wir legen uns zwar mit guter, wohlberechtigter Zuversicht im Gewissen ein Organ bei, vermöge dessen wir der unbedingten, unwandelbaren sittlichen Anforderungen als solcher, nachdem sie uns in ihrem innern Zusammenhang und ihrer Beziehung auf unser Inneres so dargelegt worden seien, nun auch unmittelbar und selbständig innwerden. Wir dürfen vollends, wenn wir mit unserer sittlichen Persönlichkeit kraft der Erlösung in Christo dem Geiste von oben uns ergeben haben, dem inneren Lichte vertrauen, welches den Inhalt der objectiven Offenbarung des guten, lauterer Gotteswillens uns unwandelbar gewiß mache und darein immer tiefer und voller uns einführe. Wir haben darin eine Gewißheit, der keine andere gleichkommt. Auf Grund davon gestaltet sich für uns weiter durch unser sittliches, christliches Denken das ganze System einer von Gott selbst uns verliehenen sittlichen Erkenntniß. Allein wir kennen keine sittliche Erkenntniß des Menschen oder Christen, welche nicht jener Anregung und Vermittlung bedurft, kein Gewissen oder inneres Licht, das ohne sie aus sich selbst die sittlichen Ideen und Gebote producirt hätte. — Wir haben aber weiter auch durchaus kein Recht zu der Annahme, daß das Letztere hätte geschehen sollen und können, wenn nicht schon von Kindheit an zugleich ein dem Guten widerstrebender Hang in uns wäre. Nicht bloß gegenüber von einem solchen inneren Widerstreben bedürfen wir jener objectiven Darstellung, die nun allerdings ihm gegenüber erst ihren bestimmten Charakter annimmt, sondern vermöge der Natur unserer Entwicklung als solcher, unserer sittlichen Entwicklung und der Entwicklung unseres Bewußtseins und bewußten Lebens überhaupt. Nicht anders dürfen wir uns ja auch die Entwicklung des sündlosen Erlösers in seiner Kindheit denken. Er selbst suchte objective Belehrung im objectiven Gottesworte, wie wir in jener Erzählung vom zwölfjährigen Jesus ausdrücklich vernehmen. Sie diene

sogar wesentlich mit dazu, sein Bewußtsein von seinem eigenen besonderen Verhältnisse zum himmlischen Vater wachzurufen. In ihr ist ihm sicher auch der allgemeine Gotteswille zuerst vorgelegt worden. Durch sie war seine Zunahme an Weisheit überhaupt vermittelt. Denken wir nun in der Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit jenen widerstrebenden Gang weg, so müssen wir freilich im Innern der sittlich reinen Persönlichkeit sogleich eine freudige, volle, thatkräftige Zustimmung zu dem dargestellten und vorgestellten Guten erwarten, wie sie bei dem in Sünde geborenen Menschen nicht statthat. Aber dennoch ist die innere Stimme zunächst eine der objectiv vorgehaltenen Wahrheit zustimmende. Wir müssen erwarten, daß das geforderte Gute sich sogleich darstelle in seiner innern Harmonie mit dem eigensten Wesen der zu Gott hin geschaffenen Persönlichkeit und so zugleich als ein Wort des Lebens, der Seligkeit. Aber dennoch muß es vor sie treten als ein ihr objectiv vorgehaltenes Gebot.

In diesem Sinne behaupten wir denn vom Sittengesetz, in welchem wir die sittlichen Anforderungen zusammenfassen, daß es eben als Gesetz vom ursprünglichen allgemeinen Wesen des Menschen, auch abgesehen von der Sünde, unabtrennlich sei. Und wir behaupten ebendasselbe auch vom Bedürfniß einer objectiven Verkündigung des Gesetzes oder vom Bedürfniß einer „Gesetzespredigt“. Nicht vom Menschen abgesehen von der Sünde, noch vom Wiedergeborenen als solchem, sondern erst von einem zur vollen sittlichen Reife gelangten Menschen oder von einem im Geiste der Wiedergeburt ganz gereiften Christen kann gesagt werden, daß er, wie die Concordienformel sich ausdrückt, ohne alle Lehre und Vermahnung des Gesetzes thäte, was er nach Gottes Willen zu thun schuldig sei. Anders freilich verhält es sich mit dem, was die Concordienformel vom „Treiben und Zwang“ des Gesetzes sagt. Darauf aber eben kommt es an, daß Beides nicht confundirt werde.

2.) Das Gesetz im Stande der Sünde.

So wenig nun ohne jenes Bewußtsein des Sollens und Gesetzes das sittliche Leben des Menschen überhaupt gedacht werden kann, so sehr ist allerdings die Stellung, welche in einem mit Sünde behafteten und unter die Sünde gebannten Leben das menschliche Subject und das Gesetz oder der fordernde göttliche Wille zu einander einnehmen, von derjenigen verschieden, von welcher wir bisher gesprochen haben. Jetzt allerdings steht es so, daß das Bewußtsein des Sollens, worin Gottes Wille sich uns bezeugt, für uns zugleich

das Bewußtsein eines Widerspruchs ist, in welchem wir mit den eigenen Trieben und Richtungen gegen diesen Willen uns befinden, — ein Innwerden davon, daß ich, um mit Harleß zu reden, von dem, was ich nach der Natur meines Geistes bin, mich meinem Willen nach unabhängig zu machen versucht habe. Und der Sünder findet, soweit er an der Heilsoffenbarung noch nicht Theil hat, keine Macht und Möglichkeit in sich, über die Trennung, die hiemit zwischen ihm und seinem Gotte statthat, sich zu erheben.

Mit unserm Widerspruch gegen das Gesetz, der uns hier im Gewissen kund wird, oder mit dem Widerspruche des Gesetzes gegen unser eigen Streben und Wollen, welches im Gewissen vom Gesetze gestraft wird, verhält es sich nicht etwa bloß so, wie es zufolge jener philosophischen Auffassung Schleiermacher's, welche wir in der vorangegangenen Abhandlung ¹⁾ besprochen haben, mit den sittlichen Abnormitäten nach Analogie natürlicher Abnormitäten sich verhalten sollte. Unser Widerstreit wider das Gesetz läßt sich keineswegs auf dasjenige reduciren, was Schleiermacher besonders klar in einer bekannten Predigt über „Christus, den Befreier von der Sünde und dem Gesetz“, ausgeführt hat ²⁾, wenn er sagt: Verstand und Wille gehen nicht immer zusammen; unser Verstand sei schneller und gehe weiter als unser Wille, indem wir das Gute früher und in einer vollkommeneren Gestalt sehen, als wir es zu vollbringen vermögen; das Gesetz nun sei das, was so in unserem Verstande niedergelegt sei; das Gesetz sei uns überall, wo wir etwas Gutes und Schönes sehen und darnach trachten, was wir noch nicht vollbringen können; die Sünde sei uns überall, wo wir fühlen, daß wir Etwas, wonach wir trachten, noch nicht vollbringen können, weil wir erst etwas Widerstrebendes zu überwinden haben, und ebenso wenn das Gesetz verbiete und wir nicht unterlassen können. Wir müssen hingegen auf dem schon früher Ausgesprochenen bestehen, daß es bei der Sünde nicht um ein bloßes Nochnichterreichthaben der durch die sittliche Erkenntniß vorgehaltenen Ziele oder um ein noch unvollkomme-

¹⁾ Jahrb. Bd. 13, S. 447 ff.

²⁾ Christliche Festpredigten, Adventspredigt über Galat. 3, 21 — 23 (Ausg. v. J. 1826 Bd. 1, S. 34 ff.). — Daß übrigens Schleiermacher nach Schmid, christliche Sittenlehre, S. 373 f. Anm., in den Predigten über die Augsburgerische Confession zu der Ansicht, das Gesetz selbst sei Sünde, sich verirrt haben sollte, beruht wohl auf einem Mißverständniß von Seiten des Herausgebers dieser Schmid'schen Vorlesungen.

nes Gelösthaben der sittlichen Gesamtaufgabe sich handelt, sondern um ein Widerstreben gegen das Gesetz und zwar gegen diejenigen concreten Forderungen des Gesetzes, welche gerade mit Bezug auf den gegenwärtigen Moment und unsere gegenwärtige individuelle Stellung innerhalb der sittlichen Gesamtheit an uns ergehen. Und wenn Schleiermacher zwar auch etwas Widerstrebendes in uns anerkennt, dabei aber doch unser eigenes Trachten immer schon auf das Gute und Schöne gerichtet sieht, in dessen Vollbringung dieses unser gutes Trachten nur durch jenes Widerstrebende in uns noch gehemmt werde: so trifft zwar diese Darstellung zu für den Zustand der Wiedergeborenen als solcher, in welchen schon der Geist von oben lebendig geworden ist und die Gesinnung und Willensrichtung in ihrer Wurzel und nach ihrem Gesamtcharakter bestimmt, so daß die sündhaften Triebe nicht mehr als herrschende Macht, sondern nur noch als etwas ihrem eigenen guten Willen Widerstrebendes in ihren fortexistiren. Bei denjenigen aber, welche der Erlösung noch ferne sind, schließt gerade dasjenige Trachten, welches den Grundcharakter ihrer Gesinnung bildet, selber das Widerstreben gegen die heiligen Forderungen des Gesetzes oder Gottes in sich, und diejenigen Regungen zum Guten hin, welche vermöge des Gewissens und ursprünglichen sittlichen Grundtriebes sich auch hier noch kundgeben, gehen nur nebenher und werden durch jenes Trachten in Unmacht darniedergehalten. Die sündhaften Triebe haben überall, wo sie auftreten, bei Unerlösten und Erlösten, an sich nicht bloß den Charakter einer das Gute hemmenden und insoweit ihm widerstrebenden Schwäche, sondern sie richten sich positiv gegen das Gesetz, ja dieß ist das Grundwesen ihrer Sündhaftigkeit: sie sind ihrem Wesen nach ein *niti in vetitum*, ein *petere negata*. Und im Menschen, abgesehen von der Erlösung, ist nun eben diese Richtung das Herrschende.

Auch das gibt sich im sittlichen Zustande der Unerlösten noch immer kund, daß der Inhalt des Sittengesetzes, der sich in jenen Regungen des Gewissens zu bezeugen fortfährt, mit dem ursprünglichen Wesen des Menschen selbst und seiner wesentlichen Beziehung zu Gott gesetzt ist. Es gibt sich dieß kund eben in der Macht, womit die sittlichen Forderungen in unserem eigenen Inneren fortwährend unabweisbar sich aufdrängen. Und es gibt sich kund im bösen Gewissen, sofern darin der ihnen widerstrebende Mensch der tiefsten Disharmonie, wie mit seinem Gott, so auch mit seinem eigenen wahren Selbst inne werden muß. Aber er bleibt in dieser Dishar-

monie, soweit er an der Erlösung nicht Theil gewinnt, und er beharrt in derselben und versetzt sich immer neu in dieselbe eben vermöge derjenigen persönlichen Grundrichtung, welche jetzt in ihm die Herrschaft hat. Auch soweit jene besseren Regungen in ihm gegen die Macht, unter die er geknechtet ist, noch ankämpfen, ist das Resultat doch nur, daß er immer neu „gefangen genommen wird in der Sünde Gesetz“ (Röm. 7, 23).

Gemäß dieser Stellung, welche der Mensch mit seinem eigenen sittlichen Charakter zum Gesetz einnimmt, gestaltet sich denn nun der Charakter, welchen jetzt für ihn das Gesetz selbst trägt. So sehr es mit des Menschen ursprünglichem, im Gewissen sich kundgebenden Wesen zusammenhängt, so fremd steht es doch zugleich vermöge der Richtung und Gesinnung, welche in ihm waltet, ihm jetzt gegenüber. Daß das Gute in der Form sittlicher Forderungen sich dem Menschen darstelle, ist nicht überhaupt erst Folge seiner Sündhaftigkeit. Folge seiner Sündhaftigkeit aber ist's, wenn diese Forderungen jetzt wie die Forderungen einer ihm fremden, seinem Selbständigkeitstrieb, seiner Selbstbefriedigung und eben hiemit ihm selbst feindseligen, schroffen und starren objectiven Macht sich ihm aufdrängen und entgegensetzen. Die Concordienformel sagt mit Unrecht, daß die Menschen, falls sie von der Sünde ledig wären, ohne alle Lehre und Vermahnung des Gesetzes thäten, was sie zu thun schuldig seien. Das aber rührt allerdings von ihrer Sünde her, daß ihnen, wie es ebendasselbst heißt und wie namentlich Luther sich gerne ausdrückt, das Gesetz jetzt zu einem Treiber, einem exactor, werden muß. Zugleich schließt das Bewußtsein von der Unbedingtheit und Heiligkeit der sittlichen Forderungen, welcher der Sünder sich nicht entziehen kann, das peinliche Bewußtsein des Gerichtes in sich, welchem er verfallen ist. Das Gesetz, das dem Menschen die in seinem eigenen Wesen begründeten, für ihn seligen Ziele hatte weisen wollen, wird für ihn, wie die Alten sich ausdrückten, zu einem Stockmeister.

Eine andere Bedeutung und Gestaltung als abgesehen von der menschlichen Sündhaftigkeit gewinnt jetzt ferner auch das menschliche Bedürfnis einer objectiven Belehrung über das Gesetz, welches mittelst des objectiven Wortes subjectiv im Gewissen sich bezeugen will, und zugleich diese Belehrung selbst. Je weniger der eigene Trieb und Wille des Menschen aufs Gesetz gerichtet und auf die Stimme des Gewissens zu hören geneigt ist, desto dringender wird, damit das Gewissen rege erhalten und der Sünde Schranken gesetzt werden,

das Bedürfniß einer solchen objectiven Darstellung der sittlichen Forderungen, welche dieselben in fest ausgeprägtem und abgeschlossenem Worte zusammenfasse und unverrückbar den Subjecten vorhalte. So ist es einst in der Offenbarung durch Mose geschehen. Andererseits kann die Darstellung des Gotteswillens hier nur desto weniger schon eine solche werden, die seinem eigentlichen Wesen adäquat wäre. Sein unendlicher Inhalt, der nur in der concreten Beziehung zu den einzelnen Individualitäten und für einen dem Guten schon erschlossenen inneren Sinn und von einer schon durch guten Geist besetzten individuellen Gesinnung aus sich entfalten und realisiren kann, muß hier, wo der Zustand der Subjecte eine solche lebendige innere Beziehung zu ihm nicht zuläßt, sich darauf beschränken, in allgemeinen, abstracten Satzungen seinen Ausdruck zu finden. Auch dürfen gerade die tiefsten, innerlichsten positiven Forderungen des Gesetzes am wenigsten Gehör beim Menschen erwarten, so lange seine eigene Gesinnung und sein eigener innerer Sinn von der Macht der Sünde beherrscht wird. Sofern das Gesetz für sich nicht im Stand ist, innerlich den Menschen umzuwandeln, und soweit nicht schon durch anderweitige Einwirkungen eine solche Umwandlung erfolgt, wird daher jenem Zustande gegenüber das Gesetz einen überwiegend negativen, einschränkenden, verbotenden Charakter annehmen müssen. Einen solchen hat denn auch Gott seiner ursprünglichen Darstellung des Gesetzes für das fleischliche Israel gegeben.

Was aber wird und kann nun die Offenbarung des fordernden göttlichen Willens an und für sich wirken, sofern sie eben als gebietende und wohl noch mehr als verbotende dem Gewissen der des Heiles und Evangeliums noch unkundigen sündhaften Menschen sich kund gibt und namentlich in der positiven objectiven Offenbarung ihnen gegenübertritt? Was ist hier der *usus legis*? Was soll er nach Gottes eigener Absicht sein?

Denken wir uns einen Menschen ohne inwohnende Sünde, heraufreichend in ungetrübter Harmonie mit Gott und dem eigenen sittlichen Wesen und in dieser Harmonie vermöge der eigenen fortgesetzten Willensentscheidungen beharrend, so müßte jene Form der Forderungen, welche der gute Gotteswille auch für ihn annimmt, einfach dazu dienen, ihm die Aufgaben seiner sittlichen Selbstbestimmung, welche aus seiner Beziehung zu dem mit ihm geeinten Gotte hervorgehen und welchen seine höchsten persönlichen Triebe in seiner wirklichen Gemeinschaft mit Gott bereits zustreben, immer voller und

umfassender für seine sittliche Erkenntniß ans Licht zu stellen. Diese Wirkung auf seine Erkenntniß würde übrigens gemäß dem bezeichneten Gesamtzustand eines solchen Menschen das Geforderte nicht etwa für sich hervorbringen, sondern stets in seinem Zusammenhang mit dem, was in ihm selbst bereits lebt und was er von Seiten des guten, liebenden, mittheilenden Gottes fort und fort zu erfahren und zu genießen bekommt. Die Offenbarung der göttlichen Forderungen müßte ferner für einen solchen Menschen auch selbst etwas hoch Erhebendes und Beseligendes haben und selbst auch den Trieb und die Kraft zum Guten hiedurch in ihm steigern. Denn in ihrem Inhalte, dem er nachkommen soll, würde er nichts Anderes erkennen als eben-
dasselbe göttlich Gute, dessen er in seiner Gemeinschaft mit Gott genießt und in welchem allein wahrhaftiges Leben zu finden ist. Und gerade auch darin, daß der gute Gotteswille in der Form der Forderung an ihn ergeht, dürfte er zugleich immer neu der höchsten Liebe froh werden, welche ihn der persönlichen, gottebenbildlichen Ausstattung und Stellung, wodurch eben auch diese Form bedingt ist, gewürdigt hat. Nur wäre auch bei einem solchen Zustand die eigentliche treibende, wirksame, producirende Macht, aus welcher dann das dem Gesetz entsprechende Verhalten und Thun hervorgehen würde, keineswegs in den Forderungen oder dem Gesetze selbst zu suchen, sondern vielmehr in dem sittlichen Lebenskeim und Trieb, welcher in dem Subjecte selbst vermöge seiner ursprünglichen Ausstattung und seines fortgesetzten Beharrens in Gott walten und in der Gemeinschaft mit Gott durch immer neue Mittheilung von oben genährt und gestärkt werden würde. So bringt es dasjenige allgemeine und wesentliche Verhältniß zwischen einem Gesetz und den gesetzmäßig wirkenden Kräften mit sich, welches wir in der früheren Abhandlung festgestellt haben.

Im Stande der Sünde dagegen ruft zwar das objectiv dargestellte Gesetz immer noch eine gewisse Erkenntniß dessen, was durch und in unserem Willen geschehen soll, hervor. Diese bleibt aber nothwendig eine sehr beschränkte, stückweise. Schon jene Darstellung selbst kann, wie wir vorhin bemerkten, so lange sie an eine gottentfremdete Gesinnung sich richten muß, nur eine unvollkommene sein. In den tiefsten Kern und das allumfassende Princip, das in den göttlichen Forderungen sich darstellen möchte, — in die von uns erforderte selbstverleugnende Liebe vermag Sinn und Verstand des unter dem Banne der Selbstsucht stehenden Menschen sich nicht zu

finden. Indem ferner die sündhafte, selbstische Gesinnung oder praktische Richtung des Menschen denjenigen Eindrücken des Gesetzes, von welchen dennoch sein Gewissen getroffen und sein Sinn und Verstandniß oder seine Intelligenz angeregt wird, sofort selber sich zu entziehen, gegen sie sich zu verschließen, über sie sich zu täuschen sich bestrebt, nimmt mehr und mehr auch die Fähigkeit ab, die Zeugnisse des Gewissens zu verstehen, und die Stimme des Gewissens selbst beginnt zu verstummen. Und ein solches Widerstreben der eigenen Willensrichtung macht sich geltend, gerade indem das sittlich Gute mit Bestimmtheit als Forderung sich für uns möchte geltend machen. Zuvor mochte wohl der auch im Sünder noch vorhandene sittliche Sinn durch ein Exempel echter Tugend, das der Beschauung sich darbot, sich unwillkürlich gerührt, ja freudig angeregt fühlen; wir sprachen schon in der frühern Abhandlung ¹⁾ von derartigen Eindrücken selbstloser Liebe, Feindesliebe, Barmherzigkeit u. s. w. auch auf sittlich tiefstehende Persönlichkeiten und Nationen. Nur zu schnell ändert sich jedoch die Stimmung des Menschen, sobald Gleiches von ihm selbst ernstlich gefordert wird. Die fleischliche, selbstische Willensrichtung erhebt sich jetzt dagegen und sucht mit dem Stachel, welchen die Forderung ins Gewissen senkt, zugleich jene Eindrücke überhaupt los zu werden, jene Empfindungen zu beseitigen, den unwillkürlich empfundenen Werth des Guten mit trügerischen Einwendungen zu bestreiten.

Die böse Tendenz und Willensrichtung selbst aber, welche im tiefsten Grund und Mittelpunkt der unerlösten Persönlichkeit ruht und waltet, wird durch die sittlichen Forderungen für sich nie überwunden werden. Der bloße *usus legis* wird dieß nie ausrichten. Die heilige, unbeugsame Autorität des fordernden Gesetzes, deren der Sünder in seinem Widerstreben doch immer neu innerwerden, das Gericht, unter welches er kraft derselben Autorität sich verhaftet fühlen, die Schrecken des Gewissens, welche er in sich erfahren muß, setzen wohl den Ausbrüchen der Sünde noch gewisse Schranken, treiben ihn auch noch zu positiven Leistungen, mit welchen er die innere Stimme beschwichtigen möchte. Das innerste Motiv aber, das ihn bei solchem Thun und Lassen bestimmt, ist nicht der göttliche Wille, den sein Herz in sich aufgenommen hätte, sondern es ist die Furcht vor der Unlust, welche bei einem andern Verhalten dem eigenen Ich

¹⁾ Jahrb. Bd. 13, S. 406 ff.

droht; es hat also selber wieder selbstischen Charakter. Andererseits rufen gerade die Schranken, welche der Eigenville in den Verboten und Geboten sich gesetzt findet, nur um so mehr auch wieder seinen Widerspruch gegen das Gesetz hervor, der in Versuchen, es zu umgehen, oder auch in directen fecken Uebertretungen desselben sich kund gibt. Die Erfahrung in Betreff des Gesetzes, so weit dieses für sich dem unwiedergeborenen Sünder gegenübertritt, kann uns zu keinen anderen Ergebnissen als denjenigen führen, welche der ins Sündenleben so tief eindringende Apostel ausgesprochen hat ¹⁾. Es dient wohl, wie Paulus sagt, zu einer gewissen Verthaurung der unter der Gesetzesoffenbarung Stehenden. Gerade durch dasselbe wird aber auch wiederum allerlei böse Lust erregt; ja das Gesetz ist in Israel dazu neben eingekommen, auf daß die Sünde desto mächtiger werde, daß der Proceß ihrer eigenen Entwicklung sich um so weiter vollziehe. Das, was es für sich der Sünde gegenüber wesentlich wirkt und nach Gottes Absicht wirken soll, ist Erkenntniß der Sünde. Auch diese Erkenntniß der Sünde übrigens kann, so lange sie vom Gesetze für sich gewirkt wird, ebenso wie die Erkenntniß des Gesetzes selbst nur erst eine unvollkommene sein, wenn sie auch schon mit gewaltigen Anfechtungen des Gewissens verbunden sein mag.

Von Gott her, aus innerer Gemeinschaft mit ihm, müßte den Sündern die Kraft kommen, die Macht jenes dem Gesetze widerstrebenden Sündenhanqes zu überwinden. Mit Recht aber haben namentlich Luther und Melancthon darauf aufmerksam gemacht, daß die Sünder, so weit sie nur das fordernde und richtende Gesetz sich gegenüber sehen, unter jenen Schrecken des Gewissens eben auch nicht dazu kommen, sich Hilfe suchend an Gott zu wenden, vielmehr vor seinem Angesicht überhaupt zurückscheuen.

Es würde sich hiemit anders verhalten, wenn, wie dieß Schenkel ²⁾ beifällig als Zwingli's Auffassung vorträgt, für uns schon in dem Gebote, Gott zu lieben, auch das Zeugniß gegeben wäre, daß er uns zuerst liebe. Und wir selbst haben ja bereits bemerkt, wie auch die Gestalt der Forderung, welche Gottes Wille für uns annehme, den Menschen auf die herablassende Liebe Gottes, welche ihm persönliche Selbständigkeit gegeben, hinweise. Allein die Forderung für sich genügt doch keineswegs, um einen Menschen zur

¹⁾ Vgl. Galat. 3, 23; Röm. 7, 7 ff. 5, 20. 8, 20.

²⁾ Wesen des Protestantismus, 2. Aufl., S. 168.

Erkenntniß und zum Genuß dieser Liebe zu bringen. Und für den Sünder muß vollends der Hinweis, welchen auch sie auf die göttliche Liebe gibt, ganz verschwinden gegenüber von ihrem richtenden Zeugniß über die Versäumniß und Verleugnung der pflichtmäßigen Liebe zu Gott, welche er im Gebrauch seiner Selbständigkeit sich zu Schulden kommen läßt. Meint man aber mit dem Zeugniß von Gottes Liebe zu uns nicht ein Zeugniß, das schon aus der Forderung an sich für den Menschen sich ergebe, sondern eine zur Forderung hinzutretende oder ihr bereits vorangehende ausdrückliche Kundgebung und Darbietung der herablassenden, mittheilenden, vergebenden und erlösenden Liebe Gottes, so fällt diese Kundgebung eben nicht mehr mit unter den Begriff und Gesichtspunkt des Gesetzes und des *usus legis* in dem bestimmten Sinn, in welchem wir hier von demselben zu reden haben; sie ist vielmehr wesentlich Sache des Evangeliums oder derjenigen göttlichen Offenbarung, welche nicht von unserer Seite Leistungen der That und Gesinnung fordert, sondern uns offenbart, was Gott selbst in seiner Liebe für uns thue und thun wolle. Beides wollen bekanntlich die deutschen Reformatoren und desgleichen Calvin gerade von vorn herein scharf auseinander halten. Und so gewiß es überhaupt auseinander zu halten ist, so gewiß muß dieß namentlich bei der Frage darnach geschehen, wie viel der Brauch des Gesetzes an und für sich wirken könne. Daß aber Beides so auseinander gehalten werde, wird nicht bloß durch das Wesen der Sache für die wissenschaftliche Untersuchung erfordert, sondern es ist auch im praktischen Interesse, welches für jene evangelischen Lehrer im Vordergrunde stand, sehr wichtig. Eine ganz andere Frage ist, ob und wie weit das, was so an sich zu sondern ist, auch in der Wirklichkeit je ganz getrennt von einander auftrete und wirke. Eben auf diese Frage wird bei einer Kritik der reformatorischen Lehre vom Gesetz speciell das Augenmerk zu richten sein. Wir werden gleich im Nachfolgenden schon bei der Betrachtung der menschlichen Zustände, wie sie abgesehen von der Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn sich darstellen, uns darauf hingeführt finden.

Blicken wir zurück auf jene Wirksamkeit, beziehungsweise Wirkungslosigkeit, welche wir im Einverständnis mit dem Apostel Paulus dem Gesetze gegenüber von der in der unerlösten Menschheit waltenden Sünde beigelegt haben, und betrachten wir zugleich den Zustand dieser Menschheit im Ganzen, wie er in der Erfahrung vorliegt und auch durchs Wort der Schrift bestätigt wird: so möchte nun doch die

Eintwendung sich erheben, ob denn wirklich im sittlichen Leben der Menschheit, ehe sie das Heil in Christo sich angeeignet habe, überhaupt nichts Anderes als jener Widerstreit der fleischlichen Gesinnung gegen das Gesetz, ein zwar fortgesetztes, jedoch den bösen praktischen Trieben gegenüber unmächtiges Zeugniß des Gewissens für das Gesetz, endlich jene durch Gesetz und Gewissen hervorgerufene Erkenntniß der Sünde zu finden sei. Wir haben doch schon oben bei noch unerlösten Sündern auch bessere praktische Regungen zugelassen, welche gemäß den im Gewissen sich kundgebenden Forderungen noch gegen jene Macht der Sünde und des Fleisches ankämpfen, wenn auch die Kraft zu einem wahrhaften Siege durchweg fehlt, das Ergebnis der Kämpfe vielmehr immer wieder eine Gefangennahme unter der Sünde Gesetz ist. Müssen wir nicht noch mehr zugeben? Mag auch die Grundrichtung der durch Christus noch nicht erlösten Persönlichkeit immer eine selbstische, fleischliche bleiben, mag auch da, wo es um eine gründliche Entscheidung zwischen diesem Hange und zwischen wahrhafter Hingabe an Gott und Gottes Willen sich handelt, jenes Resultat immer neu mit einer innern Nothwendigkeit sich wiederholen, mag daher auch der Gesamtcharakter der Persönlichkeit immer nur ein sündhafter heißen können: es können dennoch auch jene besseren Regungen noch zu einem gewissen Ausdrucke kommen, noch gewisse Werke und Früchte hervorbringen; Erfüllung einzelner Gesetzesforderungen findet auch bei Unerlösten statt, wie der Apostel Röm. 2, 14 ff. unleugbar anerkennt. Auch die Freude an dem Gesetze selbst, von welcher Paulus Röm. 7, 22 redet, ist nicht erst eine Frucht des Geistes der Erlösung und Wiedergeburt, der vielmehr in jenem Abschnitt von Paulus noch gar nicht mit in Betracht gezogen wird, sondern sie regt sich nach Paulus in demjenigen „inwendigen Menschen“, der auch unter der Herrschaft der Sünde noch Bestand behält, und wir finden Beispiele dafür nicht bloß in edlen Gebilden heidnischer Dichtung, sondern auch im wirklichen Leben und Verhalten alter und neuer Heiden¹⁾. — Vielleicht verweisen uns diejenigen, welche im natürlichen Menschen noch ganz Anderes und Besseres als

¹⁾ Man vergleiche, was in dieser Beziehung z. B. auch Euthardt in seiner „Lehre vom freien Willen“ zugesteht, so sehr er mit der lutherischen Orthodoxy im Einklang zu bleiben bemüht ist und obgleich er mit ihr jenen Abschnitt in Röm. 7 nicht auf Zustände des unwiedergeborenen Menschen bezogen haben will; s. besonders S. 454 f. (S. 455: „Es ist Gottes Wille, dem der sittlich Strebende zu entsprechen sucht, weil es Gottes Wille ist“ u. f. w.).

jenen Widerstreit gegen das Gesetz finden wollen, auch auf jene freudigen Zeugnisse alttestamentlicher Männer über das Gesetz Gottes, wonach es die Seelen erquickt und seine Rede köstlicher denn Gold und süßer denn Honig ist. Hat nicht also bei ihnen auch das Gesetz selbst andere Wirkungen als jene gezeigt, welche wir ihm der Sündhaftigkeit des unerlösten Menschen gegenüber beigelegt haben? — Andere Beispiele, und zwar in beträchtlicher Menge, möchte man endlich aus der Mitte der Christenheit beibringen, die Beispiele solcher Personen nämlich, welche, obgleich in der Christenheit stehend, vom Geiste der Gnade und des Glaubens keineswegs durchdrungen erscheinen und selber ihr sittliches Leben keineswegs auf die Gnade Gottes in Christo zurückführen, vielmehr nur aus ihren eigenen sittlichen Kräften und dem rechten Gebrauche derselben herleiten wollen und bei welchen wir doch noch viel mehr als bei den vorhin erwähnten Heiden zugeben müssen, daß sie mit einem sittlichen Ernste, der manchen sogenannten Wiedergeborenen tief zu beschämen geeignet ist, des Gesetzes Werke thun und am Gesetz eine Freude haben.

Es wird jedoch auf eine genauere Betrachtung jenes sittlichen Lebens und Verhaltens ankommen, — zunächst des Lebens und Verhaltens derjenigen, welche noch gar nicht in das Gebiet der besondern alt- oder neutestamentlichen göttlichen Oekonomie hereingezogen sind. Und zwar ist diejenige Frage, um welche es in unserem Zusammenhang wesentlich sich handelt, nicht die, wie weit und ob überhaupt die Leistungen jener Menschen bei aller Anerkennung für die sittlichen Regungen und Strebungen in ihnen schon gut genannt werden dürfen. In dieser Beziehung müßte erst genauer untersucht werden, wie weit da, wo bei ihnen das Gesetz eine gewisse Erfüllung und willige Zustimmung findet, selbstische, sündhafte Triebe und Motive einerseits zur äußern Leistung helfend mitwirken, indem sie von dem durchs Gesetz geforderten Werke zugleich auch sich selbst eine Befriedigung versprechen, andererseits die besten Regungen doch nur zu einem sehr getrübbten und gestörten Ausdrucke kommen lassen. Es wäre ferner vor Allem daran zu erinnern, daß auch neben jenen relativ besten einzelnen Regungen und Leistungen doch der Grundcharakter der Gesinnung ein selbstischer, sündhafter bleiben kann, und wäre zuzusehen, ob da, wo einmal principielle Verleugnung der Selbstsucht und Weltliebe schlechthin gefordert wird, jene Regungen irgend die Kraft hiezu in sich tragen. Gewiß müßten wir hiebei immer darauf zurückkommen, daß trotz aller jener Regungen doch

ohne die Kraft der Gnade und den Geist der Wiedergeburt ein seinem innersten Grunde nach gutes oder dem Gesetze Gottes entsprechendes Verhalten den Menschen nicht möglich sei. Hier jedoch haben wir es, wie gesagt, nicht sowohl mit diesen Fragen zu thun, als vielmehr mit der Frage, ob denn, so viel wir auch Gutes in jenen Regungen und Leistungen anerkennen möchten, das Bewußtsein vom Gesetze und die Verkündigung des Gesetzes selbst es sei, worauf wir dieselben zurückführen dürfen, und ob durch ein Treiben des Gesetzes vollends jenes übermächtige Böse irgend besiegt werden könnte. So weit nun aber im Menschen noch eine gewisse innere Zustimmung zum Gesetze und ein demgemäßes Verhalten statthat, werden wir finden, daß eine solche Zustimmung dem Gesetze vom Gewissen und Herzen, das von der Predigt des Gesetzes getroffen ist, schon vermöge einer ihm noch vorhandenen innern Disposition oder eines in ihm noch verborgen wirkenden höheren Zuges entgegengebracht wird. Die Verkündigung des Gesetzes hilft hier nur dazu, das innerlich Vorhandene in Bewegung und zum Bewußtsein zu bringen. Man kann nicht sagen, daß das Gesetz selbst auch innere Kraft gebe oder wenigstens die Kräfte mehre. So weit dagegen das Gesetz in seinen concreten Forderungen mit den bestimmten Ansprüchen und Antrieben jenes sündhaften Grundhanges zusammentrifft, wird sich immer jene von Paulus geschilderte Erfahrung wiederholen; das Gesetz wird Erkenntniß der Sünde bringen, wird auch durch seine Schrecken die Ausbrüche böser Lust theilweis eindämmen, wird aber keineswegs diese selbst innerlich überwinden, vielmehr selbst andererseits sie reizen und in ihrer Entfaltung weiter treiben. Und zu dem kommt nun noch das in der Betrachtung des unerlösten Menschen meist zu wenig beachtete, in der That aber für unsere Frage höchst wichtige Moment, daß dem natürlichen Menschen mit seiner Sünde und mit den in ihm noch vorhandenen sittlichen Anlagen gar nicht bloß ein Gesetz als Offenbarung eines höchsten Wesens gegenübersteht, sondern daß ihm auch fort und fort noch Offenbarungen göttlicher Güte zutheil werden, ja daß auch den Schrecken des richtenden Gesetzes für ihn doch noch Erfahrungen einer göttlichen Langmuth zur Seite gehen, unter denen für ihn noch ein Hoffen auf Versöhnung und sehnüchziges Streben nach ihr möglich bleibt, obgleich er anders als in Christus der wahren, vergebenden Gottesliebe nimmer zu genießen oder auch nur die Idee derselben zu gewinnen vermag. Erst durch diese Seite der allgemeinen göttlichen Offenbarungen und nicht etwa schon durch das

fordernde Gesetz ist auch jener Fortbestand der sittlich-religiösen Anlagen und Bewegungen überhaupt und eine immer neue Erregung, ja auch relative Kräftigung derselben möglich; nur wo wir namentlich auch Eindrücke dieser Art in den Herzen der Heiden und in ihren Religionen noch wirken sehen, werden wir auch eine gewisse tief innerliche Wärme sittlichen Strebens oder eines Strebens nach gewissenhafter Erfüllung des Willens der Gottheit bei ihnen noch wahrnehmen, — keineswegs da, wo ihnen die Götter wesentlich nur wie gebietende, drohende, strafende Mächte erscheinen. Je mehr aber bei unerlösten Menschen, die in dieser Hinsicht höher stehen, das fordernde und richtende Gesetz mit seinem Gegensatz gegen ihre eigenen Sündentriebe ins Bewußtsein tritt, desto mehr entschwinden ihnen wieder jene erwärmenden, belebenden Eindrücke und desto weniger können sie gerade jetzt zu einer Erfüllung jenes Gesetzes sich befähigt fühlen. So wenig ist mit denjenigen sittlichen Regungen und Zuständen, die wir allerdings außerhalb des Gebietes des Heiles und der Heilsverkündigung noch anerkennen, auch das gegeben, daß je die Verkündigung und das Innwerden des Gesetzes selbst auch eine Kraft wider die Sünde oder eine sittliche Neubelebung mit sich brächte.

Noch viel weniger dürfen jene alttestamentlichen Frommen mit ihrem Preise des Gesetzes so angesehen werden, als ob sie eben nur das Gesetz sich, ihrem natürlichen Willen und ihrer Sünde gegenüber gehabt hätten und nun das Gesetz von sich aus so schöne Erfolge bei ihnen gehabt hätte. Dem Gesetz überhaupt geht ja dort voran die Offenbarung der Gnade, mit welcher Gott sein Volk erwählt, zu sich gerufen, errettet hat, welche von Geschlecht zu Geschlecht vor allem Anderen wieder in Erinnerung gerufen werden sollte und welche immer neu dem Volk und seinen echten Gliedern sich zu erfahren gab. Mit dem Zeugniß des Gesetzes wider die Sünder verband sich die durch die Gnade gegebene Aussicht auf Vergeltung für die sich Befehlenden, mit der fortschreitenden Vertiefung der Gesetzesoffenbarung und mit den fortschreitenden großen Gerichten Gottes über sein Volk die Ankündigung der zukünftigen großen Heilthaten des die Schuld tilgenden, den Geist des Lebens ausgießenden Gottes. Schon hier sind es göttliche Gnadenthaten, Verheißungen und Darbietungen, wodurch die Bekehrung und Herzenserneuerung, so weit sie im alten Bunde möglich ist, zu Stande kommt. Und das durch solche Einwirkungen und nicht durch bloße Gesetz bekehrte Herz ist es, welches dann am Gesetz jene Freude hat und es

zu erfüllen sich beeifert. Diese Auffassung des sittlichen Lebens alttestamentlicher Frommen hat ihre Bestätigung in dem, was Paulus Röm. 4 über den schon einem Abraham eigenen rechtfertigenden Glauben und über eine schon im A. Testament bezeugte Sündenvergebung ausspricht. Keineswegs freilich dürfen wir mit ihr so weit gehen, wie die älteren Theologen, welche dem Glauben solcher Frommen an das künftige neutestamentliche Heil schon die vollen Kräfte dieses Heiles zufließen ließen. Die sittliche Kraft und Freudigkeit, die bei ihnen sich kund gibt, ist nicht die der neutestamentlichen Versöhnung, Gotteskindschaft, Wiedergeburt, so wenig als in der Gnadenoffenbarung, welche ihnen zutheil ward, Christus selbst und sein Heilswerk schon, wie jene Theologen meinten, ausgeprägt war. Was sie aber wirklich schon von solcher Kraft und Freudigkeit besaßen, das darf, wie gesagt, nicht aus der Offenbarung des Gesetzes für sich, sondern erst aus der auch ihnen schon zutheil gewordenen Gnadenoffenbarung hergeleitet werden.

Was endlich die vorhin erwähnten sittlich strebsamen und doch nicht entschieden zum Evangelium sich bekennenden Christen betrifft, so reichen ja die erwärmenden und belebenden Einflüsse und Eindrücke der durch den Heiland geoffenbarten Gottesliebe viel weiter, als so Viele, die daran mit Theil haben, es bekennen und sich bewußt sind. Sie wirken auch ganz besonders schon in demjenigen Lebensalter und von demjenigen Lebensalter aus, in welchem überhaupt die tiefsten Wurzeln guter und böser Gesinnung — oft still und verborgen — sich zu bilden pflegen, wenn auch der herangewachsene stolze Mann dessen, was er dort empfangen hat, wenig mehr gedenken mag. Und je mehr die Sittlichkeit solcher Christen nicht bloß einen stolzen Schwung, sondern wahre innere Wärme und die charakteristischen Merkmale einer wahrhaft gottgemäßen Gesinnung, nämlich die echte Demuth und die herablassende Liebe gegen den Nächsten, zeigt, um so gewisser dürfen wir überall auf jene Einflüsse zurückschließen.

So kann denn das Gesetz, wie Paulus sagt, nicht lebendig machen. Es ist und bleibt für die noch unerlösten Sünder, indem es ihrer fleischlichen Grundrichtung gegenübertritt, ein starrer Buchstabe, an dem diese sich zwar stoßen muß, durch den sie aber nicht in geistliche Gesinnung kann umgewandelt werden. Ja, es ist mit seinem Offenbarmachen der Sünde und mit seinen Richtersprüchen über sie für diesen Sünder ein Wort des Todes. Eben in der

Beziehung zu dem noch unerlösten sündhaften Menschen als solchem faßt Paulus das Gesetz auf, wenn er dergleichen Aussprüche über dasselbe thut, — in der Beziehung zu dem Menschen, welcher, mit der wahren Heilsgnade noch unbekannt, sein Verhältniß zu Gott wesentlich eben durchs Gesetz bestimmt sieht, durch des Gesetzes Forderungen zu eigenen Leistungen sich getrieben findet und vermöge des ihm selbst inwohnenden Widerspruchs gegen das Gesetz dem Gericht, der Unseligkeit, dem Tode sich verfallen fühlt. Das war ja auch trotz jener dem neuen Bunde schon vorangegangenen Kundgebungen der Gnade doch der herrschende Zustand, in welchem die große Menge der Israeliten sich befand, unter welchem auch Paulus vor seiner Bekehrung seufzte. Und auch bei jenen Männern des alten Bundes, welche schon wirklich an diese Kundgebungen sich hielten, waren dieselben noch nicht mächtig genug, um sie aus dem Ringen mit der Sünde, vermöge deren auch sie immer wieder jenen Stecken und Fluch des Gesetzes empfinden mußten, zur Freiheit der wiedergeborenen Gotteskinder zu erheben. — Zugleich bemerken wir, daß Paulus das Wort „νόμος“ ohne weiteren Beisatz speciell eben auf diejenige Gestalt des geoffenbarten fordernden Willens Gottes anzuwenden pflegt, welche dieser für die Unerlösten angenommen hat und annehmen mußte: auf das Ganze der göttlichen Forderungen, wie es als unbeugsame, ihnen zwar innerlich sich bezeugende, aber ihrem eigenen Trieb und Willen fremdartige Macht in starrer Objectivität für sie und wider sie gesetzt ist. In anderem als in diesem bei ihm gewöhnlichen Sinne gebraucht er das Wort nicht bloß da, wo er von einem die Christen innerlich treibenden Gesetze des Geistes, sondern auch da, wo es von einem gebietenden Gesetze Christi redet, und ferner da, wo er die den Glauben fordernde, dabei aber schon kräftige Heilsdarbietungen voraussetzende Norm der göttlichen Heilsordnung selbst auch als Gesetz bezeichnet ¹⁾. Hiernach werden wir verstehen, was er vom Verhältniß der Genossen des neuen Bundes zum Gesetze, von einem Nicht-unter-dem-Gesetze-Sein derselben oder einem Nichtgesetztssein des Gesetzes für sie und doch zugleich von einem Gesetze für sie sagt.

Mit dem hier Vorgetragenen haben wir auch das Wesentliche der lutherischen Lehre von Brauch und Wirkung des Gesetzes bei Sündern, mit welcher die calvinisch-reformirte harmonirt, ausgespro-

¹⁾ Galat. 6, 2; 1. Kor. 9, 21; Röm. 3, 27.

chen und für richtig anerkannt. — Wenn Zwingli ¹⁾ das Gesetz selbst eine gute, Freuden erregende Botschaft von Gott und der göttlichen Liebe nennt, so hat er hiemit nicht eine wahrere, höhere Auffassung vom Gesetz errungen, vermöge deren diesem nun auch eine höhere Wirksamkeit auf die Sünder als die bisher charakterisirte beizulegen wäre, sondern er ist in dieser Hinsicht auf einem vorreformatorischen Standpunkte zurückgeblieben; er versäumt damit, wie wir schon oben bemerkten, jene Unterscheidung zwischen dem Gesetz in dem bestimmten, hier anzuwendenden Sinne und zwischen dem eigentlichen Evangelium, welche nicht bloß in dogmatischer und ethischer Beziehung sehr wichtig, sondern auch im Wesen der Sache selbst und in den erfahrungsmäßigen Wirkungen beider klar begründet ist. Wenn er auch von der Offenbarung des Gesetzes als des fordernden Gotteswillens sagt, die Frommen müssen sich ja doch gewiß über diese Offenbarung des göttlichen Willens freuen und diese müsse daher eine gute Botschaft heißen, so ist dieß mit Bezug auf die Frommen ganz richtig und die Gesetzesbotschaft bleibt auch den Sündern gegenüber eine in sich gute und dem besten Endzweck dienende, es ist aber damit keineswegs dieß gesagt oder gezeigt, daß den Sünder das Gesetz für sich gut machen, ihm Freude zu seinen Anforderungen einflößen oder seinem fleischlichen Charakter gegenüber andere als die bisher besprochenen Wirkungen erzielen könne. — Von Rahnis' Vorwurf gegen die Reformatoren, daß sie zwischen der Substanz und zwischen der kategorischen Form des Gesetzes nicht genug unterschieden haben, ist schon im Eingang dieser Abhandlung geredet worden. Bei den Fragen, auf welche die von Rahnis im Auge gehaltenen Ausführungen der Reformatoren sich bezogen und welche mit den gegenwärtig von uns erörterten Fragen eins sind, handelte es sich eigens um das, was das Gesetz eben in dieser seiner kategorischen Form ausrichte, und die Reformatoren zeigen auch ein ganz klares Bewußtsein davon, daß sie eben hiemit es zu thun haben und daß die Fragen über die Substanz des Gesetzes hiemit nicht zu vermengen seien. Rahnis meint ferner ²⁾: nach der Lehre Luther's und der Concordienformel sei es nicht das Gesetz, sondern der heilige Geist, welcher Buße erzeuge, und das Gesetz sei nur das Werkzeug, dessen sich der heilige Geist dazu bediene, mit dieser untergeordneten Bestimmung wolle aber die reformatorische Lehre nicht stimmen, daß das

¹⁾ Vgl. auch bei Frank, Theol. d. Concordienformel, 2, 312.

²⁾ A. a. O. S. 527.

Gesetz ein wesentlicher Bestandtheil des Wortes Gottes, der geoffenbarte Wille Gottes sei; denn sei das Gesetz Wort Gottes, so sei es auch nicht bloßer Buchstabe, sondern Geist und Leben. Findet nun Rahnis schon in jener werkzeuglichen Bedeutung überhaupt, die dem Gesetz gegeben werde, einen Widerspruch, so müßte er wohl die gleiche Einwendung auch gegen die reformatorische Lehre von dem den Glauben und das Leben wirkenden Evangelium erheben; denn nach ihr ist es ja der heilige Geist, der auch dieß wirkt, und die objective Heilsverkündigung ist ihm Werkzeug hiefür, wie ihm das Gesetz Werkzeug für Erweckung von Gewissensschrecken und Zerknirschung ist. Wir kämen hiemit auf Fragen über das Verhältniß des Geistes zum Mittel des Wortes überhaupt, welchen wir hier nicht weiter nachzugehen haben, auf welche übrigens auch die antinomistischen Streitigkeiten, aus deren Veranlassung Rahnis jene Bemerkungen macht, sich gar nicht bezogen. Sollte aber etwa darin der Widerspruch gefunden werden, daß, während auch das Gesetz Wort Gottes und darum Geist und Leben sei, doch dem Gesetz bei seiner Verkündigung an die Sünder keine belebende Wirkung beigelegt werde, so wäre zu erwidern, daß damit auch hier dem Gesetz nicht ein innerlich lebendiger Charakter, sondern nur eine solche lebendige Wirksamkeit abgesprochen werde, durch welche es auch selbst Leben und Geist den Sündern mittheilte. Die ihm selbst zukommende lebendige Energie zeigt das göttliche Gesetzeswort dennoch, und zwar auch nach lutherischer Lehre, gerade auch hier, — nämlich hier eben im Aufdecken, Strafen, Richten der Sünde. Und auch nicht ohne den heiligen Geist erfolgt nach Luther ¹⁾ dieses Strafen der Sünde durchs Gesetz, wie denn dieß durch Gottes Finger geschrieben und wie jede Wahrheit vom heiligen Geiste sei; nur gehe hiemit keineswegs der heilige Geist schon als Macht neuen, beseligenden Lebens in die Sünder ein.

Mit besserem Rechte kann man gegen Luther's Auffassung des Gesetzes einwenden: bei ihr werde, wie wir auch bei der Concordienformel bemerkt haben, der wichtige Unterschied zwischen einem fordernden Gesetz überhaupt, dergleichen auch abgesehen von der Sünde für den Menschen statthaben müßte, und zwischen jener Gestalt des Treibers und Stockmeisters, welche es für den Sünder annehme,

¹⁾ Vgl. meine „Theologie Luther's“, Bd. 2, S. 500, dazu besonders Luth. disputatio secunda contra antinomus, thes. 37. 38. Luth. opera var. arg. Francof. 1867, vol. IV, p. 429.

übersehen; die Sache stelle sich dann so dar, als ob eine Offenbarung Gottes in fordernden Geboten nicht bloß für den Menschen ohne die Sünde unnöthig gewesen, sondern auch dem Wesen Gottes an sich oder seinem eigentlichen Charakter nicht gemäß wäre; ja es wolle gar in manchen Reden Luther's, besonders im großen Commentar zum Galaterbriefe scheinen, wie wenn das Gesetz vielmehr mit Sünde und Satan selber auf Eine Linie gestellt als wirklich noch aus Gott hergeleitet werden sollte, so gewiß auch Luther's wahre Meinung immer nur die war, daß dasselbe — nur eben erst um der Sünde willen und zugleich als ein jenem Verkläger der Menschheit dienendes Mittel — von Gott ausgegangen sei ¹⁾. Einen anderen Mangel sehen wir bei Luther darin, daß er, wenn er vom Stande der Menschheit abgesehen von der christlichen Heilsoffenbarung und hiemit von ihrem Stand unter dem Gesetze handelt, jene Wirkungen, welche doch auch dort schon der liebende Gott durch die Rundgebungen seiner Güte und Langmuth ausübt, nicht zu beachten pflegt und daher auch jene relative freudige Zustimmung zum Gesetze in Nichtwiedergeborenen nicht verständlich macht, noch überhaupt anerkennt. In Anerkennung derjenigen Freude am Gesetze dagegen, welche bei jenen echten Frommen des Alten Testaments sich zeigt, geht er zu weit, indem er, wie oben bemerkt wurde, schon einen wahrhaft neutestamentlichen Geist der Wiedergeburt als Grund dafür in ihnen annimmt. In dieser Hinsicht wie überhaupt in Betreff der reformatorischen Auffassung vom Alten und Neuen Testament und vom Leben unter dem alten und neuen Bunde sagen wir mit Kahnis ²⁾, daß es den Reformatoren am Verständniß der fortschreitenden Heilsoffenbarung fehle, während übrigens in demjenigen Zusammenhang, in welchem Kahnis diese Bemerkung macht, nämlich beim Urtheil über den Streit mit Agricola, dieselbe unklar erscheint.

Bei dem, was wir hier über das Gesetz mit Bezug auf die unerlöste Menschheit auszusprechen hatten, können wir endlich auch auf das, was in unserer früheren Abhandlung über das Wesen eines Gesetzes überhaupt gesagt worden ist, uns zurückbeziehen. Man kann, wie dort bemerkt wurde ³⁾, streng genommen überhaupt nie sagen, daß, wo Etwas einem Gesetze gemäß geschehe, es auch durch

¹⁾ Vgl. auch D. Hupfeld, *legis notio apud Lutherum etc.*, Halis Sax. MDCCCLXIV.

²⁾ A. a. O. S. 527 f.

³⁾ Jahrb. Bd. 13, S. 445.

das Gesetz selbst gewirkt werde, sondern zu Wirkungen, welche gesetzmäßig erfolgen, gehören Kräfte, welche den Dingen, Individuen und Subjecten inhäriren und welche nun eben den Gesetzen gemäß wirken, oder für deren aus dem innern Wesen der Dinge und ihren Grundverhältnissen hervorgehende Wirksamkeit das Gesetz der Ausdruck ist. Bei den willenlosen Dingen erfolgt diese Wirksamkeit mit innerer Nothwendigkeit; bei den sittlichen Persönlichkeiten ist sie durch die Selbstentscheidung bedingt, womit der Mensch auf das, was seinem wahren Wesen und seiner Grundbeziehung zu Gott und den Mitgeschöpfen entspricht und was seiner Selbstbestimmung als Gebot gegenübersteht, auch wirklich eingeht, die ihm inwohnenden Kräfte gebrauchend. Dem unerlösten Menschen aber fehlt es nun eben an der Kraft, welche für eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes die Voraussetzung bilden muß. Wir müssen sie in der ursprünglichen Wesensausstattung des Menschen mitgesetzt denken; sie mangelt ihm aber bei seiner nunmehrigen sündhaften Beschaffenheit, vermöge deren er auch seinem eigenen wahren und im Gesetzesbewußtsein immer noch sich bezeugenden Wesen nicht mehr gemäß ist. Es fehlt ihm auch die Fähigkeit, von sich aus den kräftigen sittlichen Geist, der dem im Gesetz Ausgedrückten gemäß seiner eigenen Natur nachstrebt, sich neu zu eigen zu machen. Da kann auch kein Vorhalt des Gesetzes, das ein Leben in solchem Geist und ein daraus hervorgehendes Thun fordert, für sich diese Kraft und Fähigkeit ihm bringen. Nicht durch bloße Forderung, sondern durch Darbietung und Mittheilung von oben muß ihm der gute, kräftige sittliche Lebensgeist und auch die Möglichkeit, ihn selbst sich anzueignen, zutheil werden. Das ist nicht Sache des *usus legis*, sondern Sache des Evangeliums.

3) Der Brauch des Gesetzes bei der Bekehrung und Wiedergeburt oder bei der Herstellung des neuen sittlichen Lebens;
der *Antinomismus Agricola's*.

Des Gesetzes Erfüllung ist die Liebe. Im Gebote der Gottes- und Nächstenliebe faßt nicht bloß das Neue Testament, sondern auch eine richtig verfahrenende wissenschaftliche theologische und philosophische Ethik alle Forderungen des Sittengesetzes als in ihrem Kern und Princip zusammen. Wiederum macht der selbstsüchtige Mangel an Liebe und Gegensatz gegen die Liebe das Wesen der durch die Erlösung zu überwindenden Sünde aus. Eben die Liebe aber wird nie durch die sittliche Forderung für sich, so gewichtig diese auftreten mag, in den kalten Herzen erweckt oder gepflanzt, die

Selbstsucht nie durch das Gesetz für sich gebrochen und entwurzelt werden.

Das Erwachen der Liebe ruht, auch ganz abgesehen von dem Sündenstand, aus welchem wir jetzt zu ihr bekehrt werden sollen, auf Voraussetzungen, in deren Ermangelung kein Gebot der Liebe Erfolg haben kann und an welchen es nun eben im Sündenstande fehlt. Sie ruht, während sie Sache der Gesinnung, Willensrichtung, Selbstbestimmung ist, doch immer auf einem Bestimmte sein und Sichbestimmtfühlen, bei welchem seiner Natur nach nicht davon die Rede sein kann, daß es durch das erst an die eigene Selbstbestimmung sich richtende Gesetz hervorgebracht werden sollte. Wir dürfen zwar nicht sie selbst ein Gefühl nennen, so wie etwa Wuttke (christl. Sittenlehre, S. 93) sie zunächst als Gefühl der Lust, nämlich als ein aus dem Bewußtsein des Einklangs eines Object's mit der Wirklichkeit des Subject's entspringendes Lustgefühl definirt und nachher erst das Verlangen, diesen Einklang zu bewahren, mit zu ihrem Wesen gerechnet hat; sondern ihrem Wesen nach existirt sie eben erst in der praktischen Richtung selbst, die bei jener Definition nur wie ein secundäres Moment in ihr erscheint. Aber allerdings gehört zu ihr als Voraussetzung der praktischen Gesinnung oder Willensrichtung, welche ihr eigentliches Wesen ausmacht, ein Gefühl der von Wuttke gemeinten Art. Die Liebe ruht auf dem Gefühl oder unmittelbaren Innerwerden und Innegewordensein einer inneren, schon gesetzten, realen Verbindung, Zusammengehörigkeit, Gemeinschaft mit demjenigen, welchem wir, durch dieses Gefühl angeregt, zu liebender Mittheilung uns zuwenden. Unmittelbar gegeben ist ferner mit diesem Gefühl auch schon ein innerer Zug oder ein unwillkürliches Verlangen, eine Gemeinschaft mit dem Objecte, zu welchem wir bereits in jener innern Beziehung uns fühlen, nun auch im eigenen praktischen Verhalten und Wirken einzugehen, den Einklang mit ihm, wie Wuttke sagt, zu bewahren und zu vollenden. Wir haben hiemit, wie Rothe sagt, eine unmittelbar in den Trieb übergehende Empfindung oder einen Affect, und wiederum geht dieser Trieb unmittelbar in die Empfindung über, er ist ein Verlangen ¹⁾. Wahre sittliche Liebe ist auch dieses Verlangen für sich noch nicht, sofern wir darin noch nicht selbst uns bestimmen, noch nicht mit sittlicher Gesinnung und Willensrichtung jenem Zuge folgen. Aber als nothwendige Voraus-

¹⁾ Rothe, Ethik, 2. Aufl., Bd. 1, S. 520.

setzung gehört zu der sittlichen Liebe, welche erst in einer solchen steten Willensrichtung wirklich da ist, eben auch schon der unwillkürliche Zug. Die sittliche Liebe selbst sodann hat statt, wenn der Mensch jene Einigung mit dem Objecte, zu welchem er sich hingezogen fühlt, mit persönlicher Selbstbestimmung erstrebt und verfolgt, jenen Zug also zu seiner eigenen Willensrichtung und freien That macht, und zwar nicht (wofür namentlich die Wuttke'sche Definition Raum läßt) um deswillen, weil er von der Bewahrung seines Einklangs mit dem Object sich selber Lust und Genuß versprechen darf, sondern einfach darum, weil er dieses liebende Verhalten für gut erkennt oder zu dieser Selbstbestimmung durch Gott selbst oder vermöge der durch Gott für ihn gesetzten Beziehungen sich bestimmt weiß, und mit der uneigennützigen Absicht, in jener Einigung sein Eigenes dem Anderen hinzugeben und mitzutheilen, woraus dann freilich für ihn, der hierin zugleich mit seinem eigenen wahren Wesen, seinem tiefsten Lebensgrund und dem höchsten in ihm liegenden Lebenstrieb in Harmonie bleibt, auch die wahrhafte eigene Lebensförderung und Befestigung von selbst resultiren muß. Wir bemerken zugleich, daß eben hiernach Gegenstand wahrer Liebe für uns nur Persönlichkeiten sein können, weil nur mit ihnen wahre persönliche Gemeinschaft ihrer Natur nach stattfinden kann, nur ihnen gegenüber jene persönliche Hingabe ohne ein Wegwerfen der eigenen Persönlichkeit und ihres Werthes möglich ist.

Eben an jenen Voraussetzungen der Liebe also fehlt es dem natürlichen, sündhaften, des christlichen Heiles noch nicht genießenden Menschen. — Im Verhältniß der Menschen zu einander regen sich zwar auch dann, wenn das Herz von Gott ab der Welt zugekehrt und in Selbstsucht befangen ist, noch mächtige Triebe, welche den Einen zum Andern ziehen, damit sie in Gemeinschaft und Mittheilung sich gegenseitig ergänzen und ihr Wohlsein fördern. Die natürliche Zusammengehörigkeit gibt sich innerhalb engerer und weiterer Kreise in natürlichen, sinnlich-pathologischen Regungen und Trieben kund. An solche natürliche sinnliche Eindrücke und Empfindungen schließen sich auch die Anforderungen wahrer sittlicher Liebe, die dem Gewissen sich noch bezeugen, an. Wo noch ein Keim von Liebe im menschlichen Herzen ist, muß derselbe wenigstens dem Mitmenschen gegenüber sich kundgeben, den man sieht und der schon in seiner sinnlichen Gegenwart eine lebendige Mahnung zur Liebe gegen ihn auch für den sinnlichsten Menschen ist (vergleiche hiezu auch das Wort

1. Joh. 4, 20). Aber alle die Regungen des ursprünglichen, wahre Liebe fordernden sittlichen Grundtriebes bleiben dann auch noch getrübt durch die einer natürlichen Neigung, welche in der Gemeinschaft und Mittheilung doch wesentlich nur das Ihrige, ihre eigene Befriedigung sucht. Jener wird in seiner Reinheit nicht mehr Gegenstand der Empfindung und des sittlichen Bewußtseins. Ueberdies geht jenem Zuge zur Gemeinschaft immer das Gefühl der Beschränkung durch Andere, wogegen die Selbstsucht sich auflehnt und woraus sie immer neue Anregung empfängt, zur Seite. Vollends erhebt sich diese da, wo das Gebot reiner Liebe direct die Selbstverleugnung fordert.

Für die Liebe zu Gott gibt es solche sinnliche Anregungen überhaupt nicht. Dem geistigen Zuge aber, der die nach seinem Bilde geschaffenen Geister zum Vater der Geister ziehen sollte, stehen die in den sündigen Menschen übermächtigen weltlichen, sinnlichen Triebe entgegen, welche die Seele in ihr Gebiet herniederziehen und darin gebannt halten. So weit er doch, unterstützt durch die auch dem Sünder noch dargebotenen Erfahrungen göttlicher Güte, sich geltend macht, vermag er trotz aller Eindrücke solcher Güte der selbstsüchtigen Gesinnung nicht obzusiegen, welche, während sie vielleicht die Gebote der Menschenliebe noch nach ihrem Sinn auslegen und so mit ihnen sich vereinbaren mag, in der Forderung der unbedingten Liebe zu Gott den directen, schlechthinigen Gegensatz gegen sich selbst erkennt, abweist und bekämpft. Endlich — was für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Erwachens wahrer Liebe zu Gott das Wichtigste ist — jene Eindrücke selbst, welche der ewig liebende Gott auch da noch durch die Gaben seiner Güte und die Erweisungen seiner Langmuth anregt, verschwinden dem Sünder vor dem schreckhaften Gefühl und Gedanken des göttlichen Zornes, welchem er in seinem Gewissen sich unversöhnt gegenüber gestellt findet und welchem er nur um so mehr sich verfallen fühlt, je mehr die unerfüllte, allzeit übertretene Forderung, Gott zu lieben, ihm unabweisbar zum Bewußtsein kommt. Eben vermöge dieses Verhältnisses des Sünders zum zürnenden, richtenden, verdamnenden Gotte fehlt hier die erste Voraussetzung, welche für das Erwachen der Liebe zu Gott erforderlich wäre. Und erst aus der Liebe zu dem Gotte, welcher selbst die Liebe ist und durch welchen und in welchem wir mit den anderen, nach seinem Bilde geschaffenen und von ihm geliebten Menschen uns schon vor allem unserem eigenen Willen verbunden wissen, kann auch die wahre Liebe zu diesen Mitmenschen fließen. Ohne die bezeichneten Voraussetzungen

vermag die erhabenste Gesetzesforderung Nichts auszurichten. Und sie selber und die mit ihnen gegebenen unwillkürlichen Gefühle, Triebe, Affecte werden durch keine an uns ergehende Forderung hervor= gebracht.

Von seinem philosophischen Standpunkt aus sagt Kant über die Liebe, sie könne nicht geboten werden. Sie könne als Neigung nicht Gegenstand eines Gebotes sein. Sie sei Sache der Empfindung, nicht des Willens; man könne nicht lieben, weil man wolle, und noch weniger, weil man solle. Anders aber verhalte es sich mit dem Wohlwollen als einem Thun oder mit dem Wohlthun aus Pflicht, selbst auch gegen die Neigung ¹⁾. Wir können nun dem nicht bestimmen, daß nicht auch diejenige Neigung, ja auch diejenige Empfindung, welche zur sittlichen Liebe gehört, doch in gewissem Sinne mit unter das Gebot und unter den Begriff der Pflicht falle. Sie fällt darunter, sofern die Entwicklung, Entfaltung und Herrschaft jener der sittlichen Liebe schon vorausgesetzten unmittelbaren Erregungen und Bewegungen im Subjecte wesentlich durch die auf sie eingehende sittliche Selbstbestimmung vermittelt und durch unsittliche Selbstbestimmung und Willensrichtung gehemmt und unmöglich gemacht wird. Ja, die Zeugnisse des Gewissens, auf welche wir schon früher mit Bezug auf den Ursprung der jetzt uns angeborenen Sündhaftigkeit verwiesen haben ²⁾, versichern uns, daß auch schon diejenige Schwäche und Unmacht jener innern Regungen, welche im Sündenstande von Anfang an, noch vor aller persönlichen Selbstbestimmung, uns anhaftet, nach der ursprünglichen Ordnung Gottes und ursprünglichen Bestimmung und Ausstattung des Menschen nicht sein sollte und daß schon sie für sich, wenn nicht Erlösung gestiftet wäre, von der beseligenden Gemeinschaft mit dem heilig liebenden Gott uns trennen müßte. Vergeblich aber, ja widersinnig wäre es, jene Regungen durch Gebote hervorrufen oder steigern zu wollen. Und wir müssen nur noch mehr als Kant sagen: wo jene Voraussetzungen des eigenen sittlichen Wollens fehlen, da läßt auch das sittliche Wollen und Thun, das Wohlwollen und Wohlthun, sich nicht befehlen, das heißt, sich nicht durch Gebote herstellen; sondern wo ein wohlthätiges Handeln und Streben sich uns darstellt, da wird dasselbe entweder der erfordernten wahren innern Hingabe und Wärme der

¹⁾ Kant's Werke, Leipzig 1838, Bd. 4, S. 17, Bd. 5, S. 228.

²⁾ Jahrb. Bd. 13, S. 457 f.

Gefinnung ganz ermangeln, oder es wird doch auf gewissen noch vorhandenen Regungen der bezeichneten Art ruhen, ob auch der Wohlwollende selber rein nur durchs Pflichtgebot im Sinne Kant's bestimmt zu sein meinen mag und bestimmt sein will. Zur Erzeugung echter, reiner Liebe aber, wie sie das Gesetz des liebenden Gottes fordert, reichen, wie gesagt, diejenigen Regungen, welche auch in den Unerlösten noch vorhanden sind, nicht hin. Indem sie dennoch vom Gesetz auch hier gefordert wird, gilt dem gegenüber nicht die bekannte Voraussetzung Kant's, daß wir, wenn wir sollen, auch können müssen, sondern vielmehr die thatächliche Erfahrung, daß wir sollen, aber trotz des Sollens und des Gesetzes nicht können.

Da tritt Gottes Liebesoffenbarung und Liebesmittheilung in dem Versöhner und Heiland Jesus Christus ein. Gott selbst setzt uns vor Allem durch Sühne und Vergebung der Sünde und Schuld, die uns vor ihm zurückschrecken ließ, in das neue Verhältniß zu sich, welches dem vorhin charakterisirten entgegengesetzt ist und mit welchem Grundlage, Trieb, Kraft für unsere eigene Liebe gesetzt wird. Unwillkürlich weckt in dem von Gott sich fern fühlenden, von Gewissensnoth gepeinigten Herzen die unendliche Liebe, die zu ihm sich herabläßt, einen innern Zug neuer Art zu ihr selber hin. Es ist ein Zug, der zunächst das heilsbedürftige Herz zu wirklichem Greifen nach der Liebe und Liebesgabe in gläubigem Vertrauen, zum Anklammern an sie in fester Zuversicht, zur unbedingten Hingabe an sie unter Verzicht auf allen eigenen Anspruch führen möchte. Er kann nur in demjenigen Herzen wirklich hiezu führen und gedeihen, das nun auch in Selbstbestimmung hiezu sich bringen läßt oder auf diesen Weg des Heiles eingeht. Eine solche Selbstbestimmung aber ist für den Menschen jetzt möglich in Kraft eben dieses Zuges oder dieser Liebesindrücke und Liebeswirkungen, die er zunächst unwillkürlich hat erfahren dürfen. Und je mehr er so ihnen sich ergibt, desto voller und reicher entfalten sich in ihm die Wirkungen und Regungen der Gottesliebe, die gleichsam selber in seinem Herzen ausgegossen ist (Röm. 5, 7), und geben in innigen, lebenskräftigen Antrieben der eigenen Liebe zu Gott und zu den Kindern Gottes und zu allen Objecten der göttlichen Liebe sich kund. Ja nicht bloß vereinzelte Kräfte, sondern ein lebendiges Ganzes göttlichen Wesens wird mit ihnen dem Menschen zutheil; sie ergießen sich in ihn, wie der Apostel sagt, durch den heiligen Geist, welcher selbst über ihn

ausgegossen wird und selbst in ihm Wohnung macht. Das ist die von Gott geschenkte und gewirkte Voraussetzung fürs eigene Lieben der Erlösten und Wiedergeborenen oder dafür, daß sie dem Gebote der Liebe nachkommen, das ohne jene Voraussetzung sich keine Wirklichkeit zu geben vermag. Man fürchte nicht, daß wir, indem wir so eine für uns unwillkürliche Wirkung von oben zur Grundlage fürs wahre sittliche Leben machen, den sittlichen Proceß, wie man sich auszudrücken pflegt, in einen magischen verwandeln. Das, daß der sittliche Proceß ohne derartige Voraussetzungen mit einem reinen Sichselbstbestimmen des Subjects anheben müßte, gehört eben nicht zum Wesen menschlicher Sittlichkeit, widerspricht vielmehr diesem Wesen überhaupt, auch ganz abgesehen von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung. Hinsichtlich derjenigen unwillkürlichen Regungen ferner, welche der gläubigen Selbstbestimmung des Menschen zu Gott hin schon vorangehen müssen, vergleiche man auch die psychologisch = ethische Genesis des Vertrauens von Menschen zu Menschen; unser sittliches Vertrauen zu einem Anderen, unser vertrauensvolles Anschließen an ihn ist wesentlich Sache der Selbstbestimmung, und doch müssen wir durch Eindrücke, welche wir von jenem schon unwillkürlich empfangen haben, uns dazu bestimmt fühlen und dazu bestimmen lassen.

Dargeboten aber wird uns jene göttliche Liebe im Evangelium, sofern dieses im engeren Sinne des Wortes Heilsbotschaft ist. Durch die Predigt des Evangeliums sind jene Wirkungen vermittelt, wird jener Geist in uns lebendig. Wir sprechen mit Augustin: *da quod jubes et jube quod vis*. Das aber eben macht Begriff und Wesen des Evangeliums aus, daß Gott darin gibt. Daß die Forderungen, welche das Gesetz ausmachen, positiven Erfolg haben, wird erst vermöge dieser Gabe möglich und der Geist, der durchs Evangelium in uns lebendig wird, treibt von selbst der Erfüllung der Forderungen zu und bewegt sich in den ihm innerlich harmonischen, seinem eigenen Wesen entsprechenden Normen des Gesetzes.

Ist nun aber nicht doch diejenige innere Umwandlung, welche wir so eben auf die Wirksamkeit des Evangeliums oder des heiligen Geistes durchs Evangelium zurückgeführt haben, zugleich durch Brauch und Predigt des Gesetzes oder durch den ernstlichen, eindringlichen Vorhalt göttlicher Forderungen bedingt?

Man könnte hier zunächst fragen, ob nicht gerade jener Glaube selbst zugleich eine Sache des Gesetzes, die Wirkung einer Gesetzes-

predigt sei. Paulus, der große Apostel der Glaubensgerechtigkeit, redet bekanntlich Röm. 3, 27 von einem Gesetze des Glaubens, durch welches das Rühmen ausgeschlossen sei, und eben dieß, daß auch das Glaubensgesetz ein Gesetz sei, hat er wohl auch in V. 31 im Auge, wo er sich dagegen verwahrt, daß die Bedeutung, welche er dem Glauben beilege, ein Gesetzesabthun sei, und vielmehr erklärt, er richte Gesetz auf. Ganz unbefugt ist jedenfalls bei V. 27 die Deutung von Harleß ¹⁾, wonach der Apostel dort nicht den Glauben forderndes, sondern dem Glauben innewohnendes Gesetz meinte. Der Genitiv „des Glaubens“ muß nothwendig analog dem Genitiv im gegenüberstehenden, analogen Worte „Gesetz der Werke“ verstanden werden. Gott handelt nach Paulus überall, auch in seiner Heilswirtschaft, nach fester Norm, an welche zugleich er selbst als der Gerechte in seinem Verhalten zu den Menschen sich hält. Hier nun ist es eine Norm, nach welcher zum Behuf des Eintritts ins rechte Verhältniß zu Gott und in den Heilsstand Alles am Glauben liegt, nicht an Leistung eigener Werke, wie sie das Gesetz vorschreibt; darum ist das Rühmen hier ausgeschlossen; Gott selbst will es, indem er diese Norm aufstellt, durch sie ausgeschlossen haben. Und eben auch diese Norm tritt an den Menschen als Forderung heran. Eben das Glauben fordert sie vom Menschen. So nennt ja der nämliche Apostel den Glauben ausdrücklich auch Glaubensgehorsam, das Nichtglauben Ungehorsam. Daß wir glauben an den Namen des Sohnes Gottes, stellt Johannes (1 Joh. 3, 23) als Gebot geradezu neben das Gebot der Liebe. Unsere Reformatoren pflegten auch vom ersten Gebote des Dekalogs nicht bloß zu sagen, daß es den Unglauben strafe ²⁾, sondern zugleich, daß es positiv den Glauben fordere. Nicht anders kann es ja auch bei jener Entstehung des Glaubens, von welcher vorhin die Rede war, sich verhalten. Es gehört dazu Selbstbestimmung auf Grund und in Kraft dessen, was von oben her in uns gewirkt ist, — ein Raumgeben den Eindrücken der Liebe und Gnade, — ein Ergreifen dessen, was uns ergriffen hat, — ein wirkliches Verzichten auf eigenen Werth und Verdienst oder auf eine Eigengerechtigkeit, deren Nichtigkeit schon im Stande der Sünde gefühlt und nun vollends gegenüber von der in Christus dargebotenen wahren Gottesgerechtigkeit offenbar werden

¹⁾ Ethik, S. 126.

²⁾ Frank, Theol. d. Concordienformel, Bd. 2, S. 295.

muß. Und es ist für uns eben hiemit auch die Möglichkeit einer anderen Selbstbestimmung, eines Abweises der Liebesdarbietungen und schon empfangenen Gnadeneindrücke vermöge beharrlicher hochmüthiger Selbstsucht, einer Nichtunterwerfung unter die Gottesgerechtigkeit (Röm. 10, 3) möglich. Dem gegenüber ist mit jenem Zuge der Liebe nothwendig auch die Forderung verbunden, von ihm sich selbst bestimmen zu lassen und selbst ihm gemäß sich zu bestimmen. Wenn die Concordienformel ¹⁾ von einem Befehle, an Christum zu glauben, redet, so ist hiegegen die Frage Frank's ²⁾ keineswegs zutreffend, ob denn das ein Befehlen sei, wenn Gottes Liebe einem armen Sünder zu groß werde, so daß er mit dem Ruf: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben“, auf die Kniee niederfalle. Wäre der Glaube, wie es hiernach scheinen müßte, einfach nur die Wirkung jenes überwältigenden Eindruckes der Liebe, dann wäre auch die Aussage von einem „Gebote“ des Glaubens und der Zuruf „glaube“ (Ap. = Geich. 16, 31) widersinnig. Es war vielmehr eben auch für jenen armen Sünder in dem von Frank angezogenen Schriftabschnitt (Mark. 9, 24) erforderlich und sittliche Forderung, das natürlich stolze und zugleich schwache Herz an jene Macht der Liebe und der Gotteskraft Jesu zu ergeben. Das ist freilich keine Forderung nach der Art von Gesetzesforderungen, welche eigene Leistungen fordern, und zwar ohne daß die Kraft von oben für sie da wäre. Aber eine Forderung ist sie dennoch und wir brauchen uns nicht dagegen zu sträuben, hier wie sonst den Ausdruck einer ans sittliche Subject gerichteten Forderung einen Befehl zu nennen. Wenn sodann die Concordienformel sagt, das Evangelium sei es, welches an Christum zu glauben befehle, so werden wir dem gegenüber noch weiter gehen und sagen: sofern sittliches „Gesetz“ nach dem allgemeinen Begriff des Wortes nicht bloß da ist, wo Forderungen der vorhin bezeichneten Art sind, sondern überhaupt, wo Sittliches gefordert wird, hat das Evangelium selbst unmittelbar und unabtrennbar Gesetz bei sich, ohne doch seinem engsten Sinne nach, wonach es eben Gnadenbotschaft für sich ist, mit der in ihm ergehenden Forderung identificirt werden zu dürfen. Beides ist in Einem gesetzt gemäß dem, daß der liebende Gott in seiner Liebeswirkung und Liebesmittheilung den Menschen immer zugleich als sittliche, wollende Persönlichkeit behandelt, und

¹⁾ Sol. Declar. V, §. 13.

²⁾ A. a. O. S. 296.

gerade auch dieß ist ja Sache seiner Liebe und insofern, wie wir schon früher bemerkten, auch eben das, daß er seinen Willen nicht als einen mit Nothwendigkeit bestimmenden Willen, sondern zugleich als Forderung ihm vorhält. Auch der ganze heilige Ernst der göttlichen Forderungen oder des göttlichen Gesetzes liegt mit in jenem Gebote des Glaubens, sowie die göttliche Liebe selbst immer eine heilige ist und den Menschen nach ihren heiligen und gerechten Normen behandeln will. Gerade im Werden des Glaubens, in welchem zuerst die Einigung Gottes mit der sittlichen Persönlichkeit sich vollziehen muß, muß auch am unmittelbarsten und innigsten jenes Zusammensein von göttlichem Geben und Fordern, von Evangelium und von Gesetz in jenem allgemeinen Sinne des Wortes erscheinen.

Aber eine sittliche Forderung einziger Art ist nach all dem Gesagten diejenige, von der wir hier geredet haben. Es ist keine Forderung von Werken, die der Mensch zu vollbringen hätte, oder gar von Leistungen, die ein Verdienst vor Gott ansprechen dürften; vielmehr den Verzicht auf jedes Verdienst und das Bekenntniß, noch nichts Gutes wirken zu können, erfordert sie. Der Glaube, den sie fordert, ist auch von der Liebe, in welcher die Gemeinschaft des Christen mit seinem Gott ihr sittliches Leben haben soll, noch wohl zu unterscheiden. In ihm werden wir erst durch die Gnade zu dieser Gemeinschaft gebracht; vermöge seiner kommt erst der Geist der Liebe in die Herzen zu wohnen; erst das im Glauben durch Gottes Geist neu gewordene Herz kann sich selbst seinem Gott in Liebe schenken. Kommen wir endlich auf unsere Frage zurück, ob eine Gesetzespredigt den Glauben wirke, so muß dieß nun eben auch in Betreff der von uns anerkannten Forderung des Glaubens verneint werden. Indem beim vergebenden, schenkenden Gnadenworte zugleich sie mit ihrem heiligen Ernst uns vorgehalten wird, mahnt sie uns wohl an unsere Verantwortlichkeit bei unserem Verhalten unter den Wirkungen des Gnadenwortes; sie tritt strafend denjenigen Regungen des alten Menschen entgegen, die der Kraft der göttlichen Liebe sich noch widersetzen möchten, und kann insofern auch mit derjenigen strafenden Thätigkeit des göttlichen Gesetzes überhaupt zusammengestellt werden, die, wie wir sogleich weiter erörtern werden, dem Ante des Evangeliums vorangeht; sie geht ermunternd dem schon begonnenen, wachsenden Glauben zur Seite, und wir können insofern von ihr aus zu derjenigen Stellung übergehen, welche dann das Gesetz überhaupt zu den schon Wiedergeborenen als solchen einnimmt. Nicht aber ist

darum der Glaube ihre eigene Wirkung. Ehe sie überhaupt erfolgreich an uns herantreten kann, müssen ja schon jene ersten Wirkungen der Gnade, welche des Glaubens Voraussetzung, Grund und Quelle bilden, durchs reine Evangelium erfolgt sein; wir müssen ergriffen sein (Phil. 3, 12), ehe wir der Forderung gemäß ergreifen; wir müssen den Zug Gottes zu Gott hin in uns erfahren haben (Joh. 6, 44), ehe das Gotteswerk des Glaubens als ein Werk oder sittlicher Act nach Gottes Sinn und Willen (Joh. 6, 29), für uns möglich ist. Und im Werden des Glaubens selbst sind dann eben jene Wirkungen das positiv Wirksame, indem die Selbstbestimmung, zu der wir nun in Kraft derselben uns aufgefordert finden, wesentlich eben ein Bestimmwerden durch jene Wirkungen ist und bleibt.

Den Glauben also dürfen wir, wenn er gleich Gegenstand sittlicher Forderung ist, doch nicht als eine Wirkung der Gesetzespredigt oder als Ergebnis des usus legis bezeichnen; die beseligende Heilsbotschaft ist es, wodurch Gott mit seines Geistes Kraft ihn weckt und wirkt. Muß nun aber nicht doch dieser Entstehung des Glaubens eine andere innere Bewegung im sittlichen Subject als seine Vorbedingung und Vorbereitung vorangehen, und zwar eine Bewegung, welche Gott eben durch die Eindrücke seines dem Subjecte vorgehaltenen Gesetzes wirken will? Wir haben, ehe wir das im Evangelium geoffenbarte Heil betrachteten, von den erschütternden Wirkungen des fordernden, richtenden, strafenden Gesetzes auf die Gewissen der des Heiles noch nicht theilhaftig gewordenen Sünder geredet. Werden nicht, auch nachdem die volle Heils Offenbarung des neuen Bundes erschienen ist, doch bei den einzelnen Subjecten noch gleichartige Erfahrungen des göttlichen Gesetzes und Rechtes eintreten und jenen beseligenden Wirkungen des Evangeliums vorangehen müssen, um eben für sie die Herzen zuzubereiten? Ist dieß aber der Fall, dann müssen wir solche Erfahrungen auch fort und fort eben aus der Predigt des Gesetzes oder dem usus legis ableiten, d. h. aus der göttlichen Offenbarung, sofern sie noch nicht gibt, sonderu heilig fordert. Auch nachdem das Evangelium erschienen ist und obgleich nicht durchs Gesetz, sondern erst durchs Evangelium der rechtfertigende Glaube entsteht und der heilige Geist in die Herzen zu wohnen kommt, muß dann also doch das Gesetz noch vor dem Evangelium wirken.

So verhält es sich in der That nach der bekannten lutherischen Lehre von der Buße. Indem unter der Buße im wei-

teren Sinn auch der Glaube mitbeseelt wird, wird diesem, wie wir's z. B. im Augsburger Bekenntniß finden, als erster Theil der Buße die *contritio*, Zerknirschung, vorangestellt, und zwar wird diese bezeichnet als „*terrores incussi conscientiae agnito peccato*“. Diese Sünden-erkenntniß aber und diese Gewissensschrecken sollen eben durch die Gesetzespredigt erweckt werden. In dem sächsischen Visitatorenunter-richt, welcher den Anlaß zum ersten Streit mit Agricola über das Gesetz gegeben hatte, wird ein „gemeiner“ Glaube anerkannt, der nicht erst auf diese Zerknirschung oder die Buße (im engeren Sinn des Wortes) folge, sondern zu welchem auch diese Buße und das Gesetz selbst gehören; denn man müsse ja zuvor gläuben, daß Gott sei, der da dräue, gebiete u. s. w.; das ist aber nach der Erklärung der Reformatoren keineswegs schon derjenige Glaube, von welchem allein auch wir hier handeln, nämlich noch nicht derjenige, „der da gerecht macht und Sünden vertilget“ ¹⁾. So lehrt denn die Concor-dienformel, daß auch noch unter dem neuen Bunde durch die Predigt des Gesetzes und desselben Dräuung die Herzen der unbußfertigen Menschen geschreckt und zur Buße gebracht werden sollen, aber nicht um darin zu verzagen, sondern um dann durch die Predigt des heiligen Evangelii getröstet und gestärkt zu werden ²⁾.

Entgegen steht die Theorie des Agricola, welche noch in der neueren und neuesten Zeit verschiedenartig aufgefaßt und beurtheilt worden ist. Kurz faßt sie sich zusammen in seiner These: *poenitentia docenda est non ex decalogo aut ulla lege Mosi, sed ex violatione filii per evangelium* ³⁾. Durch sie erhalten eben auch jene beiden Momente des durchs Evangelium allein oder durch Gesetz oder Evangelium zu wirkenden inneren Processes oder der Buße im weiteren Sinne des Wortes, nämlich jene Zerknirschung und jener Glaube, eine andere Stellung zu einander.

Wir müssen vor Allem den wirklichen Inhalt und Sinn dieser Lehre uns vergegenwärtigen.

„Antinomismus“ sie zu nennen, ist zum mindesten mißverständ-lich ⁴⁾; sie ist keineswegs mit dem, was man sonst so nennt, und mit Verleugnungen und Mißachtungen des Sittengesetzes, welche

¹⁾ Luther's Werke, Erl. A., Bd. 23, S. 13.

²⁾ Sol. declar. V, §. 24 seq.

³⁾ Lutheri opera var. argum. 1867, vol. IV, p. 420.

⁴⁾ Vgl. auch Nitsch, die Gesamturtheile des Antinomismus, in den Theol. Stud. u. Kritik. 1846, S. 8.

gerade auch in der Reformationsperiode bei anderen Richtungen uns begegnen, identisch. Die Substanz des Sittengesetzes oder der Inhalt der göttlichen Willensforderungen sollte auch nach Agricola vollkommen anerkannt und im menschlichen Willen und Verhalten zur Verwirklichung gebracht werden; eben kraft des Evangeliums aber, nicht durch die Gesetzespredigt sollte dieß geschehen.

Andererseits darf man nicht meinen, Agricola habe seine Polemik gegen das Gesetz gemäß jener Theses nur gegen eine solche Gesetzespredigt richten wollen, welche eigens das mosaische Gesetz vorträge oder den mosaischen Dekalog wenigstens so, wie dieß Luther im Katechismus that, der christlichen Verkündigung der göttlichen Gebote zu Grunde legte. Sein Widerspruch traf auch ein Gesetz, das man im Unterschiede vom Evangelium dem Worte des Neuen Testaments entnehmen und dessen Verkündigung zum Behuf einer den Wirkungen des Evangeliums vorangehenden Sündenerkenntniß und Zerknirschung man für nothwendig erklären möchte. Der Brauch eines jeden solchen Gesetzes wird im neuen Bund durch seine Sätze ausgeschlossen; denn, wie er mit Berufung auf die auch von Luther bezeugte evangelische Lehre sagt: der heilige Geist ist vorzeiten und wird für und für gegeben und die Leute werden gerechtfertigt ohne Gesetz allein durch das Evangelium; und, wie er zugleich sagt: jeglich Ding, ohne welches der Geist gegeben und die Menschen gerechtfertigt werden, das ist auch nicht zu lehren noth, weder zum Anfang, noch zum Mittel, noch zu Ende der Rechtfertigung ¹⁾. Der zweite Satz trifft wie der erste den Brauch des Gesetzes überhaupt, nicht bloß einen an beschränkte alttestamentliche Formen sich bindenden Brauch. So protestirt dann Agricola allgemein gegen die Lehre, *evangelium non praedicandum esse, nisi animis prius quassatis et contritis per legem*. Rein durchs Evangelium soll der ganze innere Vorgang im Subject, durch welchen die Rechtfertigung bedingt ist, hervorgerufen werden.

Hiebei, d. h. eben indem er so allein des Evangeliums gebrauchen will, redet nun doch auch Agricola noch von einer Offenbarung des göttlichen Zornes und von einem Erschrecken der Herzen. Ihm gehört das eben mit zu jenem Evangelium oder zur Heilsbotschaft des neuen Bundes und zu ihrer Wirkung. Das Eine Evangelium lehrt nach ihm, wie er in Röm. 1, 17 zusammen mit B. 18 ausgesprochen findet, zugleich die aus Glauben kommende Gottesgerechtigkeit

¹⁾ Luth. opp. I. c. p. 420 seq.

und die Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel. Er will, daß auch im neuen Bunde die Sünden gestraft werden, nur nicht durch das Gesetz, welches ohne den heiligen Geist und zur Verdammniß strafe, sondern durch das nicht bloß verdamnende, sondern zugleich rettende Evangelium in Kraft des heiligen Geistes nach Joh. 16, 8. Er will nach Philipp. 2, 12 eine in Furcht und Zittern bestehende Buße, nur nicht eine, welche aus dem Gesetz, sondern eine, welche aus dem Gedächtniß Christi hervorgehe. Sie soll, wie wir schon gehört haben, *ex violatione filii per evangelium* gelehrt werden. Indem nämlich das Evangelium den Gottessohn und Heiland predigt, straft es nach Agricola zugleich die Welt, „daß kein größere Sünde sei, denn an Christum nicht glauben, gibt in der Strafe das Licht ins Herz, daraus wächst Erkenntniß ihres Schadens, das ist büßen.“ So ist über Paulus auf dem Wege nach Damask durch das *verbum fidei*, nämlich durch jenes Wort Christi: „Warum verfolgst du mich?“ eine *revelatio* vom Himmel her ergangen, dergleichen das Gesetz ihm nicht zeigen konnte, nämlich die Offenbarung von Christo und von der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, darum auch der heilige Geist den Saul straft, daß Gott zürnen wolle über ihn, wo er nicht von den Sünden ablasse und zu dieser Gerechtigkeit sich begebe. Ebenso ist nach Agricola mit der neuen göttlichen Heimsuchung in der Reformation wieder die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit kund geworden und zugleich die Offenbarung des Zornes Gottes — nämlich „über die, die der offenbarten Gerechtigkeit Gottes widerstrebeten und lästerten“. Weiter gehört zu jener *violatio filii*, daß man nicht ums Himmelreiches willen auch überhaupt Alles läßt, was man lassen soll, und thut, was man thun soll. Die Hauptsünde aber, die durchs Evangelium gestraft wird, ist immer die, daß man jener Heilsoffenbarung oder Gotte selbst, seiner Gnade und Hilfe nicht glaubt: „Gott kann nicht leiden, daß — — Jemand an ihm verzagen sollte; — Gott will mit höllischem Feuer strafen Alle, die ihre Eltern nicht in Ehren halten, morden, ehebrechen u. s. w.; aber tausendmal mehr will er die strafen, welche ihn nicht für einen Gott halten; denn diese alle fallen in das *crimen laesae majestatis* und sündigen wider das erste und andere Gebot der ersten Tafel“ ¹⁾.

¹⁾ Luth. opp. I. c. Agricola's Summarien der Evangelien in Förstemann's „Neuem Urkundenbuch zur Geschichte der Reformation“, Bd., 1, S. 299 — 303. 305. 309 f.

So möchte man denn fragen: lehrt nicht doch Agricola dasselbe Zusammensein der Gewissensschrecken in „Furcht und Zittern“ und des beseligenden Glaubens bei der Rechtfertigung wie Luther und die Lutheraner? Lehrt er ferner nicht auch dieselbe Verbindung göttlicher Kundgebungen, welche jene Schrecken erwecken, und göttlicher Kundgebungen, durch welche der Glaube erweckt und aufgerichtet wird, nur mit der Eigenthümlichkeit, daß er die Kundgebungen der ersteren Art ausschließlich dem Worte des neuen Bundes, welches zugleich die volle Gnadenoffenbarung bringt, entnommen und daß er den Namen des Gesetzes nicht mehr auf sie angewandt haben will? Steht ja doch seiner These, daß man einer Lehre bedürfe, welche nicht bloß verdamme, sondern zugleich rette, in Luther's Antithesen und gesammter Lehrweise der Satz zur Seite, daß zum Gesetze, welches die Sünde strafe, die das Gewissen tröstende Verheißung kommen müsse ¹⁾. Und auch jene Eigenthümlichkeit scheint bei näherer Betrachtung zusammenzuschwinden. Das die Sünden strafende und hiedurch Buße wirkende Gotteswort finden auch Luther und die Lutheraner in demselben Neuen Testament, in welchem es nach Agricola an uns ergeht, nur daß sie auch diejenige gleichartige strafende Offenbarung Gottes, welche im Alten Testament und seinem Gesetze vorlag, für die Christen noch gelten lassen, übrigens hiebei im Sinne jenes neutestamentlichen Wortes deuten wollen, und daß sie jenes Wort, auch so weit es im Neuen Testament vorkommt, Gesetz nennen. Ja auch nach der lutherischen Lehre sollen gerade diejenigen Bestandtheile des neutestamentlichen Gotteswortes, welche den Grund und Mittelpunkt der Heilsverkündigung bilden, zugleich Strafwort gegen die Sünde sein und den Zorn Gottes gegen sie offenbaren: durch keine Gesetzespredigt können wir nach Luther gräulicher erschreckt werden, als wenn wir in der Marter des Gottessohnes den Zorn Gottes in der That und nicht in bloßen Worten des Gesetzes sehen ²⁾; Unglaube ferner, und zwar Unglaube gegenüber von der in Christus geoffenbarten, im Glauben zu erlangenden Gottesgerechtigkeit, ist gerade auch nach Luther Hauptsünde und wird vom Geiste gestraft. Nur will Luther, daß man hierin keine Aufhebung der Gesetzespredigt sehe, sondern vielmehr eben auch die Predigt vom Kreuze Christi nach jener Beziehung hin, sofern nämlich darin der Zorn Gottes und der Fluch des Gesetzes durch Christus verkündigt werde, mit

¹⁾ Luth. opp. I. c. p. 421. 424.

²⁾ Luth. Werke, Erl. Ausg., Bd. 32. S. 8.

unter den Begriff des Gesetzes stelle; denn, sagt Luther, *quidquid ostendit peccatum, iram seu mortem, id exercet officium legis, sive fiat in Veteri sive in Novo Testamento*; und die Concordienformel: *quidquid extat in sacris literis, quod peccata arguit, id revera ad legis concionem pertinet*¹⁾. Endlich geben auch Luther und die Lutheraner zu, daß in einen weiteren Begriff des Evangeliums jene Seiten und Bestandtheile des neutestamentlichen Wortes, welche unter den Begriff der Gesetzespredigt fallen, doch mit einzuschließen seien, und insbesondere theilt auch Luther jene (exegetisch gewiß unberechtigte) Verbindung von Röm. 1, 18 mit B. 17, wonach auch die Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel her durchs Evangelium geschehen soll²⁾. Andererseits ist uns bei Agricola bereits jener Satz begegnet, wonach die Sünde des Unglaubens, welche das Evangelium straft, eine Sünde wider das erste und andere Gebot des Dekaloges ist, also immer auch unter das Verdammungsurtheil des eigentlichen Gesetzes fällt. Reducirt sich hier nicht die Differenz darauf, wie weit man die Ausdrücke „Gesetz“ und „Evangelium“ anzuwenden habe, also am Ende auf einen Wortstreit?

Allein der Streit hatte noch tiefer greifende Momente und einen auch für uns wichtigen Inhalt. Es handelte sich weiter um die Frage, von welcherlei Wirkungen und Eindrücken der göttlichen Offenbarung der subjective Heilsproceß oder die fürs Heil erforderliche innere Umwandlung ausgehen müsse, — ob von den das Gewissen erschütternden, niederschmetternden, strafenden Rundgebungen Gottes, mag man sie nun Gesetzesworte oder Evangelium nennen, oder von den beseligenden Verkündigungen und Eindrücken der göttlichen Gnade und Liebe, wofür nach lutherischer Lehre (und ebenso auch nach calvinischer) der Begriff des eigentlichen Evangeliums vorbehalten werden soll.

Durchweg klar, scharf und consequent ist freilich Agricola in seinen hieher bezüglichen Auslassungen nicht. Indem er einmal sagt, das Evangelium offenbare erstlich die Sünde und ihre Ursache nach Joh. 16, 8 und strafe sie³⁾, könnte es scheinen, als ob auch für ihn jene Erschütterung der Gewissen durchs Strafwort das Erste im Heilsproceß wäre; nur beachten wir auch hier, daß er ein Strafen

¹⁾ Luth. opp. l. c. p. 428. Form. Conc. Epit. V, §. 4; vergl. ferner bei Luther a. a. O. S. 433: *Christus passim quoque per evangelium arguit, increpat, minatur, terret et similia legis officia exercet.*

²⁾ Luth. Werke 63, 127.

³⁾ Förstemann a. a. O. S. 305.

des Unglaubens gegen die schon durchs Evangelium geoffenbarte Gnade meint. Er stellt ferner auch einfach neben einander, was die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit und was die Offenbarung des Zornes wirke: wie man beim Hören der ersteren Lust dazu gewinne, gern mehr wissen möchte und nun Buße und Vergebung vor der Thüre sei und im Herzen gefühlt werde, und wie man beim Hören der Strafe zuerst Schrecken und herzliches Büßen im Herzen fühle und eines Besseren berichtet zu werden begehre und der Sündenvergebung nahe ¹⁾. Genauer jedoch bestimmt sich seine Auffassung dahin, daß wenigstens die ersten positiv anziehenden Eindrücke und Erfahrungen jener vergebenden Gnadenoffenbarung als solcher den Anfang machen und dann erst die reuige Zerknirschung folgen solle, wie denn auch Luther in seinem Handexemplar von Agricola's Summarien der Evangelien zu der bei Förstemann S. 299 mitgetheilten Stelle die Randbemerkung machte: *ergo poenitentia est post remissionem peccatorum*. Nur soll allerdings dann auch nach Agricola die volle Glaubenszuversicht erst auf diese Reue hin sich verwirklichen. Besonders eingehend führt so Agricola mit Berufung auf Tit. 2, 11 f. den inneren Hergang aus ²⁾. Wenn, sagt er, das Herz erstlich erfähret (denn dieß Erfahren und Gemahrwerden muß vorgehen und den ersten Stein legen), wie es Gott so freundlich mit uns meine, also daß er uns zeucht und lockt zu Christo, schenkt uns solche reiche Gnade, ehe wir's verdienen, so wirft sich das Herz herum, ergreift Gottes Gnade und Freundlichkeit, dankt ihm von Herzen, daß er sein so lange Zeit her so gnädiglich verschont hat, — hebet an, herzlich mit Schmerzen zu reuen über begangene Mißethat, will gern ablassen und ist ihm leid, daß es seinen Gräuel und Gotteslästerung zuvor nie erkannt hat, versagt also allem vorigen Wesen und Wandel; das ist *poenitentia*, Büßen, und der neuen Geburt erste Staffel, das rechte Hauchen des heiligen Geistes; darnach gewinnt es ein herzlich Vertrauen zu Gott, er werde ihm seine Thorheit zu gute halten und nicht verargen, dieweil er's nicht besser gewußt hat, wiewohl er sich sehr davor schämt, — nimmt ihm auch für, dieweil es ihm ist so wohl gegangen, nun nimmermehr zu sündigen, — — lernet also in Furcht und Zittern seine Seligkeit wirken,

¹⁾ Förstemann a. a. O. S. 301; vergl. auch die Zusammenstellung S. 299.

²⁾ Ebenda. S. 304; vollständig wiedergegeben bei Frank, Theol. d. Concordienformel, Bd. 2, S. 246 ff.

stärken und bewahren; die Wohlthat ist reich, — Erkenntniß derselben macht ein recht kindlich Scheuen, wie vor einem Vater, daß man ja den gnädigen Vater nicht wieder zu Zorn reize, auf daß er nicht alte und neue Schuld mit einander räche; das ist denn Vergebung der Sünden. Wir sehen, jene Reue, die „erste Staffel“, ruht doch selbst schon auf dem Erfahren und Ergreifen der göttlichen Freundlichkeit, während übrigens andererseits der Begriff der Vergebung erst so an den Schluß gestellt ist, daß der wirkliche Besitz derselben nicht bloß jenes erste Ergreifen, jene Reue und jenes weitere herzliche Vertrauen, sondern auch schon jenes „Stärken und Bewahren der Seligkeit“ zur Bedingung und Voraussetzung zu haben scheint. Solche Gewissensschrecken aber, welche jenem Ergreifen der Gnade schon vorangehen sollten, kennt Agricola im Proceß der Heilsaneignung nicht, und das eben ist es, worauf es bei unserer gegenwärtigen Erörterung des Gesetzes und Evangeliums ankommt. Hiegegen Luther: *spiritus primo arguit mundum de peccato* ¹⁾; und dieses Strafen ist nach Luther eben Sache des Gesetzes.

Gemäß dieser unserer geschichtlichen Auffassung vom Inhalt der Lehre Agricola's haben wir denn auch die Motive, welche ihr zu Grunde lagen, und ihren Anspruch auf Richtigkeit und Wahrheit zu würdigen.

Noch auf gar keine Entscheidung der Streitfragen führen uns Argumentationen Agricola's wie die, daß der Brauch des Gesetzes nicht nöthig sei, weil wir ohne Dazuthun des Gesetzes durch das Evangelium gerechtfertigt werden und den Geist empfangen. Das, worauf es ankommt, ist hier nicht scharf aufgefaßt. Auch Paulus, welcher die Rechtfertigung *χωρίς νόμου* lehrte, hat ja doch zugleich ausgesprochen, daß der Offenbarung der ohne Zuthun des Gesetzes dem Glauben zu schenkenden Gottesgerechtigkeit die große Gesetzesoffenbarung des alten Bundes als Vorbereitung vorangehen sollte, somit doch jene durch diese bedingt war. Es fragte sich, ob nicht Analoges auch jetzt noch für die einzelne Menschenseele erforderlich sei, sofern zwar ein einmal in ihr erweckter Glaube ans Evangelium die Gerechtigkeit und den Geist ohne Zuthun des Gesetzes erlange, die Erweckung dieses Glaubens aber durch ein Vorangehen solcher innerer Bewegungen, welche die Gesetzespredigt hervorrufe, bedingt sei. Ueber die Momente, welche so in der vorliegenden Streitfrage

¹⁾ Luth. opp. I. c. p. 426.

jedenfalls zu unterscheiden waren, zeigt sich bei Agricola keine Klarheit. — Ein ähnlicher Mangel an klarer Unterscheidung findet bei seiner Aussage statt, daß das Gesetz die Sünden strafe ohne den heiligen Geist. Dieß war ihm mit jener auch von Luther behaupteten Wahrheit gegeben, daß durchs Amt des Gesetzes der Geist noch nicht mitgetheilt werde. Die Frage aber war, ob nicht allerdings auch schon in der strafenden und verdamnenden Thätigkeit des Gesetzes (dieses νόμος πνευματικός, Röm. 7, 14) der heilige Gottesgeist wirke, von dieser seiner Wirksamkeit jedoch sein beseligendes Innewohnen in den vom Gesetz erschütterten und dann erst durchs Evangelium aufgerichteten und gläubig gewordenen Herzen sehr wohl zu unterscheiden sei. Wir haben schon früher Luther's Entgegnung gegen jene Aussage erwähnt: falsum est, quod sine spiritu sancto arguat lex peccatum, cum lex sit scripta digito Dei; et omnis veritas, ubique est, a spiritu Dei est ¹⁾.

Als inneres religiöses und dogmatisches Motiv nun waltete in Agricola's Lehrweise und Polemik offenbar ein an sich sehr anerkennenswerthes Interesse dafür ob, daß das Gotteswort des neuen Bundes in seiner Erhabenheit über alles Vorchristliche und daß dieses Wort und das ganze Wirken Gottes auf uns und in uns in seiner innigen, vollkommenen Einheit mit sich selbst gefaßt werde. Mit dieser Einheit schien ihm eine Gesetzesoffenbarung, welche verdammend wirke, neben der neutestamentlichen Gnadenoffenbarung sich nicht zu vertragen; pflegte ja doch auch Luther das strafende und verdamnende Wirken Gottes im Amte des Gesetzes ein alienum opus Dei zu nennen: was sollte dasselbe noch neben dem opus Dei proprium, dem Wirken der Gnade, nachdem dieses im neuen Bund so vollkommen sich geoffenbart hatte? Das Gesetz sollte demnach dahinten bleiben als etwas, das nur der vorchristlichen, alttestamentlichen Periode zugehörte. Desgleichen sollte beim subjectiven Proceß des Heiles die innigste Einheit von Buße und Glauben oder, wie Niksch es ausdrückt ²⁾, das Ineinander und Durcheinander beider behauptet werden. Eben von diesen Gesichtspunkten aus haben in neuerer Zeit die beiden bereits von uns citirten Abhandlungen von Niksch (Stud. u. Kritiken 1846, Deutsche Zeitschr. 1851) zu Gunsten Agricola's das Wort genommen.

¹⁾ Luth. opp. I. c. p. 429.

²⁾ Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. christl. Leben, 1851, S. 81.

Daß wir indessen auch mit diesen Gesichtspunkten, so lange sie in dieser allgemeinen Fassung geltend gemacht werden, zu einem entscheidenden Urtheil über die Streitfrage zwischen Agricola und Luther nicht gelangen können, geht schon aus dem, was oben in Betreff der Aussagen Agricola's über den Inhalt des Evangeliums und der Aussagen Luther's über Gesetz und Evangelium gezeigt worden ist, hervor; denn das Wesen der Differenz selbst, über welche geurtheilt werden soll, ist dabei noch nicht scharf aufgefaßt. Eine zweifache Seite nahm ja doch auch Agricola in demjenigen göttlichen Wirken an, welches nach ihm durch das Eine Evangelium vermittelt sein soll, — Offenbarung der Gottesgerechtigkeit und Offenbarung des Zornes. Wenn Nitzsch ¹⁾ bemerkt, jenem Ineinander von Gnade und Gerechtigkeit, Buße und Glauben, worauf es ankomme, entspreche in Bezug auf die wirkende Ursache nicht der unter eine abstracte Einheit: Wort Gottes, gebrachte Gegensatz von Gesetz und Evangelium, so ist hiegegen zu fragen, ob jene Einheit im lutherischen Begriff des Wortes Gottes wirklich nur eine so abstracte sei und ob Agricola mit derjenigen Einheit, unter welche er jene doppelte Offenbarung bringt, nämlich mit der Einheit: Evangelium, wirklich ein inneres Einssein besser nachgewiesen habe, als es bei jenem von Luther aufgestellten Gegensatz sich nachweisen lasse. Vor Allem müssen wir die Vorstellung fern halten, als ob, wenn man das Amt des Gesetzes für die christliche Buße geltend macht, ein dem Evangelium äußerliches Gesetz darunter zu verstehen oder wenigstens von Luther darunter verstanden worden sei, so wie Nitzsch von Agricola sagt, dieser habe die Bedürftigkeit des Evangeliums bestritten, von irgend einer ihm äußerlichen Gesetzes- oder Sittenlehre vorbereitet und ergänzt zu werden ²⁾. Das Gesetz, dessen wir zur Buße bedürfen, ist nach Luther der fordernde Gotteswille, wie derselbe eben von Christus, dem Heiland und Mittelpunkt der Heilsbotschaft, ausgelegt und dargelegt worden ist, dem sittlichen Wesen eben desjenigen Gottes, welcher das Heil stiftet und schenkt, entspricht und eben im Lichte des durch die Erlösung dargebotenen Geistes recht verstanden wird. Es ist das Gotteszeugniß, das, wie wir schon gesehen haben, nach Luther gerade auch vom Mittelpunkt des Heilswerkes, dem versöhnenden Tode Christi aus, zugleich strafend gegen die Sünde sich richtet. Es ist der Gotteswille,

¹⁾ A. a. O. S. 81 f.

²⁾ Stud. u. Krit. 1846, S. 8 f.

den Christus in sich selbst, in seiner gehorsamen Hingabe an den Vater und den Worten und Werken seiner Liebe zu uns zum vollkommenen Ausdruck brachte und dessen lebendige Darstellung gegenüber von unserem Willen und unserer Sünde eben wieder zu einer Offenbarung fordernden und strafenden Gesetzes werden muß. Die Frage bei Nitzsch ¹⁾, ob nicht der, welcher den schlechthin Gerechten in persönlicher Lebendigkeit anschauet, tiefer gedemüthigt werde, als wer nur den todtten Befehl sich gegenüberzustellen habe, kann und muß auch auf dem Luther'schen Standpunkt bejaht werden; sie entscheidet den Streit mit Agricola noch nicht. Daß ferner Gott so mit seinen Gesetzesforderungen die Sünder schreckt, straft und richtet, nennt Luther zwar ein *alienum opus Dei* und man könnte es widersinnig finden, daß Gott eines solchen ihm fremden Werkes bedürfe, um sein eigen Werk der Gnade durchführen zu können. Allein ein *opus alienum* für Gott ist es doch nach Luther nur, sofern es in abstracter Auffassung für sich betrachtet wird, während er es so, wie es in Wirklichkeit von Gott geübt wird, nämlich eben nicht für sich, sondern im Zusammenhang mit den höchsten Zwecken der Liebe, auf das Eine Wesen Gottes, aus welchem auch die Liebesthätigkeit fließt, zurückgeführt haben will. Und wir selbst hatten ja längst darauf hinzuweisen, wie dieselbe heilige Liebe Gottes, welche Persönlichkeiten setzt, es auch mit sich bringe, daß ihr heiliger Wille für sie zur Forderung werde. Es liegt nicht minder in dem durch Gottes Liebe gesetzten Verhältniß der Persönlichkeiten zu ihm und in der Würdigung der sittlichen Persönlichkeiten als solcher durch ihn, daß er je nach ihrem eigenen Verhalten ihnen sich mittheile oder gegen sie mit seiner heiligen Energie sich richte, daß er ihr gottwidriges Verhalten für sie zum Gericht ausschlagen, daß er seine heiligen Forderungen für die Sünder zu strafenden, verdammenden Zeugnissen werden lasse. Auf keinen Fall hat Agricola das den Zorn offenbarende und das die Glaubensgerechtigkeit offenbarende Thun Gottes mehr als Luther wahrhaft innerlich vermittelt.

Endlich hat ja doch auch Agricola im alttestamentlichen Gesetz eine positive göttliche Stiftung anerkannt: vertrug sich das gesetzliche Offenbaren und das evangelische Offenbaren Gottes in der zeitlichen Aufeinanderfolge beider mit einander, warum, möchte man fragen, nicht auch in zeitlichem Zusammenwirken? Daran darf sich der nicht bloß von Frank, sondern z. B. auch von Riedner ²⁾ gegen Agricola er-

¹⁾ Deutsche Zeitschr. S. 81.

²⁾ Geschichte der christlichen Kirche, 1846, S. 658.

hobene Vorwurf einer marcionitischen Richtung knüpfen, nur daß Agricola selbst die marcionitische Consequenz nicht gezogen hat. Ueberdies berief sich Luther gegen ihn darauf, daß ja doch jedenfalls Gott das den Herzen von ihm eingesenkte natürliche Gesetz mit seinen erschreckenden Zeugnissen auch im neuen Bunde fortbestehen und fortwirken lasse.

Was weiter noch die Erhabenheit des Neuen Testaments überhaupt über das Alte anbelangt, so vernehmen wir Nichts davon, daß Agricola die der reformatorischen Theologie gemeinsame, den geschichtlichen Fortschritt der Offenbarung verkennende Auffassung von der Einheit der auch schon im Alten Testament vorliegenden evangelischen Zeugnisse mit denen der neutestamentlichen Erfüllung irgend bestritten oder auf ein richtiges Maß zurückzuführen versucht hätte. Dann aber erhebt sich auch die Frage gegen ihn, warum die Verbindung eines solchen schon im Alten Testament geoffenbarten Evangeliums mit dem Gesetze dort zulässig gewesen sei, im Neuen Testament hingegen nicht mehr zulässig sein sollte. Wir bleiben auch hier bei Agricola in Unklarheiten. Ein klares Urtheil über die Streitfrage, welche uns beschäftigt, ist auch von hier aus noch nicht möglich.

Wir können unser Urtheil erst dann ganz feststellen, wenn wir darauf zurückgekommen sind, daß jene göttlichen Einwirkungen aufs Gewissen zum Behuf der Buße, welche Luther zur Gesetzesoffenbarung im Unterschied vom eigentlichen Evangelium, Agricola zu der im Evangelium selbst erschienenen Zornesoffenbarung rechnet, nach Agricola den Erfahrungen der vergebenden, beseligenden Liebe Gottes und dem Ergreifen der göttlichen Freundlichkeit durchs Herz des Sünders nicht vorangehen müssen, daß ihnen im Gegentheil erst nach diesen Vorgängen eine Stelle im Heilsprocesse zukommt. Die Differenz der Anschauungen, welche in dieser Hinsicht zwischen Luther und Agricola eintrat, war tiefgreifend genug, um ein Gegenstand ernstlicher Controverse zu werden. Von da aus sehen wir die Eigenthümlichkeit der Anschauung Agricola's auch weiter über die Bedeutung und das Gewicht der Sünde überhaupt sich ausdehnen. Dem Sünder soll dieser Anschauung zufolge, nachdem der neue Bund angebrochen ist, der Zutritt zur göttlichen Gnade und der Genuß derselben offenstehen, ohne daß der Eintritt in diesen Genuß für ihn erst durch die Schrecken eines noch unversöhnten Gewissens vermittelt sein müßte, wenn gleich nach Agricola auf das Ergreifen der Gnade noch der Schmerz der Buße und darauf das volle Vertrauen zur Vergebung

der in der Buße bereuten Sünden folgen soll. Es bleibt so dem Sünder erspart, die Schärfe des göttlichen Ernstes und Gerichtes wider die Sünde an und für sich zu empfinden, indem der Mensch erst in jenem Genuße der göttlichen Freundlichkeit, in der er schon die Vergebung sich gesichert weiß, den Schmerz über die Sünde zu fühlen braucht. Dabei bemerken wir, wie die früheren, jenem Genuße vorangegangenen Sünden wesentlich als Thorheit hingestellt werden und als Etwas, was der Mensch nicht besser gewußt habe. Als der eigentliche Gegenstand desjenigen göttlichen Zornes ferner, dessen Offenbarung im Evangelium mit der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit sich verbindet, erscheinen überhaupt nicht die vorangegangenen Sünden, sondern die Sünde des Unglaubens, welche die Selbstgerechten durch ihr Verhalten gegen die ihnen jetzt geschenkte Gnade auf sich laden, welche aber die Gläubigen gar nicht oder nur in einzelnen Momenten eines noch kämpfenden, schwankenden Glaubens sich vorzuwerfen haben. Die Nachwirkungen der vorangegangenen Sünden im Gewissen der von der Gnadenoffenbarung ergriffenen Gläubigen erscheinen dagegen nur wie ein Schatten, welchen ihr früherer Zustand noch in ihren Gnadenstand hereinwirft, während sie, ohne erst die niederschmetternde Schuld derselben empfinden zu müssen, bereits in diesen neuen Stand erhoben sind und nur noch darauf bedacht sein sollen, in schmerzlicher Erinnerung an jene und im Streben nach einem ferneren gottseligen Verhalten diesen Gnadenstand sicher und fest zu machen. Verhält es sich so mit der evangelischen Offenbarung, so ist dann allerdings auch Grund da, das Zeugniß des neuen Bundes gegen die Sünde nicht mit den früheren, alttestamentlichen, fordernden, strafenden und verdamnenden Zeugnissen, welche nicht erst auf solche Gnadenwirkungen hin an die Subjecte ergangen waren, unter den Einen Begriff des Gesetzes zusammenzufassen; das Wirken Gottes gegen die Sünde und Schuld ist sich dann hier und dort innerlich nicht mehr gleichartig.

Näher zu bestimmen ist aber erst auch noch diejenige Auffassung, um welche es im Gegensatz zu der Agricola's sich handelt. Sagt man ihm gegenüber, daß der innere Proceß nicht sogleich mit Glauben, sondern mit Buße beginnen, hierauf hin erst der Glaube erwachen müsse, so ist damit nicht auch schon gesagt, daß Alles, was zu wahrer Buße oder Reue gehöre, bereits vor dem Erwachen des Glaubens da sein müsse oder könne, sondern zunächst fragt es sich nur, ob nicht wenigstens Anfänge der Buße die nothwendige Voraussetzung für

die Anfänge des Glaubens bilden, und zwar werden dann solche Anfänge der Buße ganz richtig mit dem Augsburger Bekenntniß als *terrores incussi conscientiae*, welche Gott durchs Gesetz wirke, bezeichnet werden. Mehr hat auch Luther nicht behauptet, wie wir unten näher sehen werden. Mehr wird in Wahrheit nicht zu behaupten sein. Mit dieser Behauptung will dann also nicht etwa auch das ausgesprochen sein, daß mit solchen Schrecken das Herz, noch ehe es vom Evangelium ergriffen und im Glauben neu geworden sei, bereits wahrhaft vom Bösen sich abgekehrt habe. Es dürfen daher hier Einwendungen wie die, daß eine wahre Abkehr vom Bösen aus der Liebe zum Guten hervorgehe, als nicht zutreffend abgewiesen werden. Wie es dann mit dem ferneren Verlauf der Buße sich verhalte, davon ist erst weiterhin zu reden.

Daß nun aber allerdings jene Anfänge der Buße als Voraussetzung des Glaubens unerläßlich und daß sie als Wirkungen des Gesetzes zu betrachten seien, das haben wir auf Grund der sittlichen Erfahrung und gemäß denjenigen Bedingungen des Heilsprocesses, welche in unserem sittlichen Wesen wie im Wesen der heiligen Liebe Gottes liegen, entschieden zu behaupten. Es ist nicht bloß das selbstverständlich, daß, ehe wir den Gedanken an vergebende Gnade und an einen Erlöser in uns aufnehmen können, wir schon eine gewisse Erkenntniß der Sünde haben müssen, sondern der Mensch muß auch schon in seinem Innersten, im Herzen und Gewissen, kräftig erfahren haben, was es um die Sünde sei und was es mit seiner Sünde vor Gott auf sich habe, bevor er dem Worte der Gnade sein Herz öffnet und, wie Agricola sagt, sein Herz herumwirft, um die Gnade zu ergreifen. Jenes aber erfährt er eben in den Schrecken des Gewissens, welche das göttliche Zeugniß wider die Sünde zunächst unwillkürlich in ihm hervorruft. Der sündhafte Grundhang selbst sträubt sich zum meist gerade dagegen, daß der Mensch das Bedürfniß der Erlösung und vor Allem der Vergebung anerkenne, auf die eigene Gerechtigkeit verzichte, unter das göttliche Recht und das über die Sünde ergehende Gericht sich beuge. Wofern der Sünder nicht schon in Herz und Gewissen die unbedingte Geltung dieses Rechtes und die Wucht dieses Gerichtes verspürt hat, muß er den Eindrücken des Gnadenwortes unzugänglich bleiben. Er mag in Christus ein schönes Ideal menschlicher Sittlichkeit anerkennen, nicht aber den Versöhner und Erlöser, dessen wir gerade auch gegenüber von den in diesem Ideal uns vorgehaltenen heiligen Forderungen bedürfen. Er mag wohl auch schon

bereitwillig zustimmen, daß Gott ein Gott vergebender Liebe sei und diese Liebe in Christus geoffenbart habe; er wird aber keineswegs auch schon diese vergebende Liebe ernstlich auf sich selbst, auf die eigene Schuld, den eigenen Grundschaden beziehen und so für sich selber sie ergreifen, und das heißt: der Glaube, den er etwa schon bekennen mag, ist noch nicht der wahre, rechtfertigende Glaube, noch nicht der Glaube, von welchem wir hier zu reden haben. So sind jene Anfänge des Heilsprocesses erforderlich, damit dieser sittlich vermittelt sei. Und so werden sie gefordert durch den sittlichen Willen und das sittliche Wesen Gottes selbst; denn vergeben kann Gott die Sünde in Christo nur, wenn sein Recht und sein Gericht gegen sie auch im Menschen selbst zur Geltung kommt; und zu dieser Geltung kommt es nur, wenn der Mensch vor Allem in jenen Zuständen fühlt, was Sünde und Schuld vor ihrer Vergebung zu bedeuten haben, und zur Anerkennung hievon durch dieses Gefühl getrieben wird. Er muß das Recht Gottes gegen die Sünde an sich und in seiner Schärfe fühlen, er hat nicht etwa die Schuld erst zu fühlen als eine ihm bereits vergebene. — Diesem Recht und Gericht dürfen wir auch nicht etwa darum die vor der Heilserfahrung begangenen Sünden entziehen, weil sie in einem Zustande der Unwissenheit begangen worden seien. Gesündigt ist ja auch dort schon worden gegen ein Gesetz, von welchem der Mensch ein Bewußtsein hatte, von welchem er sich aber nicht hatte strafen lassen wollen. Und erfahren soll der Mensch, daß die Sünde überhaupt gottwidrig ist und von der Gottesgemeinschaft ausschließt, wofern er nicht die für sie dargebotene Vergebung mit vollkommener Beugung unter Gottes Recht ergreift.

Es soll hiemit keineswegs bestritten werden, daß bisher Ungläubige möglicherweise schon von der ersten eindringlichen Verkündigung des neutestamentlichen Gotteswortes, die an sie ergeht, gleich zu Anfang überwiegend Eindrücke der göttlichen Freundlichkeit und vergebenden Liebe empfangen, wodurch der Glaube schon zu werden beginnt. Aber dieß ist doch immer nur möglich, wenn sie schon vorher, ehe diese Verkündigung so an sie erging, jene Erschütterungen des Gewissens erfahren und in ihnen die erforderliche Vorbereitung für diese Verkündigung als eine den Sündern dargebotene Heilsbotschaft erhalten haben. Man könnte ferner die Beispiele christlicher Kinder entgegenhalten, welche an der Liebe ihres Gottes und Heilandes sich freuen, ehe solche terrores über sie gekommen seien. Allein ein wirkliches persönliches Ergreifen des Erlösers wird doch auch beim Kinde schon

in den Anfängen seines persönlichen sittlichen Lebens nur stattfinden, sofern es auch schon Etwas von Sünde und Schuld verschmeckt hat, und man würde sich sehr täuschen, wenn man meinte, daß, weil diese Empfindungen beim Kind nicht so gewaltsame Erschütterungen wie beim erwachsenen Sünder mit sich bringen, sie nicht doch auch bei ihm schon sehr fein und sehr tief sein könnten. Auch ist, wenn wir dieselben als nothwendige Vorbedingungen für die Wirksamkeit der den Glauben erweckenden Gnadeneindrücke bezeichnen, hiemit nicht gesagt, daß sie einen bestimmten Zeitraum vor den letzteren für sich in Anspruch nehmen müssen; Momente sittlicher Prozesse, die ihrer Natur nach in bestimmter Ordnung auseinander zu halten sind, können doch oft in einen kürzesten Zeitmoment, ja in einen, in welchem zeitliche Sonderung für den Beobachter nicht möglich ist, sich zusammendrängen. Jene Empfindungen müssen nur in dem Grade gewaltsamer werden und für sich andauern, in welchem mit der Entwicklung der Persönlichkeit zugleich ihre Sünde und namentlich der Hang zu hochmüthiger Eigengerechtigkeit bereits erstarrt ist. Hermann Plitt, der meines Erachtens unter den neueren Dogmatikern am feinsinnigsten die hier in Betracht kommenden inneren Vorgänge erörtert hat, will zugeben, daß der kraftvollste Factor der Herzenserneuerung, nämlich die Macht der unverdienten Liebe Gottes, „oft fast“ der allein wirksame sein könne und sei, und erwähnt als Beispiel die Entwicklung Zinzendorf's schon von dessen früher Jugend an¹⁾. Aber auch er gibt ja doch hiemit zugleich zu, daß auch in solchen Fällen jener nicht „ganz“ der allein wirksame Factor sei; und in Betreff der Stellung der Factoren dürfen wir auch mit Bezug auf Beispiele wie das von ihm angeführte unsere Bemerkungen über Glaube und Buße der Kinder festhalten. — Ganz unglücklich gewählt ist bei Agricola das Beispiel des Paulus: als ob dieser nicht sicher, schon ehe das Wort des Erlösers auf dem Weg nach Damaskus erscholl, durch innere Pein, wie er sie in Röm. 7 schildert, von Gott darauf vorbereitet gewesen wäre und als ob er nicht eben durch jenes Wort erst vollends ganz hätte niedergeschmettert werden müssen, ehe es zum Worte des Heiles für ihn werden konnte.

Mit denjenigen Wirkungen aber, mit welchen so Gott sein Werk an den Seelen zum Behuf ihrer Erlösung begonnen haben will, kommen wir gemäß unserem Begriffe des Gesetzes eben immer wieder

¹⁾ H. Plitt, evangelische Glaubenslehre, 1864, Bd. 2, S. 33.

auf den Brauch des Gesetzes zurück, welcher demnach auch nach Anbruch des neuen Bundes immer mit dem eigentlichen Evangelium sich verbinden muß. Und Nichts steht dem entgegen, daß wir, wie es jener Begriff mit sich bringt, auch das Gesetz, wie es im Neuen Testament selbst sich uns offenbart, unter eben jenen Begriff stellen, unter welchen auch der des alttestamentlichen Gesetzes fällt, so verschiedene Formen auch beide Male die Gesetzesoffenbarung annimmt. — Zu der Erklärung Agricola's, worin er die von Paulus vernommene Stimme: „Warum verfolgst du mich?“ verbum fidei nennt, setzte Luther mit Zug die Randglosse: „Ist das verbum fidei?“ Er selbst erklärt dagegen: Paulus prius lege prostratus audit: quid me persequeris? post evangelio vivificatur: surge etc.¹⁾

Fragen wir nun, was die Wurzel des Irrthums sei, welchen wir hiernach in jener Lehrweise Agricola's finden, so suchen sie Haje, Niedner, Kurz²⁾ und andere Neuere darin, daß Agricola die Menschennatur überschätzt, dem unerlösten Menschen zu viel Vermögen beigelegt habe, nämlich, wie Niedner es ausdrückt, das Vermögen, unmittelbar in der vom Evangelium aufgezeigten und vom Glauben ergriffenen Liebe Gottes die Quelle zur Gegenliebe und so zur Buße zugleich zu haben. Allein Agricola selbst hatte jedenfalls nicht die Meinung oder die Absicht, das Vermögen des Menschen größer oder die Macht der Sünde kleiner zu machen, als es die in dieser Hinsicht so strenge Luther'sche Lehre behauptete. Einzig auf Gottes Wirken, auf das Wirken des heiligen Geistes durchs Wort, wollte er so gut wie Luther und vielleicht noch entschiedener als Melancthon die Befehrung des Menschen und die Ueberwindung der Sündenmacht zurückführen. Ja er hätte auf jene Vorwürfe Neuerer erwidern können, daß gerade er erst die Wirkungen der Gottesgnade recht groß mache und zu voller, unbedingter Geltung bringe; nicht vermöge gewisser noch guter Kräfte im Menschen, sondern vermöge ihrer eigenen, in sich vollkommenen Kraft fand er sie genügend, ohne neben sich des Gesetzes zu bedürfen. Und er hätte weiter erwidern können, daß ja, da das Gesetz (nach seiner Auffassung) ohne den heiligen Geist wirke, man bei einer durchs Gesetz herbeigeführten Buße weit eher auf eine

¹⁾ Hörtermann a. a. D. S. 300. Luth. opp. I. c. p. 426.

²⁾ Bei Kurz (Lehrbuch der Kirchengeschichte, S. 141, 2) fehlen, ohne daß Niedner citirt wäre, ganz die eigenthümlichen Termini, welche Niedner (a. a. D. S. 660) hier anwandte, wieder.

Betheiligung der eigenen Kräfte des Menschen, der Buße thue, gerathen werde. Könnte, so möchten wir fragen, nicht sogar eine ganz extreme flacianische Auffassung von der Herrschaft der Sünde über den Menschen sich mit der Ansicht vertragen, daß Gottes souveräner Gnadenwille und souveräne Gnadenwirksamkeit oder der einfache, überschwänglich starke Zug der göttlichen Liebe ohne Weiteres jene Herrschaft zu brechen im Stande sei? Wir wollen hiemit nicht leugnen, daß Agricola, ohne es wahrzunehmen, allerdings auch jene Macht der Sünde in gewisser Beziehung nicht genug anerkannt habe. Dieß aber kommt bei ihm erst mittelbar in Betracht. Die Hauptsache, auf welche es ankam, war nicht seine Würdigung der Macht der Sünde, sondern seine mangelhafte Würdigung der Schuld und jenes göttlichen Rechtes und Gerichtes wider die Sünde oder des sittlichen Wesens Gottes selbst, vermöge dessen Gott erst da, wo er sein Recht in der von uns bezeichneten Weise zur Geltung gebracht hat, seine vergebende Liebe zu empfinden geben kann und will. Von hier aus kommen wir dann allerdings auch wieder auf jene Macht der Sünde im Menschen: Agricola hat nicht gehörig erkannt, wie die sündhafte Gesinnung nun eben auch gegen die Beugung unter jene Schuld und jenes Gericht sich stemmt und hiefür jener Wirkungen Gottes im Gesetze bedarf.

Unter den Späteren steht jener Auffassung der Liebe Gottes in Christo, die kein Wirken des Gesetzes zur Buße braucht, Zinzendorf am nächsten ¹⁾. Plitt aber bemerkt, gerade die Brüdergemeinde habe Erfahrungen genug davon gemacht, daß in der dummdreisten Selbstgenugsamkeit des natürlichen Menschen jene tief positive Hingebung Gottes in Christo im Allgemeinen den entgegengesetzten Erfolg haben, den Trotz und Leichtsinn bestärken, mithin ihre ausschließliche Hervorhebung in der Predigt unpädagogisch sein würde ²⁾. Schon Spangenberg übrigens redet maßvoller vom Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium, dabei freilich ohne alle Schärfe hinsichtlich der Begriffsbestimmungen und hinsichtlich der inneren Ordnung des Heilsprocesses. Indem er „Evangelium“ die neutestamentlichen Schriften mit ihrem ganzen Inhalte nennt, gibt er zu, daß der Hammer des Gesetzes, des natürlichen Sittengesetzes im Gewissen und noch mehr des geoffenbarten mosaischen Gesetzes, den Kieselstein des menschlichen

¹⁾ Vergl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, S. 209.

²⁾ Plitt a. a. O. S. 34.

Herzens zerschlage; er versichert nur, daß das Evangelium es noch weiter bringe, das Herz zerschmelzend. Und zu diesem Evangelium, das die Herzen schmelzt, gehört ihm nicht bloß das rührende Zeugniß von der Liebe des Gekreuzigten, sondern auch das strafende Zeugniß von der Gräuelfähigkeit der Sünde vor Gottes Augen und von den „grausamen Gerichten“, die um der Sünde willen über das Gotteslamm ergangen sind ¹⁾.

Jene Anfänge der Buße oder der Zerknirschung also bleiben für uns Voraussetzung fürs Werden des Glaubens, jener Brauch des Gesetzes Voraussetzung für die Wirksamkeit des Evangeliums. Allein eben nur von solchen Anfängen der Buße haben wir hier geredet. Wahrhafte, heilbringende Buße, in welcher die Sünde abgethan und der Weg des Guten eingeschlagen wird, darf das noch nicht heißen. Die wahre Buße mit der Neue, die Niemand gereut, kann ausbleiben, auch wo jene Anfänge schon vorhanden waren. Und sie wird zur Verwirklichung kommen nur, wenn auf jene Anfänge hin auch schon die kräftigen Wirkungen des Evangeliums aufs erschütterte Herz und hiemit die Anfänge des Glaubens eingetreten sind.

Daß ein positiv gutes sittliches Verhalten, daß die positive Kraft zum Guten, daß eine neue sittliche Gesinnung mit der Liebe zu Gott und dem Nächsten und mit kräftigen guten Vorsätzen nur vom Glauben und im Glauben von den durchs Heilswort vermittelten Wirkungen der Gnade ausgehen könne, das ist ja schon oben begründet worden. Eine wahre principielle Ueberwindung der Sündenmacht im Menschen aber setzt immer schon eine energische Erhebung der sittlichen Selbstbestimmung gegen sie voraus, in welcher der Mensch durch positiv guten göttlichen Trieb sich bestimmen läßt und welche der dem Sünder von oben mitgetheilten neuen Kraft ihre Energie verdankt; das heißt: er setzt Anregungen und Mittheilungen von oben voraus, welche eben erst durchs Evangelium und vermöge eines hiedurch schon erweckten Glaubens möglich sind. Erkenntniß der Sünde und heftige Pein des Gewissens über sie reichen dazu nicht aus. Wollte man hier nicht schon auf jene Gnadeneinwirkungen, sondern etwa auf ein natürliches Vermögen des durch jene Pein getriebenen Sünders recurriren, so gerieth man in einen viel schlimmeren Semipelagianismus hinein,

¹⁾ *Idea fidei fratrum*, Barby 1801, S. 245; über das Vorgehen des Sündenschmerzes und Gefühls der Verdammungswürdigkeit vor dem Hören des Evangeliums und dem Glauben vergl. auch S. 251 f.

als derjenige ist, welchen jene neueren Theologen dem Agricola vorgeworfen haben. Der Schmerz selbst ferner, welchen der Sünder unter dem Treiben, Drohen und Schrecken des Gesetzes fühlt, ist noch nicht die „göttliche“ oder gottgemäße Traurigkeit, 2 Cor. 7, 10. Er kann bei einer noch ungebrochenen Selbstsucht statthaben, indem der Sünder nur vor der Strafe zurückschreckt und die Verfehrung seines eigenen Wohlsichs sich leid sein läßt. Oder es kann ein Zustand sein, bei welchem der Mensch, durch den überwältigenden Eindruck der göttlichen Zeugnisse und Gerichte in seiner Selbstbestimmung überhaupt gelähmt, sich für den Augenblick nur ganz leidend verhält, welchem er sich aber mit seiner alten sündhaften Gesinnung so bald als möglich wieder zu entziehen suchen wird. Vollkommen empfunden müßten jene Schrecken des Gewissens, wenn nicht auch schon das Heilswort ans Herz dränge, den Sünder zur Verzweiflung treiben. Im gewöhnlichen Laufe des Sündenlebens lassen sie noch genug Raum dazu, daß der fleischliche, selbstische Sinn unter ihrer Wucht doch im Wesentlichen ungebeugt wieder auftauche, in den weltlichen Umtrieb und Genuß sich vor ihnen flüchte und wohl gar dem Gesetz und dem Gott, vor dem ihm so hange sein muß, erst recht sich entfremde¹⁾. Oft mögen die Vorgänge in den Herzen von Sündern an die Wendung erinnern, welche Ludwig Hofacker einmal dem Bilde vom Hammer des Gesetzes gegeben hat: „Es ist mit dem Herzen, wie wenn du Gummi Elasticum mit dem Hammer zerschlagen willst; so lange der Hammer darauf liegt, bleibt es breit, thut man aber den Hammer weg, so geht es wieder zusammen“²⁾. Erst durchs Evangelium wird einer drohenden Verzweiflung vorgebeugt. Und erst durch die Wirkungen des Evangeliums der göttlichen Liebe und mit dem Beginne des ihr sich erschließenden und ergebenden Glaubens ist die göttliche Traurigkeit möglich, welche über die uns erschreckende Sünde als über eine Sünde gegen Gott und den guten Gotteswillen Leid trägt und Leid tragen will. Erst jetzt kann der wahre Abscheu vor ihr, die radicale sittliche Abkehr von ihr, das kräftige sittliche Streben nach dem Guten eintreten.

Auf keine andere Auffassung werden wir ja namentlich auch durch jene Aussprüche des Apostels über das der Sünde Absterben oder über das Sterben des alten Menschen hingeführt, in welchen er es ein Sterben und Gefreuzigtwerden und Begrabenwerden mit dem

¹⁾ Vergl. Plitt a. a. O. S. 32 f. — ²⁾ Christoterpe 1845, S. 165.

für uns gekreuzigten Christus nennt, so wie Christus es ist, in welchem wir zum neuen Leben auferstehen und neue Creaturen werden ¹⁾). Denn wer mit Christus stirbt, der muß eben auch schon bei diesem Sterben zu Christus in persönlicher innerer Beziehung stehen, muß schon von ihm ergriffen sein und ihn zu ergreifen begonnen haben, wenn er gleich zu einem wahren Leben in Christus erst durch diesen Tod hindurch gelangen kann.

Auch die Erkenntniß der Sünde ferner kann, während sie freilich schon jenen dem Glauben vorangehenden Bewegungen vorausgesetzt werden muß, doch erst dann eine klare und volle, scharfe und zarte Erkenntniß werden, wenn das Herz bereits durchs Evangelium positiv erneuert wird und ist. Denn auch für die rechte Betrachtung und Würdigung des uns sich offenbarenden vollkommenen Gotteswillens und für den Einblick in alle die Böses in sich bergenden Falten unseres Innern bedarf's ja eines gereinigten geistigen Auges und Sinnes und eines redlichen, in solche Betrachtung und Selbstschau eingehenden Willens. Und wie die höchste Liebe eben auch mit ihren Anforderungen an uns und Zeugnissen wider uns erst in der Botschaft des Heiles sich uns darstellt, so können eben auch diese erst von dem ganz erfaßt werden, der die höchste Liebe bereits an sich selbst erfahren hat.

Was Richtiges in Agricola's Anschauungen war, halten wir hiemit fest. Es ist so, wie, dem Agricola zustimmend, Nitsch sagt ²⁾): „Soll die Bekehrung wahr und kräftig sein, so muß sie als Wirkung von demselben Punkte herkommen, von welchem aus wir nicht nur mit Bußschmerz, sondern auch mit Gnadentrost, nicht nur mit dem Geiste der Gnade, sondern auch mit dem Geiste der Zucht getauft werden.“ Von dem, was wir über das nothwendige Vorangehen von Gesetzespredigt, Sündenkenntniß und Gewissensschrecken gegen Agricola und auch gegen Nitsch behauptet haben, nehmen wir hiemit Nichts zurück. Aber von den hiedurch bedingten Wirkungen des Evangeliums und Anfängen des Glaubens aus werden wir eines-theils erst recht jener göttlichen Forderungen inne, anderntheils beginnt die göttliche Liebe die ihr im Glauben zugekehrten Herzen erst recht zu zerschmelzen ³⁾ und mit Kraft und Trieb zum Guten und zum

¹⁾ Röm. 6, 3 ff.; Coloss. 2, 11 f.

²⁾ Deutsche Zeitschrift a. a. D. S. 81.

³⁾ Vergl. Hofacker a. a. D.: „Da muß man mit Liebesfeuer kommen und die materia zerfließen und zergehen lassen; das hilft und das hilft allein.“

eigenen Kampf gegen das Böse zu erfüllen. Wiederum treibt das immer tiefere und reinere Bewußtsein jener Forderungen und der uns selbst noch anhaftenden Sünde zum immer innigeren gläubigen Ergreifen der Gnade, welche die Schuld vergibt und von Sünden reinigt. Ja in diesem Miteinander und Durcheinander kommt so unter dem Brauche des Gesetzes und des Evangeliums wahre Buße und wahrer Glaube zu Stande. — Unter den neueren Ethikern hat das Verhältniß beider wohl am richtigsten C. F. Schmid in seiner christlichen Sittenlehre S. 309 dargestellt.

Mit dieser unserer Auffassung aber finden wir uns gerade auch mit Luther in wesentlicher Uebereinstimmung, und es dürfte nicht überflüssig sein, auf das, was er in dieser Hinsicht gemeint und namentlich auch im Streit gegen Agricola ausgesprochen hat, hier ausdrücklich aufmerksam zu machen ¹⁾. Zu einer Reinsbüße müßte nach ihm eine bloße Gesetzesbuße werden. Nur den einen Theil der Buße, den „dolor“, will er aus dem Gesetz für sich ableiten, nicht den anderen, das *propositum bonum*, welches nur möglich sei durch den Trieb des heiligen Geistes, der durchs Evangelium ins Herz des Gläubigen komme ²⁾. Zu diesem zweiten Theile aber gehört ihm vor Allem der Haß der Sünde und Abscheu vor ihr — *ex amore Dei* ³⁾. Und erst in Christus, durch den Glauben an ihn, ja erst auf die erlangte Vergebung hin läßt auch er das Absterben erfolgen und läßt mit diesem, im Unterschied von jenem Schmerz, erst noch rechte Schmerzen, Angst und Seufzer verbunden sein: in Christo *peccatum deletum est etc., hoc est, si in Christo per fidem mortui sumus, talia sunt vera in nobis quoque* ⁴⁾; — *sumus recepti in gratiam non solum ad remissionem peccatorum, sed etiam ad expurgationem . . .; hanc remissionem sequitur vexatio, angustia, mortificatio; — oportet accedere (sc. ad contritionem) fidem et invocationem et sensum divinae bonitatis et remissionis, unde oritur clamor et gemitus in angustiis conscientiae, ut simul incipiat gustus aeternae vitae* ⁵⁾. Wir dürfen auch nicht mit Dorner ⁶⁾ sagen, daß nach

¹⁾ Vergl. auch schon in meiner Theologie Luther's, Bd. 2, S. 440 ff. 496 ff.

²⁾ Opp. var. arg. l. c. p. 424.

³⁾ A. a. D. S. 425. — ⁴⁾ A. a. D. S. 437.

⁵⁾ Opera exeget. Erl. 1842, T. 10, p. 135 sq. 128 sq. (aus den Enarrat. in Genesin).

⁶⁾ Geschichte der protest. Theologie, S. 337.

Ruther die vollkommene Buße erst aus der Scham über die verlebte Liebe Gottes und insofern aus dem Glauben, wenn auch nicht erst aus dem persönlichen (der *fides specialis*), hervorgehe. Vielmehr eben auch schon eine solche *fides specialis* ist in jenen Aussprüchen Luther's gemeint. — Melancthon allerdings pflegt die *mortificatio* einfach mit der dem Glauben vorausgesetzten, durchs Gesetz gewirkten *contritio* oder mit jenen *terrores* zu identificiren, worauf dann die *vivificatio* durchs Evangelium folgt ¹⁾. Auch er jedoch führt das, daß wir das Fleisch mit seinen Lüsten verabscheuen, daß wir der Sünde gegen den gütigen Vater uns schämen, daß die Selbstsucht in uns ertödtet wird u. s. w., erst auf den das göttliche Erbarmen verschmeckenden, das Herz reinigenden Glauben zurück ²⁾. — Unter den nachreformatorischen Dogmatikern erklärt z. B. J. Gerhard ausdrücklich, daß die *mortificatio* nur insofern vor die *vivificatio* zu stellen sei, als man unter ihr die *contritio* oder (seu) den aus der Sündenerkenntniß und dem Gefühl des göttlichen Zorns entspringenden Schmerz verstehe, nicht sofern man darunter verstehe die *cessatio ab impietate et malitia*, welche vielmehr mit dem *studium novae vitae* als Frucht der aus jener *contritio* und aus dem Glauben bestehenden *poenitentia* zu betrachten sei ³⁾. — Man darf auch nicht sagen, wenigstens die fundamentale, principielle Abtödtung der Sünde, im Unterschied von der durchs ganze Christenleben fortwährenden, falle nach der Luther'schen Auffassung schon in die dem Glauben vorangestellte *contritio*; auf sie geht ja vielmehr jenes „*mortui sumus per fidem*“; gewöhnlich nimmt sie Luther mit diesem fortwährenden Absterben zusammen, sowie auch Gerhard in den angeführten Sätzen. — Was die rechte Erkenntniß der Sünde und des Gesetzes betrifft, so verweisen wir auf die Erklärungen der Concordienformel, wonach Mose für sich die Menschen zum „*recte agnoscere peccata*“ keineswegs schon bringen konnte, sondern erst Christus, und wonach die „Decke Mose's“ erst dann, wenn sie zu Christus sich bekehren, für sie abgethan wird ⁴⁾.

In dem hier entwickelten Sinne, wenn wir unter Reue den wahren gottgemäßen Schmerz über die Sünde, den wahren Abscheu

¹⁾ Vergl. z. B. in den *Loci, Corp. Ref.* vol. 21, p. 153. 215.

²⁾ *L. c.* p. 181 sq. 190 sq.

³⁾ *Loci XV, cap. 7, §. 56.*

⁴⁾ *Sol. declar. V, §. 10.*

vor ihr und wahren Haß gegen sie verstehen, finden wir den Satz von Nitzsch, daß der Glaube der Verufenen erst in dem Grad die Buße auswirke, als er die Liebe hervorbringe, trotz Frank's absprechendem Urtheil¹⁾ nicht bloß richtig, sondern auch der wirklichen Lehre Luther's gemäß. Dagegen können wir dem Satze Frank's²⁾, wonach sogar die „volle und ganze Reue“ als Frucht der „evangelischen Gesetzespredigt“ möglich sein soll, ohne daß es darum nothwendig zum Glauben kommen müsse, weder das Eine noch das Andere zuerkennen, noch auch ihn durch Frank's eigene übrige Auseinandersetzung gerechtfertigt finden. Die Reue kann von jener ersten contritio aus nur durch die Anfänge des Glaubens hindurch und nur in steter, fortschreitender Wechselwirkung mit dem Glauben zu einer vollen und ganzen werden. Nothwendig aber ist auf jene contritio hin, die in gewissem Maß auch trotz des menschlichen Widerstrebens eintreten kann, weder das Entstehen wirklichen Glaubens noch der Fortschritt zu voller und ganzer Reue, sondern hier tritt, wie wir sahen, die persönliche Selbstbestimmung ein, die durch die Wirkungen des Evangeliums aufs Subject diesem möglich wird.

Zur Warnung davor, daß nicht dennoch in der Seelsorge und Predigt dieses Verhältniß zwischen den Hauptmomenten der Buße und zwischen dem Brauch des Gesetzes und dem des Evangeliums verkannt, daß nicht zuerst ein wirklicher sittlicher Bruch des Menschen mit seiner Sünde durch das bloße Gesetz mit seinen Schrecken angestrebt und dann erst die vergebende Liebe Gottes im Evangelium den Seelen dargeboten werde, dürften genug Anlässe innerhalb der lutherischen Kirche von Alters her sich nachweisen lassen³⁾. — Nicht minder aber wäre ein Methodismus zu verwerfen, der nun etwa für die Reihenfolge, in welcher die von uns unterschiedenen einzelnen Momente sich aneinander anschließen müssen, bestimmte Normen mit Bezug auf das jedesmalige Maß, die jedesmalige Zeitdauer derselben u. s. w. feststellen möchte.

1) Theologie der Concordienformel, Bd. 2, S. 250.

2) A. a. O. S. 303.

3) Auf die reformirte Auffassung habe ich mich hier der Kürze halber nicht eingelassen; von einer Verwandtschaft zwischen Calvin's Lehre von der Buße und der des Agricola habe ich in den Theol. Stud. u. Kritiken, 1868, S. 460 ff., geredet; es kommen aber bei jener noch wesentlich andere Momente als bei dieser in Betracht.

4) Der Brauch des Gesetzes bei den Wiedergeborenen.

Jenes ist also die Stellung, welche das Gesetz bei der Befeh-
rung einnehmen muß, und zwar bei der fundamentalen Befeh-
rung oder beim Ursprung des aus der Erlösung hervorgehenden
christlichen Lebens, bei der Geburt der im ethischen Sinne neuen
Persönlichkeit.

Dem Befehrten, Wiedergeborenen nun wohnt in dem Lebens-
geiste, den er empfangen hat, auch der Trieb und die Kraft inne,
dem nachzujagen, was Gottes Wille fordert, und den Reizungen zu
dem, was unter das sittliche Verbot fällt, entgegenzuwirken. Hier
waltet und wirkt die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist. So
weit die neue Persönlichkeit vorhanden und kräftig ist, thut sie, wie
die Concordienformel sagt, mit willigem Geist, ohne Zwang, was keine
Drängung des Gesetzes hätte erzwingen können. Insofern gelten, je
mehr das neue Leben erstarkt und herrscht, desto mehr jene Sätze
Luther's, daß vom Gläubigen gute Werke ausgehen wie von der
Sonne das Licht oder vom Baum die Früchte, — daß er das Gute
so thue, als wenn das Wesen von ihm selbst natürlich dahin ginge
(vergl. oben S. 27). Es erfüllt sich hier jene Analogie mit dem
Naturgesetz: das Gesetz drückt aus, wie das Subject, für welches das
Gesetz gilt, gemäß seinem eigenen Wesen mit den in ihm sich regen-
den Kräften von sich selbst aus sich bestimmt (vergl. Jahrb. f. D. Th.
Bd. XIII, S. 444 f.). Indem wir dann von einem Wirken des Gesetzes
jenes Lebensgeistes reden (vergl. Röm. 8, 2), ist darunter das Wir-
ken des Geistes selbst mit der in seinem Wesen gegebenen und den ob-
jectiven göttlichen Forderungen adäquaten Gesetzmäßigkeit zu verstehen.
Unter und in Christi Gesetz (vergl. 1 Corinth. 9, 21) steht der
Christ so, daß der Geist Christi selbst in ihm lebt und ihn dieses
Gesetzes Inhalt erfüllen läßt.

Sofern einem solchen Christen das Gesetz oder der Inbegriff der
sittlichen Forderungen fort und fort auch objectiv gegenübertritt, darf
er sich, wie jene Bekenntnisschrift sagt, vom Fluch und vom Zwange
desselben frei fühlen, bedarf der Drängung und des Treibers nicht
mehr u. s. w. Es ist für ihn durch die innere Umwandlung, welche
in ihm selbst das Heilswort hervorgebracht hat, zu einem Gesetze
der Freiheit (vergl. Jacob. 1, 25) geworden: zu einem Gesetz, in
dessen Befolgung er nicht bloß frei aus sich selbst heraus handelt,
sondern durch dessen treue Befolgung aus dem Geiste seines neuen
Lebens heraus auch der Fortbestand seines neuen Lebens und seiner

Freiheit selbst bedingt ist; gerade je mehr er demselben folgt, desto mehr darf er der wahren Freiheit sich freuen. Es ist so überhaupt nicht mehr „Gesetz“ in demjenigen Sinne, in welchem, mit Rücksicht auf die vorchristliche, alttestamentliche Gestalt der göttlichen Forderungen, namentlich der Apostel Paulus vom *νόμος* zu sprechen pflegt (vergl. oben S. 50); in jenem specifischen Sinne besteht für den Gerechten, indem er von sich aus den göttlichen Rechten gemäß wandelt, überhaupt kein „Gesetz“ mehr (vergl. 1 Timoth. 1, 9; Röm. 6, 14; Galat. 5, 18 ff.). Bedeutsam ist auch, daß namentlich Johannes, während der „νόμος“ nach ihm durch Mose gegeben ist (Joh. 1, 17), für die Gottesforderungen, wie sie jetzt vom Worte des Lebens aus an uns ergehen, vielmehr nur den Ausdruck *ἐντολαί* zu gebrauchen pflegt¹⁾.

Noch aber ist für uns die Frage übrig, ob und wie weit nun doch auch für diejenigen, welche in diesem neuen Lebensstande sich befinden, ein Brauch des Gesetzes oder eine objective Darstellung, ein objectiver Vorhalt der göttlichen Willensforderungen noth thue. Und noch weiter fragt sich, wie weit der göttliche Wille überhaupt, auch indem er ihnen rein innerlich sich kund gibt, fernerhin für sie die Form der Forderung, des Sollens, werde annehmen müssen. Es sind Fragen, auf welche der spätere, erst nach Luther's und Melancthon's Tod in der lutherischen Kirche ausgebrochene sogenannte antinomistische Streit und die Erklärungen der Concordienformel über den „dritten Brauch des Gesetzes Gottes“ sich beziehen.

Unsere Antwort aber bedarf neuer principieller Begründungen und Ausführungen nicht mehr. Wir haben sie dem zu entnehmen, was sich uns bereits im Nächstvorangegangenen und im ersten Theile dieser Abhandlung ergeben hat.

Fürs Erste müssen wir, ebenso wie es auch jene Bekenntnisschrift thut, im Wiedergeborenen, den wir bisher nur als solchen betrachtet haben, zugleich die Regungen der Sünde, die bei ihm neben dem Geiste der Wiedergeburt fortdauern, und die Verschuldungen, welche neu sein Gewissen belasten, ins Auge fassen. Mit Bezug hierauf müssen in seinem Innern Vorgänge eintreten, welche den Vorgängen jener ersten Befehrs analog sind. Da muß dem trägen Fleische gegenüber das Gesetz auch jetzt noch zum Treiber, dem Widerstreben

¹⁾ Vergl. auch Palmer, *Moral*, S. 134.

und der Verschuldung gegenüber zum Worte des Gerichtes und des Schreckens werden. Bei neuen Fällen der Sünde werden diese Wirkungen des Gesetzes um desto mehr, wie bei jener Befeh- rung, zunächst für sich mit ihrer ganzen Wucht empfunden werden müssen, je mehr der Christ beim Sündigen den mahnenden und war- nenden Gotteswillen zu erkennen und dem Sündenreiz noch zu wider- streben die Fähigkeit hatte, seine Sünde also eine neue persönliche Ab- fehr von Gott war. Je mehr dagegen, während er in treuer sitt- licher Grundgesinnung verharrte, die Sünde den Charakter eines un- willkürlichen Falles oder einer bloßen Schwachheitsfünde trug, mit deren Innwerden dann auch sofort der sittliche Schmerz über sie und die herzliche Hinfuhr zur vergebenden Gottesgnade sich verbinden muß, um so mehr werden für ihn mit jenen Wirkungen des Gesetzes, dessen Ernst auch er aufs Neue verschmecken muß, doch immer auch schon die aufrichtenden und stärkenden Wirkungen der bisher ihm ge- schenkten und neu sich ihm darbietenden Gnadenzeugnisse verbunden sein. Furcht und Strafe, wie sie eben durch's Gesetz gewirkt wird, besteht so auch für den Wiedergeborenen um der Sünde willen fort. Erst das Ziel seiner innern Reinigung und sittlichen Vollendung in Liebe ist, daß die vollkommene Liebe die Furcht austreibe (1 Joh. 4, 18).

Fürs Zweite fragt sich, ob, wie dieses fortgesetzte Treiben und Schrecken des Gesetzes, so auch jener objective Vorhalt der göttlichen Forderungen überhaupt, ja auch das Sollen überhaupt für den Wie- dergeborenen nur dadurch bedingt sei, daß er noch Sünde, sündige Trägheit und sündiges Widerstreben gegen Gottes Willen in sich trage. Die Frage hat nicht bloß ihr wissenschaftliches, sondern auch ihr prak- tisches Interesse. Es ist wichtig, in der sittlichen Selbstschau und Selbstprüfung möglichst klar zu unterscheiden, was in unserm In- nern ein Fortwuchern der Sünde bekundet und demnach mit der Sünde unser Gewissen neu belasten und von unserem sittlichen Willen schlechthin bekämpft werden muß, und was an und für sich, wenn auch nicht in der ihm jetzt anhaftenden Form, zu unserem von Gott gesetzten menschlich-sittlichen Wesen gehört und in der Entfaltung des- selben ein nothwendiges Moment bildet. Beantwortet nun ist diese Frage schon im ersten Theil unserer Abhandlung. Das Bewußtsein vom Sollen oder vom göttlichen Willen als einem fordernden gehört an sich wirklich schon zu jenem Wesen des Menschen, das durch die Wiedergeburt nicht aufgehoben, sondern in seiner Reinheit hergestellt und vollendet werden soll. In der vorhin bezeichneten Weise muß

es im Wiedergeborenen noch auftreten, sofern derselbe noch Sünde hat. An sich aber muß es in ihm verbleiben, so gewiß er auch als ein neu aus Gott Geborener die Macht der Selbstbestimmung hat, und muß auch bei einer sehr innigen und steten Hingabe an Gott besonders stark in solchen Wiedergeborenen statthaben, in welchen vermöge eines überwiegend männlichen Characters auch das Bewußtsein der Macht der Selbstbestimmung aus den von Gott verliehenen Kräften und Trieben heraus besonders lebendig ist; nur wird dann damit bei ihnen anstatt eines Gefühles von Druck und Furcht sogleich die Freude an dem guten Gotteswillen und das Streben, jeder Forderung nachzukommen, sich verbinden. Auch das Bedürfniß ferner, daß dieser Wille Gottes im objectiven Gotteswort und objectiver Belehrung sich vor uns auseinanderlege, darf, wie wir gleichfalls schon oben gesehen haben, nicht bloß aus einer durch Sünde veranlaßten Schwäche des innern Lichtes hergeleitet werden. Es gehört zu der Entwicklung, welche auch der Wiedergeborene vom Stande geistlicher Kindheit aus bis zur vollen Reife und Selbständigkeit durchzumachen hat, — zu der Erziehungsbedürftigkeit auch des aus Gott geborenen innern Menschen. Mag das innere Licht noch so lauter sein und über die Grundprincipien des Guten uns schon alle Gewißheit und Klarheit geben: daraus folgt doch noch nicht, daß es, falls die Sünde nicht wäre, rein von innen heraus die Consequenzen jener Principien mit Bezug auf alle Seiten und Verhältnisse des sittlichen Lebens sofort uns vor Augen hielte; genug daß es, wo dieselben dem noch unausgereiften menschlichen Geist objectiv vorgelegt sind, da sie auch zu einem Gegenstand selbsteigener, sicherer und zusammenhängender Ueberzeugung werden und so endlich ein vollkommenes Ganzes selbständiger sittlicher Erkenntniß in den Wiedergeborenen erwachsen läßt. Nicht anders können ja auch jene Schriftausprüche verstanden werden, welche mit Bezug auf die religiösen und sittlichen Wahrheiten überhaupt von den Christen sagen, daß sie Gottesgelehrte werden sollen und die Salbung, vermöge deren sie Alles wissen, schon in sich tragen. In dieser Beziehung also wiederholen wir, was wir schon in unserem ersten Abschnitte gegenüber von den Sätzen Luther's und der Concordienformel erinnert haben.

Wir unterscheiden hiernach in dem „Brauche des Gesetzes“ für die Wiedergeborenen, welchen die alte lutherisch-kirchliche Dogmatik einfach als *usus didacticus* zu bezeichnen pflegt, eine doppelte Seite: derselbe bleibt in jener Beziehung auf das noch fortbestehende Fleisch

oder den alten Adam, welche für ihn von jener altlutherischen Lehrfassung in Betracht gezogen wird, vielmehr wesentlich noch ein *usus elencticus*; zugleich aber muß er auch, abgesehen von jener Beziehung, als ein einfacher *usus didacticus* fortwähren.

Im wirklichen Leben des Wiedergeborenen freilich lassen gemäß der Natur dieses Lebens, in welchem jene Bedürfnisse mit und in einander sich geltend machen, auch die beiden Seiten im Gebrauche des Gesetzes sich nicht trennen.

Versuchen wir endlich das sittliche Leben in der vollen Reife der Gesinnung, Kraft und Erkenntniß uns zu denken, so bedarf es eines solchen strafenden oder auch nur belehrenden Vorhaltes des Gesetzes dort überhaupt nicht mehr. Wohl aber wird das Gesetz Gottes ein ewiger Gegenstand objectiven Bekenntnisses für die Vollendeten selbst sein, nämlich eines lobpreisenden Bekenntnisses zu dem in ihnen wie über ihnen waltenden vollkommenen, heiligen göttlichen Willen und Recht, das mit dem Wesen und Willen der ewigen göttlichen Liebe und Gnade eins ist.

Zusatz: Ueber den *usus politicus* des Gesetzes.

Wir haben die Bedeutung und den Brauch des Gesetzes für die Geburt des neuen Lebens in der fundamentalen Befehrung und für den Fortbestand, die fortgesetzte Reinigung und weitere Entwicklung des Lebens der Wiedergeborenen erörtert. Die altherkömmliche Bezeichnung für den hierauf bezüglichen doppelten Brauch ist, wie gesagt, die des *usus elencticus* und *didacticus*. Wird von einer Anzahl alter Dogmatiker ein *usus paedagogicus* noch eigens hinter dem *elencticus* aufgeführt, so fallen doch in der Wirklichkeit beide mit einander zusammen: eben dadurch, daß das Gesetz die Sünde im Gewissen straft und aufdeckt, soll es zu Christus hintreiben.

Vor jene beiden aber stellt die Concordienformel und die alte Dogmatik bekanntlich noch einen andern Brauch, sofern nämlich die „äußerliche Zucht“ gegen die „wilden Leute“, auch gegen die, welche der innerlichen, elenctischen Wirksamkeit des Gesetzes sich noch ganz verschließen, durchs Gesetz erhalten werden soll. Die Dogmatiker nennen ihn den *usus politicus*. Auch der Name des *usus paedagogicus* wird, z. B. von Gerhard, auf ihn angewandt, indem die „Pädagogik“ dann — anders als bei der vorhin erwähnten Zusammenstellung des *paedagogicus* mit dem *elencticus* — eben nur von jener äußerlichen Zucht an und für sich verstanden wird. Bei

ihm also handelt sich's um die äußere Einschränkung und die äußere Bestrafung der Sündenausbrüche durch eine in der äußeren menschlichen Gesellschaft aufgerichtete Gewalt, welche das Gesetz handhabt.

Gewiß nun muß die Sittenlehre auf Grund des göttlichen Willens auch eine solche Zucht fordern. Und diese wird auch dem Eindruck, welchen die Sünder innerlich von der Hoheit, der Gestung und den Schrecken des Sittengesetzes empfangen sollen, zu Gute kommen müssen und hiefür mit zu dienen bestimmt sein.

Allein es erhellt, daß sie darum doch nicht mit dem Gebrauch des Gesetzes, welchen wir zu erörtern hatten, zusammengeordnet werden darf.

Gerade nicht auf das, um was es dort vor Allem sich handelt, richtet sich ja diese Zucht für sich: nicht auf die sündhafte Gesinnung, sondern auf ihre Aeußerungen als solche. Nur auf einem seiner Natur nach beschränkten Gebiete soll und kann sie mit dem Streben, den Herzen das Gesetz Gottes einzuprägen, sich unmittelbar einigen: auf dem Gebiete der Erziehung Unmündiger in der Familie und Schule. Auf demjenigen Gebiete, welches als das eigentliche Gebiet des *usus politicus* schon durch diesen Namen bezeichnet wird, nämlich auf dem Gebiete des staatlichen Lebens, wird die einschränkende und strafende Gewalt, obgleich auch sie mittelbar jenem höchsten Ziel zu dienen sich bewußt sein soll, doch für sich eben nur auf das Aeußere sich richten können und dürfen.

Zudem können keineswegs alle Aeußerungen einer sündhaften Gesinnung, mögen sie auch ganz klar nach außen sich kund geben, diesem Brauch anheimfallen: viele gar nicht, wie z. B. grobe Verleugnungen des allgemein anerkannten Gebotes der helfenden Liebe, der Barmherzigkeit u. s. w., — viele nur, sofern sie zugleich offene Verfündigungen gegen die Gesellschaft sind. Anders wäre es freilich, wenn, wie unsere alten Theologen es ausdrückten, die politische Obrigkeit über die beiden Tafeln des göttlichen Gesetzes gleichmäßig zu wachen hätte. Consequent übrigens haben auch sie dieß nie durchgeführt. Die Unklarheit, worin sie mit Bezug hierauf sich bewegten, hängt eben auch mit der Unklarheit, in welcher sie ihren ersten Brauch des Gesetzes mit dem zweiten und dritten coordinirten, zusammen.

Daß nun solche äußere Zucht statthaben und auf welchen Gebieten sie geübt werden und über was sie sich ausdehnen solle, das hat allerdings auch die Ethik zu deduciren. Aber sie kann es nicht vom allgemeinen Wesen und der allgemeinen Bedeutung des Sittengesetzes

aus, sondern erst indem sie eingeht auf die einzelnen durch die sittliche Idee geforderten Hauptaufgaben und Formen des Gemeinlebens. Sie wird ferner, während sie diese bezeichnet, doch die concrete Darlegung der hieher gehörigen Gebiete besonderen Wissenschaften, nämlich der Staats- und Rechtslehre und beziehungsweise auch der Pädagogik, zu überlassen haben.

Für uns aber mögen diese kurzen Bemerkungen zur Rechtfertigung darüber genügen, daß wir des Eingehens in den *usus politicus* bei unserer Ausführung über das Sittengesetz uns enthalten.

Nur das sei noch beigelegt, daß es gemäß dem hier Bemerkten vollends in der Dogmatik unzulässig wäre, bei der Lehre vom göttlichen Wort jene alte Dreitheilung in Betreff des Gesetzes festzuhalten.

Zum Gedächtniß Schleiermacher's.

Rede,

gehalten in der Aula zu Göttingen den 21. November 1868.

Von

Consistorialrath Dr. L. Duncker.

Als die theologische Facultät im Laufe des verflossenen Sommers den einmüthigen Beschluß faßte, den hundertjährigen Geburtstag Friedrich Schleiermacher's nicht vorübergehen zu lassen, ohne den Gefühlen dankbarer Pietät und Verehrung gegen den großen Todten ihrerseits den entsprechenden Ausdruck zu verleihen, da verhehlte sie es sich nicht, daß ihr Entschluß sehr verschieden werde aufgefaßt und beurtheilt werden. Was sie vorhergesehen, ist im vollsten Maße eingetreten. Ein lebhafter Kampf ist in unserer Kirche entstanden über die Frage nach dem Rechte einer solchen Gedächtnißfeier. Während eine besonders auch unter den gebildeten Laien unserer Zeit weit verbreitete Richtung, welche in Schleiermacher ihr hervorragendstes Haupt erblickt, das Recht zu einer solchen Feier seines Gedächtnisses zum Theil für sich ausschließlich oder doch in vorzüglichem Grade beanspruchen möchte, ist von anderer Seite das schneidendste Verwerfungsurtheil gegen Schleiermacher gefällt und in unumwundener Weise gegen jede Feier der Art im Interesse des evangelischen Glaubens protestirt worden. Durfte nun diesen Thatfachen gegenüber die Facultät, an ihrem einmal gefaßten Beschlusse festhaltend, es wagen, die Einladung zu einer solchen Feier, wie sie es gethan, ergehen zu lassen? Hätte sie sich nicht im Hinblick auf die schroff einander gegenüberstehenden Parteien durch die Besorgniß, von beiden Seiten mißverstanden zu werden, davon zurückhalten lassen sollen? Ein ängstlicher Sinn möchte meinen, es sei gerathener und weiser, in einer Zeit, wie die unsrige ist, bei der krankhaft aufgeregten Stimmung in dem engeren Kreise unserer Kirche, dem wir zunächst angehören, lieber zu schweigen und das Gedächtniß des Verstorbenen in der Stille zu ehren, als vielleicht Anstoß zu geben und das Band der Gemeinschaft mit vielen Dienern am Worte, das

für ein gedeihliches Wirken der Facultät von größter Bedeutung ist, zu schwächen und zu gefährden. Die Facultät ist anderer Ueberzeugung gewesen. Nicht als Weisheit, als Schwäche vielmehr und als Verleugnung ihres eigenthümlichen Berufes würde es ihr erscheinen, wenn sie, durch äußere Rücksichten bestimmt, nicht offenes Zeugniß ablegen wollte in den ernstesten Kämpfen der Kirche unserer Zeit, wo eine so entschiedene Aufforderung zum Reden für sie vorhanden ist. Auch fürchtet sie nicht, daß der Kranz, den dankbare Verehrung an diesem Tage auf das Grab des lange entschlafenen Meisters niederzulegen begehrt, in Wahrheit ein Aergerniß werden könne für die, welche mit aufrichtigem Ernste nach evangelischer Erkenntniß streben. Sie hofft vielmehr, daß der heutige Tag, in rechter Weise begangen, gerade umgekehrt dazu dienen werde, durch den Hinblick auf den Mann, dessen Gedächtniß wir feiern, die streitenden Parteien unserer Zeit über die Differenzen und Gegensätze hinaus, die sie trennen, zur Erkenntniß des Gemeinsamen zu erheben, das sie einigt und verbindet.

Darum soll und darf uns auch das wirre Getöse des Streites, der sich über Schleiermacher erhoben hat, die festliche Stimmung, mit der wir diesen Tag begrüßen, nicht stören. Es ist ein Geburtstag, den wir begehen; wir feiern das Gedächtniß eines Mannes, der, ob er wohl seit einem Menschenalter bereits von uns geschieden ist, doch noch sichtlich unter uns fortlebt in seinen Schriften und in der geistigen Bewegung, die von seinem gesammten Wirken ausgegangen ist. Was aber giebt sprechenderes Zeugniß von diesem seinem Fortleben unter uns als der Streit selbst, der, schon bei seinen Lebzeiten begonnen, noch gegenwärtig über ihn geführt wird? Denn das ist ja die Natur unserer menschlichen Dinge, daß, wo immer eine neue Kraft auf dem geistigen Gebiete sich regt und neugestaltend einzuwirken beginnt auf die bestehenden Verhältnisse, sie nur im Kampfe mit abweichenden Richtungen und Strebungen allmählich sich Geltung und Anerkennung verschaffen kann. Je lebhafter solcher Kampf geführt wird und je länger er dauert, um so schöpferischer erweist sich die neue Kraft und um so ausgedehnter ist das Gebiet, auf das sie ihren Einfluß übt. So sehen wir in den frühesten Jahrhunderten der christlichen Kirche, als Origenes den ersten Versuch gemacht hatte, in umfassender Weise die reiche Bildung der alten Welt der christlichen Kirche anzueignen und zugleich in christlichem Sinne umzugestalten, die langwierigsten, Jahrhunderte lang sich erneuernden Kämpfe durch das von ihm aufgestellte System der christlichen Lehre hervorgerufen, Kämpfe,

aus denen der Geschichtsforscher an sich schon die außerordentliche Bedeutung des großen alexandrinischen Kirchenlehrers und den mächtigen geistigen Einfluß, mit dem er einen langen Zeitraum beherrscht hat, zu erkennen vermag, während dieselben zugleich wie in einem Hohlspiegel die verschiedenen Richtungen, die in dem reichen Geiste jenes Kirchenvaters gleichsam in einem Brennpunkte vereinigt sich fanden, in ihrer Mannichfaltigkeit und Fülle auseinandertreten lassen. Sind wir aber berechtigt, aus diesem Gesichtspunkte den Streit, der über Schleiermacher seit lange schon gekämpft worden ist, und von dem es das Ansehen hat, als werde er noch geraume Zeit fortbauern, aufzufassen, so können wir auch über die hohe epochemachende Bedeutung seines Wirkens nicht zweifelhaft sein. Mit vollem Rechte dürfen wir ihn jenem alexandrinischen Kirchenlehrer vergleichen, dem er durch Reichtum des Geistes, seltene Vereinigung der verschiedensten Richtungen und Gaben, Innigkeit der christlichen Ueberzeugung, Kühnheit und Vielseitigkeit des Strebens von allen Theologen der späteren Jahrhunderte am nächsten verwandt erscheint, und dürfen überzeugt sein, daß der Streit selbst, der die Folge und der Beweis seines lebendigen Fortwirkens in der Kirche ist, wie lange er auch noch dauern möge, zu immer vollerer Anerkennung seiner segensreichen Bedeutung als eines hochbegnadigten Rüstzeuges im Dienste des Herrn führen werde.

Wie aber geziemt es sich für uns sein Gedächtniß zu feiern? — So lange er, um mit seinen eigenen Worten zu reden, „noch nicht dem irdischen Streite entrückt ist, und seine Gestalt noch nicht in den verklärten, in heiterer Höhe schwebenden Gärten der Geschichte in gereinigtem Glanze wandelt“, kann es die Aufgabe nicht sein, dem gemeinsamen Gefühle allgemeiner Verehrung für den geliebten Todten mit begeistertem Preise seines Lobes Ausdruck zu verleihen. Auch würde eine solche Lobrede weder dem Sinne Schleiermacher's selbst entsprechen, dessen einfaches und demüthiges Wesen für sich nichts Anderes begehrte, als, „nachdem er seine Zeit hindurch an dem stillen Werke der Wissenschaft nach Vermögen gearbeitet habe, auf die schlichteste Weise in die Register derselben eingetragen zu werden“, noch würde es dem Charakter dieses Ortes und der Genossenschaft, in deren Namen zu reden mir hier vergönnt ist, angemessen sein. Die Liebe freilich wird es sich nicht ver sagen können, an diesem Tage besonders an dem Bilde des Vollendeten, das sie bereits in verklärter Gestalt in ihrem Herzen trägt, sich zu freuen und zu erheben und ihm ihre dankbare Huldigung darzubringen, und ich fürchte nicht, daß

es Anstoß erregen könnte, wenn in meinen Worten etwa der Ton wärmeren Gefühles durchklingen sollte für den großen und unvergeßlichen Lehrer, zu dessen Füßen gesessen zu haben mir immer als eine der gnadenreichsten Führungen meines Lebens erschienen ist. Vielmehr wage ich zu hoffen, wenn doch alles wahre Verständniß auf hingebender Liebe beruht, in dieser einen Beziehung wenigstens nicht ganz unfähig zu sein für die Lösung der schwierigen Aufgabe, die mir hier gestellt ist, und der ich mich sonst nur zu wenig gewachsen fühle. Denn wie er selbst einst im Allgemeinen das Wesen solcher Aufgabe bestimmt hat, nur darauf kann es ankommen bei unserer Gedächtnißfeier, seine geschichtliche Stellung und Bedeutung so treu wie möglich zu zeichnen, ohne ihn „aus der Zeit, der er angehörte, die ihn und die er bildete, in die unsere herabziehen und bestimmen zu wollen, wie er in ihr erscheinen, was er wollen, was er leisten würde“. Statt durch einen solchen vergeblichen Versuch den Streit der Gegenwart nur neu anzuregen, gilt es vielmehr, uns über den Streit zu erheben, indem wir an die Stelle einer Auffassung, die ihrer Natur nach immer nur eine einseitige und parteiische sein könnte, die geschichtliche Betrachtung setzen und in flüchtiger Skizze, so weit es der enge Rahmen einer Rede erlaubt, Schleiermacher's eigenthümliche Stellung und seine Verdienste zu schildern versuchen.

Schleiermacher's Jugendentwicklung und sein erstes öffentliches Hervortreten als Schriftsteller fällt in jene Uebergangszeit, welche die mit dem Ende des Mittelalters beginnende erste große Periode der neueren Culturentwicklung abschließt und zugleich den Anfang der neuesten Zeit bildet, der wir selbst mit allen unseren Bestrebungen angehören. Unter den Stürmen jener mächtigen Revolution, die damals zuerst auf allen Gebieten des geistigen Lebens, im Staat und in der Kirche, in der Wissenschaft und in der Kunst, die alten, mehr und mehr erstorbenen Formen vollends zu durchbrechen und zu beseitigen begann, um eine durchaus neue Gestalt der Dinge herbeizuführen, ist er zum Manne herangereift und hat sich seine Stellung in der Welt erkämpft. Wollen wir seine geschichtliche Bedeutung würdigen, so werden wir vor allen Dingen uns den Charakter jener Uebergangszeit in ihrem Werden vergegenwärtigen müssen, indem wir unseren Blick dabei vorzugsweise auf unser deutsches Vaterland, dem Schleiermacher mit ganzer Seele angehörte, und das Gebiet der Literatur, auf das seine Thätigkeit sich vorzüglich bezog, hinrichten.

Jenes Band der Abhängigkeit von der römischen Kirche und ihrer

Auctorität, das im Mittelalter das gesammte geistige Leben des Abendlandes umschlossen, das Staat, Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst in einem großen theokratischen Gemeinwesen verbunden und alles göttliche und menschliche Wissen in den großen Systemen der Scholastik mit einander geeinigt hatte, war bereits in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters mehr und mehr gelockert, bis es durch die Reformation vollends zerrissen ward. Indem die Kirche des Abendlandes sich spaltete, ohne daß es den einzelnen getrennten Gliedern derselben gelungen wäre, eine ähnliche Scheidung nach confessionellen Unterschieden streng durchzuführen, mußte die Vostrennung dieser Gebiete von der Kirche, die schon früher begonnen hatte, sich nothwendig vollenden. Befreit von der kirchlichen Auctorität, gehen sie hinfort ihre eigenen Wege, und die Wissenschaft insbesondere emancipirt sich immer völliger von der Kirche, unter deren Obhut und Pflege sie im Mittelalter sich entwickelt hatte. Freilich nicht, um sofort auf eigenen Füßen zu stehen; denn mit voller Hingebung folgte sie zunächst der Leitung der humanistischen Richtung, welche die neue Zeit wesentlich mit herbeigeführt hatte. An der Hand der Alten, in denen sie die unerreichten Muster aller wahren geistigen Cultur verehrte, wandte sie sich jetzt mit Vorliebe der Erkenntniß der weltlichen Dinge zu, als dem neutralen Gebiete, von dem der kirchliche Hader ausgeschlossen war, und überließ es der confessionellen Theologie, mit gleicher Freiheit sich selbst zu gestalten und zugleich das sittliche Leben zu beherrschen. So bildete sich schon früh der religiöse Indifferentismus als eigenthümlicher Zug der modernen wissenschaftlichen Bildung aus. Bald aber, als die großartigen Fortschritte in der Naturwissenschaft insbesondere der bisherigen Herrschaft der Philologie ein Ende machten, als man sich den Alten auf diesem Gebiete überlegen fühlte, und nun Mathematik und Physik die herrschende Stellung gewannen, da konnte das bisher friedliche Verhältniß der Wissenschaft zur kirchlichen Theologie unmöglich auf die Dauer bestehen. Je länger die gegenseitige Entfremdung gedauert hatte, je mehr die weltliche Wissenschaft erstarkt, in voller Kraft und Selbständigkeit sich fühlte, desto häufiger und ernster wurden die Versuche, die anfänglich gezogene Grenze zu überschreiten und das Gebiet der Theologie selbst von der weltlichen Wissenschaft aus umzugestalten. Die naturalistische Denkweise, die sich durch den bisherigen Entwicklungsgang ausgebildet hatte, begehrte, zu voller Herrschaft gelangt, über alle Gebiete des Erkennens ihre Macht auszudehnen, und wie die sichtbare Körperwelt, so versuchte sie

jetzt auch das gesammte geistige Leben aus den mit Nothwendigkeit wirkenden Naturgesetzen zu erklären und abzuleiten. Die Philosophie selbst, unter der Herrschaft der Mathematik und Physik in der Form des dogmatischen Rationalismus oder des sensualistischen Skepticismus ausgebildet, ward je länger je mehr zu oberflächlicher Popularphilosophie oder entschiedenem Skepticismus. Atheistische oder pantheistische und materialistische Denkweise, Fatalismus und Egoismus gewannen die Herrschaft und richteten ihren Kampf gegen die positiven geschichtlichen Bildungen, vor Allem gegen die Kirche und das positive Christenthum, das als kindischer Aberglaube verspottet ward.

Es genügt, mit wenigen Worten an diesen Auflösungsproceß, wie er in dem Jahrhundert der sogenannten Aufklärung zu voller Entwicklung gekommen war, erinnert zu haben. Werfen wir einen eben so flüchtigen Blick auf den Bildungsgang, den die evangelische Kirche zu derselben Zeit genommen hatte, so tritt uns hier eine ähnliche Einseitigkeit entgegen. Indem die Theologie das Gebiet der natürlichen Erkenntniß der weltlichen Wissenschaft überließ, verzichtete sie von vorn herein ihrerseits auf die Lösung der Aufgabe, die frühere Einheit zwischen Glauben und Wissen, zwischen übernatürlicher und natürlicher Offenbarung herbeizuführen. Vielmehr beschränkte sie sich darauf, mit Hülfe der Philologie und rein formaler Benützung der Philosophie die kirchliche Lehre aus den Urkunden der heiligen Schrift und den Symbolen abzuleiten, scholastisch auszubilden und im Kampfe gegen abweichende Auffassungen mit Benützung der Mittel, welche die Kirchengeschichte darbot, zu vertheidigen. Während bei dieser Art der Behandlung die heilige Schrift bald ohne Weiteres mit der göttlichen Offenbarung gleich gesetzt wurde, während man den Unterschied zwischen Glauben und wissenschaftlicher Lehrformel, dem Dogma, mehr und mehr außer Acht ließ und als das Wesen des evangelischen Christenthums eine Summe göttlich geoffenbarter Wahrheiten betrachtete, bildete sich ein System der Orthodoxie aus, das bei allem Aufwande von geistiger Kraft, die darauf verwandt worden ist, doch schließlich weder dem religiösen Bedürfniß der Kirche selbst, noch den Forderungen der weltlichen Wissenschaft genügen konnte. Die Versuche, die wiederholt gemacht worden waren, namentlich von Calixt und Spener, die immer empfindlicher sich fühlbar machenden Mängel zu heilen, vermochten, einseitig und ungenügend, wie sie waren, nicht eine durchgreifende Reform der Theologie zu bewirken. Während das

Ansehen der Orthodoxie zugleich mit dem der Kirche sank, und die Kreise der Gebildeten sich immer entschiedener der negativen Richtung zuwandten, die durch die weltliche Wissenschaft verbreitet war, drang jetzt der Zweifel auch in die Theologie selbst ein. Unmöglich war es ja, daß die Theologen, dem gelehrten Stande angehörig, auf den Universitäten und dem Gebiete der Literatur in mannichfacher Berührung mit der weltlichen Wissenschaft, nicht hätten mit ergriffen werden sollen von der herrschenden Richtung der Zeit. Indem sie es versuchten, die durchbrochenen Schranken der Auctorität wiederherzustellen, sahen sie sich genöthigt, das System der Orthodoxie selbst umzubilden, und bald nicht nur einzelne minder bedeutende Außenwerke, sondern die Hauptpunkte selbst preiszugeben. Hatte man aber so den Gegner selbst in das Gebiet, das man vertheidigen wollte, aufgenommen, so war die unvermeidliche Folge, daß der Auflösungsproceß jetzt mit raschen Schritten vorwärts ging, und die Theologen selbst schließlich aus dem seines wesentlichsten Inhaltes entleerten Christenthum nichts Anderes als „übel zusammengenähte Bruchstücke von Metaphysik und Moral“, wie Schleiermacher sich ausdrückte, zu machen wußten, ohne doch die Gebildeten dadurch gewinnen zu können, denen das sogenannte geläuterte Christenthum eben so ungereimt wie vernunftwidrig erschien.

So sehen wir von zwei Seiten her die Entwicklung der neueren Zeit im vorigen Jahrhundert bei einem äußersten Punkte angelangt, wo Philosophie und Christenthum auf gleiche Weise ihrer Würde beraubt und alle geschichtliche Bildungen verneint waren. Es würde überflüssig sein, hier noch weiter auf die letzten praktischen Consequenzen, wie sie in der französischen Revolution gezogen worden sind, hinzublicken. Wichtig dagegen ist es, nun auch die andere Seite, welche das Bild dieser Zeit dem Betrachtenden darbietet, hervorzuheben. Denn so sehr auch die Mächte der Zerstörung mit ihrem Geräusch die Welt erfüllten in jenen Tagen, und so abstoßend der Anblick der Trümmer und Zerstörung, die dadurch hervorgerufen waren, wirken mag, gleichzeitig regten sich die Triebe eines neuen frischen Lebens, dessen kleine unter der Hülle der absterbenden Welt überall schon fröhlich hervorzusprießen begannen. So tief war die Zeit nicht gesunken, daß sie bei den trostlosen Ergebnissen eines an aller Wahrheit und allem Höheren und Edeln verzweifelnden Skepticismus sich hätte beruhigen sollen. In unserem deutschen Vaterlande zumal war bereits das nationale Bewußtsein damals aus langem Schlafe er-

wacht, der deutsche Geist rang auf dem Gebiete der Literatur nach Befreiung von den drückenden und hemmenden Fesseln, mit denen die Abhängigkeit von fremdem Geschmack und die Unnatur willkürlicher Regeln ihn gebunden gehabt hatte. Wie einst am Ende des Mittelalters, als die humanistischen Studien mit jugendlicher Begeisterung in Deutschland ergriffen waren, schien ein neuer geistiger Frühling angebrochen zu sein. Schon hatte die Blüthezeit unserer Nationalliteratur begonnen. Ueberall regte sich die schöpferische Kraft, das Bewußtsein geistiger Freiheit, das Streben nach voller, ungehemmter, harmonischer Entwicklung der Persönlichkeit. Hatte die neue Bewegung, unter den einfachsten bürgerlichen Verhältnissen und in den engen Kreisen des Hauses, unter gleichgesinnten Freunden begonnen, fern ab von dem öffentlichen Leben, das in Deutschland noch schlummerte, anfänglich noch einen Zug von Beschränktheit gezeigt, und das tiefe Gemüthsleben sich oft als krankhafte Sentimentalität geäußert, war darauf die Sturm- und Drangzeit mit ihren Extravaganzen gefolgt: in der unruhigen und unklaren Gährung bewährte sich doch die nachhaltige edle Kraft tiefer und wahrer Begeisterung. Dem offenen Sinne für jede Eigenthümlichkeit schloß sich der Reichthum der mannichfaltigen nationalen Bildungen auf, und es öffnete sich zugleich das wahre Verständniß für die Kunst des classischen Alterthums. Hatte man in früheren Jahrhunderten von der antiken Welt gelernt, jetzt lebte man sich in sie hinein und eiferte ihr in selbständigen Kunstwerken nach. Das höchste Ziel ins Auge fassend strebte man nach vollendeter Humanität. Denn schon hatte auch auf dem Gebiete der Wissenschaft die neue Bewegung die großartigsten Pläne gefaßt und die weitesten Aussichten eröffnet. Nachdem ein Lessing und Herder im Gegensatze zu dem herrschenden Naturalismus der vorhergehenden Zeit die philosophische Forschung auf das ethische Gebiet und die Geschichte der Menschheit gerichtet und den fruchtbaren altchristlichen Gedanken der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts aus langer Vergessenheit wieder in die Erinnerung zurückgerufen hatten, war durch den kühnen Geist Kant's die Neugestaltung der Philosophie begonnen im entschiedenen Kampfe gegen die Popularphilosophie wie den Naturalismus mit seinen Consequenzen, und wie schroff auch noch immer der Gegensatz gegen die kirchliche Lehre bei den Vertretern dieser neuen wissenschaftlichen Richtung in vielen Beziehungen sich äußern mochte: die Aufgabe, die Bedeutung der Reli-

gion und des Christenthums insbesondere wissenschaftlich zu begreifen, ward doch von den Häuptern der Bewegung entschieden anerkannt und an ihrer Lösung mit ernstem Sinne gearbeitet.

Nur in den flüchtigsten Zügen, Bekanntes andeutend, vieles an sich Wichtiges mit Stillschweigen übergehend, habe ich das Bild jener Zeit in ihrem Werden zu skizziren gesucht, um die einander widerstrebenden Kräfte, welche auf Schleiermacher's Bildungsgang eingewirkt haben, und die Gegensätze, an deren Kampfe er selbst theilgenommen hat, bestimmter hervortreten zu lassen. Von hier aus scheint mir die hohe geschichtliche Bedeutung, die ihm zukommt, am sichersten erkannt, das Verdienst, das er sich erworben, und für das ihm unser Dank gebührt, am unbefangenen gewürdigt werden zu können. Denn so vielseitig und mannichfaltig sein Leben sich auch darstellt, in dem einen Gedanken läßt es sich doch, wie ich glaube, zusammenfassen, daß er von der tieferen Erkenntniß des wahren Wesens der Frömmigkeit aus durch seine mit hingebender Liebe dem Dienst der Kirche und zugleich der weltlichen Wissenschaft gewidmete Arbeit die indifferentistische Scheidung und den feindlichen Gegensatz zwischen dem christlichen Glauben und der natürlichen Erkenntniß aufgehoben und ausgeglichen hat, und so zu gleicher Zeit eines der hervorragendsten Häupter der neuen Richtung auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Neubegründer einer wahrhaft evangelischen Theologie geworden ist.

Von frommen Eltern geboren, in dem stillen Frieden eines Pfarrhauses zuerst aufgewachsen und schon im Knabenalter eingetreten in die Brüdergemeinde, jenen Kreis durch innige Liebe zu Christo verbundener Seelen, die aus der Unruhe des confessionellen und dogmatischen Haders in die Stille geflüchtet waren, hatte Schleiermacher von frühester Kindheit an die segensreichen Wirkungen christlicher Frömmigkeit erfahren und sich ihnen mit offener Empfänglichkeit hingegeben. „Frömmigkeit war der mütterliche Leib“, so bezeugt er von sich selbst, „in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte.“ Auf die Dauer freilich vermochten die engen Schranken der Gemeinde, die sich ängstlich gegen den lauten und wirren Kampf der umgebenden Welt abzugrenzen suchte, den kühnen und hochstrebenden Sinn des Jünglings nicht gefangen zu halten. Es kam die Zeit, wo der Durst nach tieferer Er-

kenntniß ernste Zweifel an der Wahrheit des überlieferten Lehrsystemes, das er bisher auf Auctorität hin vertrauensvoll angenommen hatte, in ihm erregte, und unter schweren Kämpfen schied er aus der Gemeinde, der er mit voller Wahrheit nicht mehr angehören konnte. Aber während er nun mit unersättlichem Wissenstrieb nach allseitiger und freier Erkenntniß der ihm bisher verschlossenen Gebiete der weltlichen Dinge strebte und unter der Einwirkung der kritischen und negativen Richtung jener Zeit seine in der Kindheit gewonnene Auffassung der göttlichen Dinge vollends zerfallen sah, blieb er doch mit seinem Herzen jener stillen Gemeinde noch immer nahe, zu der ihn sein ganzes Leben hindurch ein starker innerer Zug hintrieb. Ungeschwächt, wie er selbst bezeugt, dauerte die Frömmigkeit in seinem Herzen fort und „leitete ihn absichtslos in das thätige Leben“. Sie war der innerste Mittelpunkt seiner Persönlichkeit geworden, aus ihr heraus gestaltete sich, wenn auch unter bedeutenden Schwankungen und erst in einem länger dauernden Entwicklungsgange, seine neue Weltansicht. Wie er deshalb den entschiedensten Beruf zum Dienste der Kirche in sich fühlte, und wie seine innigste Neigung beständig der Theologie zugewandt war, betrachtete er es auch von früh an als seine eigenthümliche Aufgabe, das Gebiet der freien Wissenschaft, das zu durchforschen und zu bearbeiten er nicht minder den Drang in sich fühlte, in lebendige Beziehung zur Frömmigkeit zu setzen, und der Religion ihren eigenthümlichen Ort und ihr selbständiges Recht in dem Gesammtumfange der geistigen Bestrebungen der Menschheit zu sichern.

Blicken wir nun zuerst auf das, was Schleiermacher in dieser Beziehung geleistet hat, so sehen wir ihn von Anfang an der absterbenden, aber noch immer in weiten Kreisen herrschenden Richtung der früheren Zeit, der leichten Popularphilosophie, dem Naturalismus, dem Materialismus und Egoismus, entschieden den Kampf erklären. Nicht lebhaft genug kann er seine Verachtung der schlechten und finsternen Zeit ausdrücken, in der ein herbes Schicksal ihn das Licht habe sehen lassen, die dem Dienste der Sinnenwelt hingegeben, deren vermeintliche Bildung Barbarei sei, und in der, was der besseren Welt angehöre, in düsterer Slaverei seufze. Offen bekennet er von sich, er sei der Denkart und dem Leben des damaligen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer späteren Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede

That und jeglicher Gedanke. Aber schon sieht er auch die Elemente des besseren Seins und hofft auf die selige Zeit der wahren Gemeinschaft der Geister, entschlossen, das verborgene Feuer, das früh oder spät das Alte verzehren und die Welt erneuern werde, dessen Kraft er in sich fühlt, in heiligen Flammen leuchten zu lassen. So tritt er in seinen Monologen zuerst mit der offenen Darlegung seines Standpunktes hervor und ergreift Partei in dem Kampfe seiner Zeit. Als den Mittelpunkt aber der eigenen Ueberzeugung, durch die er sich von dem Geringeren und Ungebildeten, was ihn umgiebt, gesondert fühlt, bezeichnet er selbst das Bewußtsein der Eigenthümlichkeit des Einzelwesens, das ihm zugleich mit dem Bewußtsein der allgemeinen Menschheit aufgegangen ist: die Gewißheit, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll in eigener Mischung ihrer Elemente. Dadurch erst weiß er sich zu der vollen sittlichen Freiheit erhoben und fühlt sich als ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll. In diesem Bewußtsein der freien Persönlichkeit rühmt er sich, hinausgerückt zu sein über alle drückenden Verhältnisse und Schranken der Sinnenwelt, über den Wechsel der äußeren Geschicke, über Raum und Zeit und Vergänglichkeit, und schwört sich selbst ewige Jugend.

Es bedarf nicht erst des Nachweises, wie durch diese Erklärungen Schleiermacher sich entschieden in die Reihe der Männer stellte, die in jener Uebergangszeit im Kampfe gegen die abgelebte Bildung eine durchgreifende Umgestaltung des gesammten Lebens und Denkens herbeizuführen strebten, und mit Recht hat man daher auf die Verwandtschaft, die in dieser Beziehung zwischen ihm und Fichte besonders besteht, hingewiesen. Aber wenn schon der zuletzt hervorgehobene Mittelpunkt seiner Ansicht einen specifischen Unterschied zwischen ihnen nicht verkennen läßt, so zeigt die genauere Betrachtung seines wissenschaftlichen Strebens von früh an zugleich einen Gegensatz, der ihn von den gleichzeitigen Häuptern der großen philosophischen Schulen trennt, und durch den er getrieben worden ist, auch im Streite mit diesen seine eigene Weltansicht auszubilden. Was ihn an jenen zurückstieß, das war die gewaltsame, alles Frühere negirende Art ihres Verfahrens, der stark ausgeprägte revolutionäre Charakter desselben, der Anspruch, den sie auf alleinige Weltung und Herrschaft auf dem Gebiete des Wissens machten. Dagegen sträubte sich sein historischer und kritischer Sinn. Von jeher hatte er Abneigung gegen ausgebil-

dete Systeme des Wissens gehabt und schon als Jüngling „das Prüfen und Untersuchen, das geduldige Anhören aller Zeugen und aller Parteien für das einzige Mittel gehalten, zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewißheit zu gelangen“. Indem ihm die Aufgabe der Wissenschaft als eine so umfassende erschien, daß kein Einzelner sie zu lösen vermöge, sondern daß alle Jahrhunderte gemeinsam an ihr zu arbeiten haben, war es vor allen Dingen sein Bestreben gewesen, die Geschichte der Entwicklung der Philosophie, vornehmlich im Alterthum, aber auch in der letzten Periode ihres Verlaufs, zu durchforschen, um kritisch daran anknüpfend die Grundüberzeugung, die ihn beseelte, im Kampf mit den verkehrten Richtungen der Zeit selbständig wissenschaftlich auszugestalten. Mit besonderer Vorliebe hatte er sich deshalb schon früh in die Schriften Plato's versenkt und setzte während seines ganzen Lebens die philologisch-kritischen Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie fort, unter deren Früchten ich als die bedeutendste und reifste hier nur im Vorbeigehen seine meisterhafte Uebersetzung Plato's erwähnen will, anderen kompetenteren Männern die gründlichere Würdigung dieser und der verwandten Schriften überlassend. Das erste bedeutendere Erzeugniß aber seiner kritisch-philosophischen Thätigkeit, die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, das epochemachend auf diesem Gebiete gewirkt hat, läßt bereits die eigenthümliche Weise, wie er von der geschichtlichen Forschung zur selbständigen Bearbeitung der Philosophie glaubte übergehen zu müssen, zur Genüge erkennen und bezeichnet zugleich das Gebiet, dem seine Kräfte vornehmlich sich zuwenden wollten: die Sittenlehre, in dem umfassenden Sinne, in welchem Schleiermacher das Wort verstand.

Von dieser Grundlage aus hat Schleiermacher seine eigene philosophische Auffassung ausgebildet und mit Ausschluß der Physik fast den ganzen Umfang der philosophischen Wissenschaften theils in seinen akademischen Vorlesungen, theils in einzelnen in der Akademie der Wissenschaften vorgetragenen Abhandlungen behandelt. Würde es nun freilich die mir gesteckten Grenzen weit überschreiten und als anmaßlicher Eingriff von meiner Seite in die Rechte und das Amt einer anderen Facultät erscheinen müssen, wenn ich in die genauere Beurtheilung dieser Arbeiten hier eingehen wollte, so mögen Sie es mir doch gestatten, mit wenigen Worten einige Punkte hervorzuheben, die für die Erkenntniß des eigenthümlichen Charakters seiner philosophi-

ſchen und ſeiner wiſſenſchaftlichen Denkweiſe überhaupt beſonders wichtig erſcheinen.

Vor Allem bezeichnend iſt für ſeinen Standpunkt ſeine Dialektik, in welcher er die höchſten Principien der Kunſt des Philoſophirens entwickelt. Indem er nämlich an den Platonischen Gebrauch des Wortes anknüpft, ſucht er zu zeigen, wie vergeblich jeder Verſuch ſein müſſe, ein System der Philoſophie als Wiſſenſchaft aufzuſtellen, das nur das Ziel ſein könne, dem wir entgegen zu ſtreben haben, wie die Philoſophie vielmehr eine Kunſt ſei, von dem ſtreitigen Denken aus zum Wiſſen zu gelangen, und die Dialektik die Kunſtlehre, welche das Princip und die Methode des Verfahrens zugleich enthalte und an die Stelle der zwei gewöhnlich geſonderten Wiſſenſchaften der Metaphyſik und der Logik zu treten habe. Unzweideutig ſpricht ſich in dieſer Auffaſſung Schleiermacher's Gegenſatz gegen die absolute Philoſophie und der ihm eigenthümliche kritiſche Sinn aus, der, ſich der Grenzen und Schranken für die menſchliche Kraft bewußt, nur von der gemeinſamen Arbeit der Menſchheit in ihrer geſamten zeitlichen Entwicklung die Löſung der Aufgabe, die dem Erkennen geſtellt iſt, erwarten zu dürfen glaubte. Darum proteſtirt er ſo entſchieden gegen jeden revolutionären Verſuch, mit Beiſeitlaſſung des biſher Geleiſteten einen neuen Anfang gleichſam von vorn heraus zu machen, und fordert dagegen die Anknüpfung an den gegenwärtigen Zuſtand des unvollendeten, noch im Kampf und Streit der Gegenſätze begriffenen Denkens, während er zugleich das höchſte Gewicht darauf legt, daß die Philoſophie nicht abgeſondert von den übrigen Wiſſenſchaften in wahrhaft förderlicher Weiſe könne betrieben werden. Das geſamte Gebiet der Wiſſenſchaften bilde ein eng zuſammengehöriges und verbundenes Ganzes, in welchem den empiriſchen Wiſſenſchaften eben ſo wie den ſpeculativen ihr eigenthümlicher Beruf und ihr beſonderer Ort zukomme, als den realen Wiſſenſchaften, deren gegenseitige vollkommene Durchdringung, die jedoch nur in der Geſinnung ſich finde, die Idee der Weltweisheit ſei, während die Dialektik und Mathematik, indem ſie die Idee des Wiſſens ſelbſt unter der Form des Allgemeinen und Beſonderen zur Anſchauung bringen, das reale Wiſſen umſchließen und kritiſiren, die Dialektik das ſpeculative, die Mathematik das empiriſche.

Wie aber Schleiermacher die Anwendung dieſer ſeiner Dialektik auf die Behandlung der realen ſpeculativen Wiſſenſchaften ſich gedacht,

dabon geben seine hervorragendsten Leistungen auf diesem Gebiete, seine Arbeiten über die Sittenlehre, die deutlichste Anschauung. Nur andeuten kann ich hier, welch' reiche Fülle anregender und fruchtbarer Gedanken in diesen ethischen Untersuchungen niedergelegt ist. Von dem Gegensatz der Natur und Vernunft ausgehend, auf dessen vollständiger Einigung ihm der Begriff der Welt beruht, definirt er die Sittenlehre als speculative Wissenschaft der Vernunft und fordert die innigste Beziehung derselben einerseits auf die empirische Wissenschaft der Vernunft, die Geschichte, und andererseits auf die Naturwissenschaft, ohne welche sie nicht zu ihrer Vollendung gelangen könne. Nachdem er sie so als wesentliches Glied des gesammten Gebietes des menschlichen Erkennens in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen bestimmt hat, bezeichnet er ihre Aufgabe näher dahin, daß sie die durch das Handeln der Vernunft hervorzubringende Einheit von Vernunft und Natur, das Naturwerden der Vernunft in speculativer Weise darzustellen habe, und zwar so, wie dasselbe von einer schon irgendwie mit der Natur geeinigten Vernunft ausgeht und auf das vollkommene Einssein von Natur und Vernunft hinstrebt, das als solches innerhalb der Ethik nicht zur Darstellung gebracht werden kann, wohl aber das immer vorausgesetzte Ziel ihrer wissenschaftlichen Behandlung bildet. Hatte Schleiermacher dadurch, ohne in den Naturalismus zurückzufallen, die negative Haltung der Kantischen Moral gegen die natürlichen Antriebe unseres Handelns überwunden, so war er zugleich auch über Fichte hinausgegangen, der allerdings die wichtige Bedeutung der Sinnlichkeit für das Vernunftleben erkannt, aber dieselbe doch wesentlich als nothwendige Vorbedingung des sittlichen Lebens, als Gegenstand unseres Kampfes gefaßt und überdies vom Standpunkt seiner absoluten Philosophie den Werth des Empirischen verkannt hatte. Ein ähnlicher Fortschritt zeigt sich in Schleiermacher's Ethik darin, daß er das Individuelle, Eigenthümliche in seinem Rechte neben der universellen Herrschaft der Vernunft hervorhebt und zugleich den Begriff der symbolisirenden Thätigkeit neben dem der organisirenden entwickelt, wodurch er in den Stand gesetzt wird, das sittliche Leben in seinem ganzen Umfange vollständiger wissenschaftlich zu begreifen, als es je zuvor gelungen war. Deute ich endlich noch darauf hin, wie Schleiermacher zuerst in der dreifachen Form als Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre das Ganze der Sittenlehre behandelt hat, mit besonderer Ausbildung der Güterlehre, so bin ich mir wohl be-

wußt, wie wenig diese kurzen Bemerkungen Anspruch darauf machen können, auch nur annähernd den eigenthümlichen Werth und das Verdienst seiner ethischen Untersuchungen zu bezeichnen; aber so viel, glaube ich, lassen sie zur Genüge erkennen, daß wir ihn mit vollem Rechte den Männern beizählen dürfen, in denen wir die Begründer unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Auffassung auf diesem Gebiete dankbar verehren. Denn ohne eine eigentliche Schule gebildet zu haben, was seinem Sinne am wenigsten entsprach, hat er durch seine Arbeiten anregend und fördernd nach den verschiedensten Seiten hin gewirkt und besonders mit dazu beigetragen, den geschichtlichen Sinn zu wecken, der in hervorstechender Weise den Charakter der wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit von dem der vorhergehenden unterscheidet.

Wenn ich es mir nun versagen muß, hier noch weiter auf seine übrigen philosophischen Arbeiten über Politik, Aesthetik, Pädagogik und Psychologie einzugehen, so darf ich doch den einen Punkt nicht mit Stillschweigen übergehen, in welchem mir das Hauptverdienst Schleiermacher's für die Umgestaltung und Neubildung der wissenschaftlichen Denkweise zu liegen scheint: seine Leistungen für die wissenschaftliche Erkenntniß des Wesens der Frömmigkeit. Unter der Mehrzahl der Gebildeten herrschte, wie Schleiermacher selbst bezeugt, am Ende des vorigen Jahrhunderts die Ansicht, daß die Religion nichts Anderes sei, als „ein leerer und falscher Schein, der sich als ein trüber und drückender Dunstkreis um einen Theil der Wahrheit herumgelagert habe“. Diesem verderblichen Irrthum, ohne dessen Beseitigung ein wahres Verständniß der Geschichte und des Christenthums gleich unmöglich war, entgegen zu treten und das eigentliche Wesen der Frömmigkeit nachzuweisen und zur Anerkennung zu bringen, war eine Hauptaufgabe, auf die Schleiermacher von früh an seine Kraft richtete. Noch bevor er in den Monologen die sittliche Grundüberzeugung, die ihn beselte, aussprach, veröffentlichte er seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“. Mit begeisterten Worten bekämpfte er hier die Geringsachtung und Verkennung derselben, wies die Verkehrtheit nach, auf dem Gebiete des Handelns oder des Erkennens ihr Wesen finden zu wollen, oder die Religion als eine Verbindung von theoretischem und praktischem Wissen, „ein Gemengsel von metaphysischen und moralischen Brosamen“ aufzufassen, und zeigte, wie ihr in dem Gefühle, das mit dem Erkennen und dem

Handeln unzertrennlich verbunden und doch von beiden verschieden sei, das eigenthümliche Gebiet zukomme, auf dem sie herrsche, und von dem aus sie dem natürlichen Zusammenhange der verschiedenen Functionen des Lebens gemäß mit dem Erkennen und Handeln in Beziehung trete. Von dieser Grundlage aus weiter gehend, suchte er zugleich die mannichfaltigen Spuren und Regungen des religiösen Lebens in ihrer innersten Eigenthümlichkeit nachzuweisen und die Bildung zur Religion wie die Entstehung der religiösen Gemeinschaft und der Vielheit der Religionen zu erklären. Freilich konnte es nicht fehlen, daß eine Schrift wie diese, die in kühnster Weise allen bis dahin verbreiteten Auffassungen offen den Krieg erklärte und in ihrer rednerischen Form zu den ärgsten Mißverständnissen Anlaß gab, wie bei ihrem ersten Erscheinen, so bis auf unsere Tage hin die bittersten und einander widersprechendsten Vorwürfe gegen den Verfasser als Spinozisten und Herrnhuter, als Atheisten und Mystiker hervorrufen mußte. Aber trotzdem ist es gewiß, daß durch sie der mächtigste Umschwung in der allgemeinen Ueberzeugung bewirkt worden ist, und wenn eine wesentlich andere Ansicht über Religion und Christenthum unter allen ernstesten Forschern der Wissenschaft in unserem Jahrhundert mehr und mehr die Herrschaft gewonnen hat, so ist sie ihrem ersten Ursprunge nach von der überzeugenden Kraft der Wahrheit dieses begeisterten Zeugnisses abzuleiten. Was Schleiermacher hier zuerst in rednerischer Form mehr nur angedeutet, das hat er dann später in der Einleitung zu seiner Dogmatik, in seiner Dialektik und seiner Ethik in streng wissenschaftlicher Haltung genauer zu begründen und darzulegen gesucht und in der letzteren namentlich auch der Kirche als einer der vollkommenen ethischen Formen ihre Stelle neben Staat, Wissenschaft und dem Gebiete freier Geselligkeit angewiesen. Doch bedarf es eines näheren Eingehens darauf hier nicht. Das Gesagte genügt vollkommen, die geschichtliche Bedeutung, welche wir Schleiermacher auf dem Gebiete der weltlichen Wissenschaft beizulegen haben, sicher erkennen zu lassen. Darin vor Allem scheint sie mir gefunden werden zu müssen, daß er durch alle seine Arbeiten der gleichgültigen, spröden oder feindseligen Stellung der Wissenschaft gegen die positive Religion und das Christenthum ein Ende zu machen und die wahre Versöhnung zwischen Wissenschaft und christlichem Glauben mit glücklichem Erfolge einzuleiten gesucht hat.

Von selbst führt uns diese Betrachtung auf die andere Seite der

Wirksamkeit Schleiermacher's, die dem Dienste der evangelischen Kirche und ihrer Theologie zugewandte, auf der seine ausgezeichnete Stellung an dem Eingang der neuesten Zeit vornehmlich beruht, weil er hier in der That einzig dasteht als der Neubegründer einer wahrhaft evangelischen Theologie.

Denn so werthvoll und bedeutend auch die Andeutungen Lessing's und Herder's Bemühungen gewesen waren, eine tiefere und lebensvollere Auffassung des Christenthums und der Theologie herbeizuführen: eine wahre Neugestaltung, wie sie nach dem völligen Zerfallen des orthodoxen Systems nothwendig war, hatten sie nicht zu bewirken vermocht, eben so wenig wie dazu Kant's Religionslehre im Stande gewesen war, die wohl die Stelle eines strengen gesetzlichen Zuchtmeisters auf das Christenthum hin einnehmen, aber durch die willkürliche Undeutung desselben in moralische Lehren unmöglich in das wahre Verständniß desselben einführen konnte. Sollte die evangelische Theologie nicht, wie sie bereits im Begriffe war, sich völlig auflösen in die allgemeinen philosophischen Disciplinen, so bedurfte es einer durchgreifenden Reform derselben, einer ganz neuen Grundlegung. Das seit lange herrschende Mißverständniß, das im Christenthum im Wesentlichen nur eine Summe theoretischer und praktischer Wahrheiten sah, welche, auf übernatürliche Weise geoffenbart, der natürlichen Erkenntniß mit äußerlich geheiligter Auctorität gegenüber stehen, hatte auf naturgemäße Weise im Fortgange der Entwicklung, wie wir gesehen, schließlich zu dem entgegengesetzten Extrem einer Ansicht geführt, welche im Christenthum nur ein rein natürliches Product menschlicher Thätigkeit erblicken wollte. So kam es also vor allen Dingen darauf an, den Grundirrtum zu beseitigen, in welchem die Anhänger und Vertheidiger des alten Systems und die entschiedensten Gegner desselben auf gleiche Weise befangen waren, indem sie das Wesen des Christenthums in der Lehre finden zu müssen glaubten. Das aber war nur möglich durch die Nachweisung und Erklärung der wahren Natur der christlichen Frömmigkeit, die zuerst von dem Grunde der eigenen lebendigen Erfahrung aus in streng wissenschaftlicher Weise gegeben zu haben, das unsterbliche Verdienst Schleiermacher's ist.

Den Grund dazu hatte er, wie oben gezeigt ist, in seinen philosophischen Erörterungen über das eigenthümliche Wesen und die Formen und Gesetze der Entwicklung der Religion überhaupt gelegt.

An diese anknüpfend wies er in seinen theologischen Arbeiten, vornehmlich in seiner Dogmatik, nach, wie der allen Religionen wesentliche geschichtliche, positive Charakter im Christenthum auf der Thatfache der durch Christum vollbrachten Erlösung beruht, und wie es keine andere Art giebt, an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser, d. h. die eigene Erfahrung von der Stillung des geistigen Bedürfnisses der Erlösungsbedürftigkeit durch Christum, und wie darum in diesem Glauben das Grundwesen der christlichen Frömmigkeit und Religion zu finden ist. Denn durch die Selbstbezeugung Christi angezogen, haben sich, wie Schleiermacher zu zeigen sucht, von Anfang an nur diejenigen an ihn zu seiner neuen Gemeinschaft angeschlossen, in denen ihr frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war und welche nun der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden. Auf dem fortgehenden Zeugniß derer, welche diese innere Thatfache erfahren haben, beruht das Wesen aller christlichen Verkündigung, die nichts Anderes soll, als die Lust in Anderen erregen, dieselbe Erfahrung zu machen. Dadurch entsteht die christliche Gemeinschaft, die Kirche, die durch den von Christo mitgetheilten gemeinsamen Geist bejeelt ist, und in der die erlösende Thätigkeit des Stifters fort und fort mitgetheilt und verbreitet wird..

Wenige Worte werden hinreichen, die tiefe Bedeutung dieser Auffassung und ihre Fruchtbarkeit für die Bildung einer wahrhaft evangelischen Theologie ins Licht zu setzen. Beiden bisher im Streit mit einander begriffenen theologischen Ansichten, der rationalistischen und der supranaturalistischen, tritt sie in gleicher Weise entgegen. Denn beruht das Christenthum auf der fortwirkenden erlösenden Kraft Christi und der Mittheilung des göttlichen Geistes, so kann es weder eine rein menschliche, aus unserer Vernunft abzuleitende, noch eine rein göttliche, auf äußere Auctorität hin anzunehmende Lehre sein, vielmehr ist es ein neues Leben, übernatürlich, sofern es auf wahrer Mittheilung und Einpflanzung des Göttlichen in die menschliche Natur beruht, und übervernünftig, sofern es nicht aus unserer menschlichen Vernunft zu erklären ist, andererseits aber auch natürlich und vernünftig, sofern die menschliche Natur und Vernunft fähig und darauf angelegt sind, es in sich aufzunehmen und in der Aufnahme selbst erst zu ihrer wahren Vollendung zu gelangen. Damit ist zugleich die innige und unauflösliche Beziehung des Christenthums zu dem ge-

sichtlichen Christo ausgesprochen. Es giebt kein Christenthum, das sich nicht auf Christum gründete, in welchem er, der Erlöser, und sein Erlösungswerk nicht den Mittelpunkt und Kern und wesentlichen Inhalt bildeten. Darum bestreitet Schleiermacher eben so entschieden jeden Versuch, eine speculative Christusidee an die Stelle des wirklich erschienenen Christus zu setzen, wie er die Trennung und Scheidung der Lehre Christi von der Lehre von Christo als verkehrt und irreführend verwirft. Ist aber so das Christenthum eine lebendige geschichtliche Realität, so kann es weder durch Vernunftgründe angedemonstrirt, noch kann es auf fremde Auctorität hin angenommen werden, es will erlebt und erfahren sein, und der Glaube allein, der, indem er die innere Erfahrung von der befreienden und erlösenden Kraft Christi macht, die vollkommene Gewißheit ist von dem durch ihn erlangten Heil und göttlichen Leben, bildet die einzige Grundlage und Bedingung der Gemeinschaft mit Christo. Damit ist das Princip der evangelischen Freiheit des Christen jeder fremden äußeren Auctorität gegenüber ausgesprochen. So wenig seine auf Erfahrung beruhende Gewißheit von dem Heile in Christo der wissenschaftlichen Beweise bedarf, oder durch Gründe der Wissenschaft ihm genommen werden kann, eben so wenig bedarf sie einer fremden Bürgschaft oder Mittlerchaft. Sein Glaube, indem er in heilsbegierigem Verlangen Christo sich zuwendet und dessen an seinem Herzen wirkende Kraft erfährt, wie er einerseits ganz und durchaus ein göttlich gewirkter, ist zugleich auf der anderen Seite seine eigenste, freieste That. Eben so nun aber wie Schleiermacher das Christenthum seinem inneren Wesen nach auf diese Weise aufs strengste unterscheidet von allen anderen Erscheinungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens, und es in seiner Selbstständigkeit gegen jeden Eingriff von außen her vertheidigt, weist er zugleich die nothwendigen Beziehungen nach, in welche die christliche Frömmigkeit zu dem gesammten Leben treten muß. Wie Christi eigenes Selbstbewußtsein von seiner erlösenden Kraft und seinem Erlöserberuf sich ausgesprochen und kundgegeben hat durch Wort und That, wie sein ganzes Leben eine fortgehende Selbstbezeugung ist, so kann es nicht anders sein: das durch Christum in dem Gläubigen gewirkte Bewußtsein von dem seligen Leben in der Gemeinschaft mit ihm muß sich gleichfalls äußern, theils unmittelbar, theils mittelbar, sofern es in Gedanken und Worte und Thaten übergeht. Darauf beruht nach Schleiermacher die Entstehung der Gemeinschaft der Gläu-

bigen unter einander, der Kirche, und die lebendige Fortpflanzung und Mittheilung der erlösenden Thätigkeit Christi in der Kirche, und es gehört zu den wesentlichsten Verdiensten Schleiermacher's, die Bedeutung der Kirche und der kirchlichen Ueberlieferung im Gegensatz gegen ungeschichtliche Auffassungen zuerst wieder ins Licht gestellt zu haben. Auf der anderen Seite aber ergiebt sich daraus nicht minder der wesentliche Unterschied, den Schleiermacher aufs entschiedenste betont, zwischen dem Glauben und dem Bekenntniß und dem Dogma, und die Nothwendigkeit der größten Freiheit für die wissenschaftliche Gestaltung der Lehre, die er fordert. Denn während der Glaube als solcher von der Wissenschaft vollkommen unabhängig ist, beruht das Bekenntniß wie das Dogma auf der Reflexion, die den Glauben, das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein, zu ihrem Gegenstande macht. Indem der Gläubige seine christliche Erfahrung ausspricht, muß er sich der Begriffe und Formen des Denkens und der gegebenen Sprache bedienen, und da diese der fortschreitenden Ausbildung unter der Leitung der Wissenschaft bedürfen, kann es nicht anders sein, als daß sein Zeugniß vom Glauben, auch abgesehen von dem Stande der Entwicklung seines religiösen Lebens selbst, mehr oder weniger unvollkommen sei, und daß das Dogma, wenn es den höchst möglichen Grad der Bestimmtheit erstrebt, nur mit Hülfe der Wissenschaft zu seiner Vollendung gelangen kann, und daher auch nothwendig der wissenschaftlichen Kritik unterliegen muß. Hebe ich nun endlich noch hervor, wie Schleiermacher von dieser Grundansicht aus auch die Getheiltheit der Kirche in verschiedene Confessionen und Secten theils aus krankhaften, von außerchristlichen Einflüssen abzuleitenden Zuständen, theils aus dem Unterschiede der Entwicklungsstufen und aus individuellen Verschiedenheiten der Frömmigkeit erklärt, wie er als die Norm für die Erkenntniß des wahrhaft Christlichen und seine Unterscheidung von allem Nichtchristlichen das in der heiligen Schrift Neuen Testaments gegebene apostolische Zeugniß bezeichnet und so die Nothwendigkeit und zugleich den wahrhaft irenischen Sinn der kirchlichen Polemik nachgewiesen und geltend gemacht hat, so glaube ich damit die wichtigsten Seiten, nach denen seine Auffassung für die Neugestaltung der evangelischen Theologie sich wirksam erwiesen hat, bezeichnet und ihre tiefe und fruchtbare Bedeutung hinreichend ins Licht gestellt zu haben.

Wie er selbst nun aber von dieser Grundlage aus die theologi-

ische Wissenschaft bearbeitet und gefördert hat, hier näher zu entwickeln, würde theils zu weit führen, theils würde es auch dem Charakter dieser Versammlung kaum entsprechen. Nur mit flüchtigen Worten deute ich noch darauf hin, wie er, mit Ausnahme der auf das Alte Testament sich beziehenden Wissenschaft, sämtliche Hauptdisciplinen der Theologie theils in seinen Vorlesungen, theils in seinen Schriften behandelt und mit bewunderungswürdiger schöpferischer Kraft vielfach ganz neu gestaltet hat. Zwei Schriften aber kann ich unmöglich ganz mit Stillschweigen übergehen, in denen seine Bedeutung als des Begründers einer neuen wahrhaft evangelischen Theologie am klarsten hervortritt: seine Dogmatik, unter dem Titel „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ erschienen, und seine „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“.

Jene, die reifste Frucht seines Geistes, in der die Eigenthümlichkeit seines theologischen Standpunktes sich am deutlichsten und vollständigsten ausgesprochen hat, ist ein Werk, dem an Originalität und epochemachender Bedeutung für die Entwicklung der evangelischen Theologie schwerlich ein anderes seit der Reformation an die Seite gestellt werden kann. Nicht in dem Sinne freilich, in dem er es selbst auch am wenigsten gewollt hat, daß es die Bildung der evangelischen Lehre zum Abschluß gebracht hätte; vielmehr umgekehrt so, daß es in kräftigster und heilsamster Weise die Forschung angeregt und der Untersuchung die Richtung gegeben hat, wie denn auch die heftigsten Gegner Schleiermacher's in unseren Tagen den Einfluß, den sie von dort her erfahren haben, selbst unmöglich verleugnen können. Das andere Werk aber, die kurze Darstellung des theologischen Studiums, hat nicht nur die Aufgabe und Bedeutung der Theologie aus dem Bedürfnisse der Kirche heraus, dem sie als positive Wissenschaft dienen soll, mit lichtvollster Klarheit entwickelt, und in dem mit seltener architektonischer Kunst entworfenen Aufriß der Gliederung ihrer Theile eine Fülle neuer anregender Gedanken für ihre fortschreitende Ausbildung gegeben, sondern zugleich auch die innige Verbindung, in welcher vermöge ihrer Beziehung auf den praktischen Zweck der Kirchenleitung kirchliches religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist in der Theologie stehen müssen, nachgewiesen, und in der Idee eines Kirchenfürsten, in welchem religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist im höchsten Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie

und Ausübung vereint sind, das Ideal aufgestellt, das jedem Theologen als höchstes Ziel vorschweben sollte, und dem unter allen Theologen der neueren Zeit am meisten sich angenähert zu haben, ihm eben die hohe geschichtliche Bedeutung verleiht, die ich ins Licht zu stellen bemüht gewesen bin.

Wie groß nun auch die Versuchung ist, von hier aus noch einen Blick zu werfen auf seine praktische Wirksamkeit als Prediger und in der Seelsorge, im Kirchenregiment und als Lehrer der Universität, die gewissenhafte, unermüdliche Treue zu schildern, die unvergleichliche Arbeitskraft und die wunderbare Frische, mit der er bis an das Ende seines Lebens in seinem umfassenden und vielseitigen Berufe gewirkt und den Schwur ewiger Jugend gehalten hat, den mannhaften Sinn und die begeisterte Vaterlandsliebe, die er als einer der treuesten Söhne Deutschlands und einer der Vorkämpfer für seine Befreiung vom fremden Joch bewiesen: auf das Alles verzichte ich, als über die mir gestellte Aufgabe hinausgehend, und zugleich in dem Gefühle, daß es meine Kraft übersteigen würde, das unendlich reiche Bild seines Lebens und Wirkens und seiner großen Persönlichkeit in kurzen Zügen Ihnen vor die Augen zu malen. Nur das Eine lassen Sie mich zum Schlusse hervorheben, wie er sterbend noch die Summe seines ganzen Wirkens und Strebens gleichsam zusammengefaßt und besiegelt hat in dem Zeugniß, daß die tiefsten speculativen Gedanken in ihm völlig eins geworden seien mit seinen innigsten religiösen Empfindungen, wie in dem festen, freudigen Bekenntniß seines gläubigen Vertrauens auf Christi Versöhnungstod und das Sacrament seines Leibes und Blutes.

Wir Alle aber, die wir diesen Tag festlich mit einander begehen, wollen Gott preisen für das Große, das Er der Wissenschaft und der Kirche in diesem seinem reich begnadigten Werkzeuge verliehen hat, und, indem wir ihm nacheifernd in dem Streben nach immer völligerer Versöhnung zwischen Wissenschaft und Glauben das Werk seines Lebens weiter zu führen suchen, sein Gedächtniß als das eines lebendig unter uns Fortwirkenden ehren und feiern!

Rede,
gehalten in der Aula zu Tübingen.

Von
Professor Dr. Sigwart.

Die es erreichen, im Gedächtniß des Volkes fortzuleben und ihre Gestalt, sei's in Stein und Erz, sei's in dem flüchtigeren Stoffe des Wortes zu verewigen, das sind vor Allen diejenigen, die durch gewaltige Thaten die Kraft der Nation gezeigt und ihre Macht nach außen erhöht, ihre Krieger und Helden, oder die feste Lebensordnungen geschaffen und für die Dauer den wohnlichen Bau gegründet, in dem wir uns bewegen, die Stifter von Verfassungen und Institutionen in Staat und Kirche, oder die durch die Werke ihrer Phantasie Allen eine Quelle der Freude und Erhebung geworden sind, die Dichter und Künstler. An den Mann, dessen Gedächtniß wir heute erneuern, erinnert keine äußere That; keine gesetzliche Macht war ihm verliehen, in Staat oder Kirche das Leben zu gestalten, keine streng geschlossene Schule trägt seinen Namen und wiederholt seine Gedanken. Von seinen Geisteswerken ist Vieles unvollendet, auch das Vollendete nur Wenigen zugänglich, von noch Wenigern gekannt; er ist der unpopulärsten Schriftsteller einer, und seiner Werke größter Reiz die Anstrengung, die sie kosten. Ja nicht einmal das Gesamtbild seiner Persönlichkeit ist dazu angethan, leicht dem Sinne zu haften, weil es sich in wenigen großen Zügen zeichnen ließe; nichts von der rücksichtslosen Kraft und den stark ausgesprochenen heftigen Bewegungen eines Fichte oder Stein, nichts von der ruhigen, heitern Klarheit eines Goethe. Seine Physiognomie gehört zu jenen, welche die Qual der Maler sind, weil sie unähnlich werden, sobald ein ruhiges Bild sie festhalten will; weder scharf geschnittenes Profil noch plastische Formen, sondern Alles Leben und Bewegung, und nur diese Beweglichkeit ist charakteristisch, die kein Mittel der Darstellung wiedergeben kann. So haben auch Alle, die wirklich ihn gekannt und mit ihm gelebt, die Unmöglichkeit eingestanden, in Andern den vollen Eindruck seines Wesens zu erzeugen; um so mehr ist für den, der nur aus den zerstreuten Spuren seines wunderbar vielseitigen und beweglichen Lebens und Schaffens das einheitliche Bild zu gewinnen suchen muß, das Höchste was er erreichen kann, wenigstens eine Ahnung von dem zu erwecken, was er in der Fülle seines Geistes, in der lebendigen Durchdringung seiner Kräfte gewesen ist.

Denn das ist sein eigenthümliches und unvergleichliches Wesen, das ist die Kraft und Begabung, die ihn unter die Ersten einer an Thaten und Gedanken wahrhaft schöpferischen Epoche unserer Geschichte stellt, daß er die Gesamtheit des geistigen Lebens als ein harmonisches Ganze zu schauen, in das verklärende Licht einer allbeherrschenden sittlichen Idee zu stellen, und so nicht bloß in der Wissenschaft zu erfassen, sondern in seiner eigenen Persönlichkeit zum vollendeten Ausdruck zu bringen verstand; daß er das Alles that in einem durch und durch deutschen Geiste, im Geiste der Freiheit und der vollen Berechtigung jeder persönlichen Eigenthümlichkeit. Seine Wissenschaft ist der Ausdruck seines Lebens, sein Leben ist die künstlerische Verwirklichung seiner Theorie; seine durchschlagendsten Schriften sind Selbstbekenntnisse gewesen der allerpersönlichsten Natur, und seine Philosophie ist die begriffsmäßige Darstellung dessen, was das Leben in ihm oder vielmehr er durch das Leben in sich gebildet hatte. Er setzt sich eine Aufgabe, die unserer Zeit in den Hintergrund getreten und fast in Vergessenheit gerathen ist, weil ihr Auge sich nur nach außen richtet, weil wir im Wissen die Gewinnung von Stoff, im thätigen Leben Besitz und Macht, sei's durch Unterwerfung der Natur, sei's durch festere Fügung der Staaten suchen, und selbst unsere Kunst sich weniger in der anschaulichen Darstellung des Innern als in der überraschenden Abbildung des Außern gefällt, — die Aufgabe, vor Allem sich selbst zu verstehen, mit sich Eins zu werden, sich über den Sinn des Lebens und die letzten Ziele des Thuns zu besinnen, und die eigenen Kräfte und Strebungen unermüdlich an dem klar gedachten Ideale zu messen. Diese innerliche Richtung auf Selbstprüfung und Selbstverständniß und durchgängige Besonnenheit, aus der alle Wahrhaftigkeit auch des äußern Lebens und alle Selbstständigkeit des Characters kommt, — diese Richtung ist schon in früher Jugend in ihm lebendig gewesen, und das, wodurch der kaum der Universität entwachsene Mann uns Achtung abzwingt, ist nicht glänzendes Talent noch vielseitiges Wissen, nicht weltliche Gewandtheit oder frühreifes Fertigkeitsein, es ist die innere Sammlung und der gespannte Wille, zu wissen, wer er sei, und in Allem, was er that, er selbst zu sein.

Durch eigenthümlichen Gang des Lebens und schwere Kämpfe hindurch hatte er so früh diese innere Klarheit gewonnen. In geistlichem Hause von einer frommen Mutter erzogen, im fünfzehnten Jahre von einer herrnhutischen Anstalt in ihr ganz auf Erregung und Pflege lebhafter religiöser Gefühle gestelltes Leben aufgenommen, hatte

er sich mit der vollen Empfänglichkeit eines tiefen Gemüthes dem Eindruck hingegeben, den diese von der Welt abgeschiedene, nur die innige Gemeinschaft mit dem Erlöser suchende Gemeinde auf ihn machte. In der Form ihrer Frömmigkeit war ihm „das Bewußtsein aufgegangen von dem Verhältniß des Menschen zu einer höheren Welt“; hier hatte er „zeitig in sich selbst schauen“ gelernt, und indem er im Geiste der Brüdergemeinde täglich sein Herz erforschte, hatte sich ihm der Sinn auch für das innere Leben Anderer wunderbar geschärft. Enge Freundschaft mit Altersgenossen ließ ihn schon hier den vollen Werth des Mittheilens und Empfangens empfinden; die Abgeschlossenheit von außen und die kärgliche Nahrung, welche der jugendlichen Wißbegier geboten wurde, trieb zu kühnem Forschen auf eigene Faust, und bald arbeitete der scharfe Verstand des Knaben auch an den theologischen Vehrägen und seine bohrende Forschung stieß auf Zweifel und Widersprüche. Es war seine Art, daß ein einmal gefaßter Gedanke ihn nicht wieder losließ; so dachte er fort in seinen Zweifeln, bis sie ihm feststanden; in schroffem Bruche, dessen tragischer Ernst durch die harten Worte des Vaters verschärft wurde, sagte er sich von dem Glauben seiner Gemeinde los und wanderte hinaus auf die Universität, um durch allseitiges Prüfen und geduldiges Forschen auf festen Grund zu kommen. Jahre lang hat er als Student in Halle und als Candidat die entschiedenste Abneigung gegen alle Theologie gehegt; das Christenthum hätte nach seiner Meinung eine Sammlung von Sittenregeln bleiben sollen, und alle Dogmatik war ihm beklagenswerthe Verirrung; man konnte nicht nüchterner, nicht rationalistischer denken. Sein Interesse war ausschließlich der Philosophie zugewendet; die neue Erscheinung der Kantischen Kritik ergriff ihn mächtig, überwältigte den anfangs Widerstrebenden, und überzeugte ihn für immer, daß es keine wissenschaftliche Erkenntniß von Gott, sondern — außer der empirischen Wissenschaft um die Welt der Erscheinungen — nur ein Wissen um den eigenen Inhalt des menschlichen Geistes gebe. Von Kant hörte er, daß das höchste Ziel der Weisheit die Erkenntniß der sittlichen Aufgabe und die Verwirklichung der für jeden Menschen gleich gültigen Vernunftgesetze durch das Thun des freien Willens sei. Auf seine Herrnhuter Periode sah er damals zurück als auf eine fortgesetzte Selbsttäuschung, eine Herrschaft der Phantasie, und er glaubte nichts von dort mitgenommen zu haben als den tiefsten Abscheu gegen jede Art von Zwang, gegen die „falsche Maske, frevelnder Erziehung langes mühsames Werk“.

Aber diese Alleinherrschaft des nüchternen kritischen Verstandes war ebenso wenig seiner Natur angemessen als die einseitige Ueberschwenglichkeit frommer Gefühle. Das Leben selbst setzte ihn in's Gleichgewicht; der früh erworbene Sinn für das eigene Innere wie für das Gemüth Anderer erweiterte seinen Gesichtskreis, nachdem er von dem Umgang mit todtten Büchern einen Schritt in's Leben hinaus gethan und es weit reicher und mannichfaltiger gefunden hatte, als es in der Auffassung der damaligen Theologie oder in der dürren Pflichtformel Kant's sich abbildete. Die Jahre, die er als Hofmeister in dem Schlosse des Grafen Dohna zubrachte, sind seine Lehrjahre gewesen. Hier, in reichem Familienkreise, fand er Menschen von freier und eigenthümlicher Bildung; hier that sich ihm auf, was er bis jetzt „nur vom Hörensagen kannte“, die Welt des weiblichen Gemüthes; hier schaute er in der Seele eines edlen Mädchens, deren zauberhafte Erscheinung ihn beglückte, wie echte, mit dem innersten Empfinden verschmolzene Frömmigkeit dem Leben zarte Weihe und dem Character hohe Stärke gab; hier, im Hausgottesdienste, lernte er den Beruf des Predigers wieder liebgewinnen, der von Gemüth zu Gemüth spricht, und er empfand es selbst, daß er jetzt erst sich verstehe, und wagen könne, sein Leben aus sich heraus zu gestalten. Und jetzt regten sich, erst schlüchtern wie Spiele der Phantasie, neue Gedanken, verschieden von allen bisherigen Weltansichten, und die innere Arbeit begann, durch die er sie, in bewußtem Gegensatz gegen die herrschende Kantische Richtung, und in klarer Auseinandersetzung mit dem eben aus der Vergessenheit wieder aufgestandenen Spinoza, zu einer philosophischen Ansicht gestaltete, die seiner Natur genügte und in umfassenden Anschauungen ausdrückte, was er als unmittelbare Wahrheit lebend empfand.

So schon in eigenthümlicher Bildung begriffen und mit allen Organen ausgerüstet, die geistigen Kräfte in ihren mannichfaltigsten Erscheinungen aufzufassen und zu verstehen, tauchte er in den breiten Strom des Berliner Lebens und wurde bald in den Strudel unruhiger Bestrebungen hineingezogen, welche, ermunthigt durch die Neugestaltungen jenseits des Rheins, sich zum Ziele setzten auch diesseits eine Revolution in deutschem Style herbeizuführen, die Welt Wilhelm Meister's zu verwirklichen und das Leben nach den Forderungen des Gemüthes zu gestalten. Im Verkehr mit geistreichen Frauen, denen von selbst die Rolle zufiel, die Poesie in's Leben einzuführen, erschloß sich überraschend die Fülle seiner Beobachtung, treffenden Wises, tiefer

Empfindung, kühner Paradoxie, die den jungen Prediger an der Charité bald zu einer der interessantesten Persönlichkeiten machten; er fing an, seine Kräfte zu fühlen, und als er, von Friedrich Schlegel's fecker Originalität und stürmischer Angriffslust schnell gefangen genommen, zu erkennen glaubte, daß die alten Ordnungen wanken und eine neue Zeit sich bilde, in der nur aus dem Innern des vom Genius der Menschheit erfüllten Gemüthes gesellige Ordnung und Sitte sich aufbaue, da war der Bann gelöst, mit dem im einsamen Leben Man- gel an Zuvorsicht seine Zunge gebunden hatte, er begann zu reden und die innere Offenbarung, die ihm geworden, für seine Zeitgenossen auszusprechen.

Von den beiden Werken, in denen er den Ertrag seines Lebens und Denkens künstlerisch gestaltete, den Reden über die Religion und den Monologen, sind die letzteren in seinem Geiste früher empfangen. Sie sind das Gelübde, das er sich selbst ablegt, die feierliche Verpflichtung auf das sittliche Ideal, das ihn fortan beseelen soll. Der Schüler von Kant und Fichte weiß, daß der Geist die Quelle seines Lebens in sich selbst hat. Wer nur zum vollen Bewußtsein seiner selbst durchgedrungen ist, der hat auch für immer die Gewißheit der inneren Freiheit gefunden, die selbst ihr Thun und Sein sich gestaltet und unabhängig ist von der äußeren Welt, deren Macht ihn niemals hindern kann, sich selbst zu bilden und sich selbst treu zu sein; mit dem Bewußtsein der Freiheit hat er auch das Bewußtsein der Einheit in all seinem einzelnen Thun, er wird frei von der Zeit und ihrem Wechsel, weil er ewig ist in jedem Augenblick und in jeder That seine ganze und volle Kraft fühlt; die Vollendung seines Selbstbewußtseins aber ist, daß er sich als ein ursprünglich eigenthümliches Wesen erkennt, ein einzeln gewolltes Werk der Gottheit, in welchem in eigener Mischung die Elemente der menschlichen Natur verbunden sind. Diese Eigenthümlichkeit heilig zu halten und in Anderen zu ehren, sie in allen Aeußerungen des Wortes, der Sitte, der That aus- zuprägen und durch die gleich ursprüngliche Eigenthümlichkeit der An- deren zur vollen Darstellung des unendlichen Reichthums der Mensch- heit zu ergänzen, das ist höhere Sittlichkeit, als nur das allgemein Menschliche wollen und einem für Alle gleichen Gebote gehorchen.

Aus diesem Bewußtsein, daß in jedem Menschen alles geistige Leben nur aus der innersten Quelle seiner eigenthümlich bestimmten Natur zu begreifen sei, fließt ihm auch das Verständniß des religiösen Lebens. Aus dem Innern jeder besseren Seele entspringt es von

selbst; es ist eine ursprüngliche, zur Vollständigkeit seiner Thätigkeiten unentbehrliche Aeußerung des menschlichen Gemüthes; und sein Wesen fließt eben aus der Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen. Denn Religion ist nicht Wissen einer Wahrheit, die für Alle gleich wäre, nicht ein System von Lehrsätzen über Gott und sein Verhältniß zur Welt; sie ist nicht ein Handeln, um etwas zu erzeugen und die Gebote der Vernunft im äußeren Leben zu verwirklichen; sie ist das von dem Bewußtsein des eigenen besonderen Wesens unabtrennbare Gefühl, daß dieses besondere Dasein nur eine Offenbarung des allgemeinen Geistes ist, sie ist die Anschauung des Unendlichen in allem Einzelnen und Endlichen, die Beziehung alles Besonderen auf das Eine und Ganze. In sich selbst und in allen Anderen diese Offenbarung des geistigen Universums anschauen und im Gefühl davon ergriffen werden, in der unendlichen Mannichfaltigkeit des individuellen Lebens, in seinem Nebeneinander im Raume wie in seiner geschichtlichen Folge nur die harmonische Darstellung eines Geistes schauen und so nach dem Maße der eigenen Empfänglichkeit das Leben des Alls in das persönliche Bewußtsein aufnehmen, das ist Religion, wie auch sonst die Vorstellungen und Begriffe beschaffen sein mögen, durch die der Mensch das Unendliche immer vergeblich zu denken versucht, und welche Zwecke er sich für sein Handeln in der Welt setzen mag. Ist so die Religion nichts als das Bewußtsein des eigenen Daseins in Beziehung auf das Ganze, so ist sie darum für Jeden verschieden und durch und durch subjectiv, der Ausdruck der Art und Weise, wie er gerade vom Ganzen ergriffen ist. Darum ist jede echte Religion auch positiv, in bestimmten geschichtlichen Characteren ausgeprägt; darum aber auch von jeder wahren Religiosität unzertrennlich die Anerkennung der verschiedenen Weise der Anderen, weil nur in der sich ergänzenden Summe aller einzelnen Anschauungen die ganze Religion lebendig werden kann.

Mit den Reden über die Religion hat Schleiermacher sich seine Stelle in der geistigen Welt bestimmt; er ist sich bewußt, daß eben die Stärke des religiösen Lebens ihn zu dem macht, der er ist. Er ist sich bewußt, daß Religion in ihm ist unabhängig von der Wissenschaft und nicht erschöpfbar in allgemeinen Formeln; er ist sich bewußt, daß diese innere Wärme des Durchdrungenseins vom Leben des Ganzen, dieses Auge für die Offenbarungen der unendlich schöpferischen Kraft in der Mannichfaltigkeit der Individualitäten ihm geblieben ist, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, und er ist sich bewußt, daß dies innere Leben einen andern

Inhalt hat als das Pflichtgefühl und die Achtung vor dem moralischen Gebot.

Indem er aber so aussprach, was er als sein eigenes Wesen und seine eigene Geschichte wußte, hat er zugleich der Wissenschaft eine neue Bahn geöffnet. Er hat nicht nur im Geiste der Mystik das lebendige Leben des Frommen wieder in den Vordergrund der Betrachtung gerückt, das im Streite über die Formeln der Lehre fast vergessen war, er hat auch eine geschichtliche Betrachtung der Religionen, ihrer unermesslichen Mannichfaltigkeit wie ihrer Bedeutung im Gesamtleben der Menschheit möglich gemacht. Nur fünf Jahre vor den Reden war Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erschienen, welche als den Kern aller Religion das aus der Vernunft stammende Sittengesetz und den darauf ruhenden Glauben an einen moralischen Gesetzgeber und Weltregenten hinstellt, und Alles, was sich nicht darein auflösen läßt, als Aßterdienst und Aberglauben, als Verirrung und Wahn behandelt. Nun erschien auch in den wunderlichsten Formen doch ein gemeinschaftlicher, echt menschlicher Trieb verwirklicht, nun erschien gerade die geschichtliche Mannichfaltigkeit der Religionen als das nothwendige Ergebnis ihres Ursprunges, und die Sisyphusarbeit, zu welcher das Bestreben nach Uniformität der Religion sowohl die Orthodoxen als die aufgeklärten Verfechter der natürlichen Religion verurtheilt hatte, erschien als die gerechte Strafe ihrer Blindheit, welche die Schale mit dem Kern verwechselte. Ihrer Auffassung von Religion und Kirche stellen die Reden kühn das Ideal der wahren Kirche gegenüber, in der alle festen Unterschiede fallen, alle Frommen sich gegenseitig anerkennen, in der an die Stelle unheiligen Zwanges und der Aeußerlichkeit politischer Verfassungsformen nur die freie Offenbarung der Begeisterten tritt, deren jeder die verwandten Gemüther um sich sammelt.

So war mit jugendlicher Begeisterung in den Monologen und Reden das sittliche und das religiöse Ideal aufgestellt und das Ziel bezeichnet, das die Thätigkeit des Mannes verwirklichen sollte. Wieder war es die aufreibende persönliche Erfahrung des Widerstandes, welchen die Welt der schnellen Verwirklichung der Gedanken der Jugend entgegenstellt, welche zur Kraft der Begeisterung auch die Reife der Besonnenheit gesellte, und den dithyrambischen Redner zur Prosa der Arbeit an dem harten Stoffe der Wirklichkeit führte, damit er so ein langsamerer, aber desto wirksamerer Reformator würde. Das blendende Licht, in welchem das empfängliche Auge in Berlin

das Leben gesehen hatte, fing an zu erbleichen, und die berauschte Wirkung der dortigen Umgebung wich den ernüchternden Nothen, welche daraus entsprangen. Friedrich Schlegel's Bild rückte ferner und ferner; noch hatten die Briefe über die Lucinde ihn fast gewaltsam in der Höhe zu halten gesucht, in der er zuerst erschienen war; die Mängel seines Characters traten immer deutlicher hervor und stellten Schleiermacher auf sich selbst; die Pein einer immer wieder fehlschlagenden Hoffnung, nach Wahlverwandschaft eine Ehe mit einer Frau gründen zu können, die sein sonst so wohlbewachtes Herz bis zur Leidenschaft entzündet hatte, trieb ihn von Berlin weg in das einsame Exil einer hinterpommerschen Stadt. Hier reifte die schönste Frucht der Verbindung mit Schlegel, die Uebersetzung Plato's, durch welche, was Goethe und Schiller im Gebiete der Poesie begonnen, die moderne Welt durch den hellenischen Geist zu befruchten, im Reiche der strengen Wissenschaft vollendet werden sollte; hier begann der mühsame Ausbau der sittlichen Ideen zur Wissenschaft mit der Kritik der bisherigen Sittenlehre; hier richtete sich das Sinnen auf die Mittel, in der bestehenden Kirche den religiösen Sinn zu heben und zu pflegen. In der nüchternen Arbeit in Wissenschaft und Leben mußte sich bewähren, ob, was er in idealer Darstellung verkündigt, in der wirklichen Welt sich Geltung verschaffen könne, und ob dem Gelübde der Jugend die Treue des Mannes nicht fehle.

Die Probe kam bald genug. Nur wenige Semester hatte er seinen neuen academischen Beruf in Halle angetreten, als mit der Schlacht von Jena jenes gewaltige Gericht über den preussischen Staat hereinbrach, das die Gemeinen von den Edlen, die Feigen von den Muthigen sonderte. Als Patriot hat er die erste und die höchste Probe seiner Kraft bestanden — nicht nur mit dem Muth jedes tapferen Mannes, der sich dem Schicksal nicht beugt und entschlossen ist, selbst das Leben dranzugeben, um seinem Vaterlande treu zu bleiben, sondern mit dem selteneren und höheren Muth, dem Glauben an die Zukunft, der aus der tiefgewurzelten Liebe zu dem edlen und großen Geiste der Nation stammt. Es war viel, daß er erst in Halle und später in Berlin mitten unter französischen Bajonetten furchtlos die Kanzel betrat, die Pflicht der Treue und aufopfernden Gesinnung, die Pflicht, für das Ganze zu leben, an's Herz legte; es war noch mehr, daß ihn selbst in den schweren Wochen unmittelbar nach dem Unglückstage, und in den noch schwereren nach dem Tilsiter Frieden keinen Augenblick die Zuversicht verließ, daß, je härter die Prüfung,

desto sicherer sie zu einer besseren Zukunft führen werde. Was er 1806 in jener kühnen Herausforderung an Napoleon gesagt hatte, mit der die zweite Auflage der Reden schließt: „Deutschland ist immer noch da, und seine unsichtbare Kraft ist ungeschwächt, und zu seinem Beruf wird es sich wieder einstellen mit nicht geahndeter Gewalt, würdig seiner alten Heroen und seiner vielgepriesenen Stammeskraft“ — von diesem Vertrauen war seine ganze Wirksamkeit in sieben schweren Jahren getragen. Und mit welcher Besonnenheit, welcher Klugheit, welcher Selbstverleugnung hat er im Vereine mit Stein, mit Scharnhorst, mit Gneisenau dem Vaterlande gedient! Wie hat er sich willig überall untergeordnet, wo es galt, die Erhebung des Volkes vorzubereiten, zufrieden, wenn der Sache gedient war, wenn auch von seiner oft mühsamen und gefährvollen geheimen Wirksamkeit kein Ruhm auf ihn zurückfiel! Mit welchem Eifer hat er den großen Gedanken ergriffen, durch Stiftung der Universität Berlin vor Allem die geistige Macht des Staates für den bevorstehenden Kampf zu stärken, selbst einer der Ersten, die an dieser Stätte wirkten! Und als dann jener Frühling hereinbrach, wie muthig und kräftig ist er hervorgetreten, wie ist er die Seele alles kriegerischen Eifers in Berlin gewesen, wie hat er, selbst mit der Büchse bewaffnet, die Ausrüstung und Einübung des Landsturmes so betrieben, daß im März 1813 Scharnhorst ihm dafür danken konnte, daß die Freiwilligen so schnell nach den angewiesenen Punkten gesendet worden seien; wie hat er die Widerwärtigkeiten einer Zeitungsredaction in schwierigen Verhältnissen und unter einer ängstlichen und mißtrauischen Regierung nicht gescheut, um die Kraft nicht erlahmen und den Geist nicht einschlafen zu lassen! Und dann, als der Sieg errungen und der Friede hergestellt war, und statt des frohen und freudigen Lebens in der neugewonnenen Freiheit die trüben Jahre der Verfolgungen kamen, wie mannhaft hat er die Ideen der Erhebungsjahre vertreten, wie tapfer ist er zu Arndt und De Wette gestanden, als die Angst der Polizei auch an ihnen sich vergriff, — immer bestrebt, so viel an ihm war, den besseren Geist des Volkes und Staates hindurchzuretten durch die kläglichen Zeiten, ein unermüdlicher Mahner an die versprochene freie Verfassung.

Hat er so im Staate gelebt, ein Bürger im alten Sinne des Wortes, so war ihm zugleich beschieden, den engeren Kreis des Lebens nach seinem Sinne zu gestalten, dessen Schauplatz das Haus und dessen Sphäre Liebe und Freundschaft ist. Es giebt keinen unter den

Heroen unserer Nation, der eine solche Kraft persönlicher Anziehung besaßen und aus der Fülle des eigenen Reichthums so viel gegeben hätte, wie er, der mit gleicher Hingebung und Treue die mannichfaltigsten Verhältnisse der Freundschaft knüpfte und bewahrte. War es von Anfang an sein Verhältniß zu Frauen, in dem dieser Zug seines Wesens am ausgesprochensten hervortrat, da er sich bewußt war, daß diese Vieles in ihm verstehen, wofür die Männer keinen Sinn haben; besaß er eine unvergleichliche Kunst, dadurch, daß er sich selbst aufschloß, die Entfaltung bedeutender Eigenthümlichkeit hervorzulocken und zu fördern und so den ebenbürtigen Gehalt des weiblichen Gemüthes sich selbst und Anderen zur Anschauung zu bringen: so war es auch die Ehe, in der diese Fähigkeit des Empfangens und Gebens in höchster Vollendung sich zeigte. Unversehrt hatte er sich durch die Stürme der Empfindungen die Frische des Herzens bewahrt; als jene früheren Hoffnungen scheiterten, wollte er wenigstens des Glückes Anderer sich freuen; so hat er, während ihm selbst Alles zerstört schien, die Braut und die junge Frau seines Freundes Willich in ihrem Glücke gehoben, die bald verwitwete in ihrem Leide zur inneren Ruhe geführt; es war seine geistliche Tochter, die er dann, ein Bierzigjähriger, in unruhiger Zeit als seine Frau heimführte und der er jugendliche Liebe bis an's Ende bewahrte, — eine Liebe, deren ideales und idealisirendes Wesen kaum vollkommener heraustreten konnte als in der Art, in welcher er fort und fort ihres ausgesprochenen Characters sich freute, aber nie unterließ, Einseitigkeiten auszugleichen und unklare Stimmungen mit überlegener Besonnenheit zu lösen. Aber er machte auch wahr, was er geschrieben, daß die rechte Ehe weder die Wissenschaft noch die Vaterlandsliebe noch die Freundschaft stört. Denn mit seltener Treue hat er die Freunde seiner Jugend festgehalten, auch nachdem einzelne, wie Schlegel und Steffens, Wege gegangen waren, die er verurtheilen mußte, und nie hat er die Empfänglichkeit verloren zur Knüpfung neuer Bande. Und als er die härter werdende Rinde der Altersgenossen nicht mehr zu erweichen vermochte, hat sein freundschaftsuchender Trieb die Jüngeren angezogen, um auch an diesen die bildende Kraft zu üben und ihnen zu höherer und freierer Entfaltung zu helfen — darin eine echt socratische Natur, und beseelt von der Kraft des Gros.

Dieselbe hohe Gesinnung, derselbe echte Idealismus, der nicht jenseits der Wirklichkeit eine erträumte Vollkommenheit suchte, sondern das Auge schärfte für das Edle in den wirklichen Menschen, und

stumpfte für die Schatten und Mängel derselben, trat auch in seiner Auffassung des geistlichen Amtes und in seiner Wirksamkeit als Prediger hervor. So wohl er wußte, wie weit die Gemeinde, die in einer Kirche sich sammelt, davon entfernt sein kann ihrem Ideale zu entsprechen, und eine Versammlung von Frommen darzustellen, die sich bewußt sind durch die erlösende Thätigkeit Christi aus dem Leben der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott geführt zu sein, — er wollte doch nicht anders reden als so, daß er zu Gläubigen rede, und seine Aufgabe war, die fromme Stimmung, die in Jedem schon lebendig sei, ihm selbst zu völlig klarem Bewußtsein zu bringen, dadurch zu stärken und zu entwickeln und zu einer alle Thätigkeiten und Gemüthszustände durchdringenden Kraft zu machen. Denn darin hatte er die Bedeutung des Christenthums schon in den Reden erkannt, daß mit ihm in der Entwicklung der Menschheit eine höhere Ansicht der Dinge und mitten in der Endlichkeit ein ewiges Leben in Gott aufgegangen sei, darin das höchste Ziel christlicher Frömmigkeit, daß kein Augenblick entblößt sei von dem Gefühl des Unendlichen, und allen Empfindungen des Gemüthes, woher sie auch entstanden seien, allen Handlungen, auf welche Gegenstände sie sich auch beziehen mögen, religiöse Gefühle und Ansichten beigelegt werden. Und diese Auffassung, daß durch Christus und das von ihm ausgehende, in der christlichen Gemeinde wirksame Leben alle Thätigkeiten der Welt aus bloß sinnlichen und endlichen Interessen herausgerissen und mit dem höchsten geistigen Gehalte, der Beziehung alles Einzelnen auf's Ganze, erfüllt werden, hat ihn fortan geleitet. In diesem Sinne will er am Grabe seines einzigen Sohnes sich nicht damit trösten, daß das Kind allen Gefahren und Versuchungen dieses Lebens entrückt und zeitig in den sicheren Hafen gerettet sei; denn er sieht die Welt immer an als die, welche durch das Leben des Erlösers verherrlicht und durch die Wirksamkeit seines Geistes zu immer unaufhaltsam weiterer Entwicklung alles Guten und Göttlichen geheiligt ist, und hat immer nur sein wollen ein Diener des göttlichen Wortes in freudigem Geist und Sinne. In diesem Sinne findet er überall den Weg von dem frommen Glauben des Christen zu Allem, was ihn in seinem thätigen Leben bewegt, überall bestrebt zu zeigen, in welcher Weise das häusliche wie das öffentliche Leben durch die Grundstimmung des Christen von idealem Gehalte durchdrungen und eine Quelle des Segens und der Befriedigung werden kann. Es giebt in unserer ganzen Literatur keine feinsinnigere, von tieferem Gefühl durchdrungene, auch das Kleinste

so zum Symbol echter Liebe gestaltende Verherrlichung der einfachsten menschlichen Verhältnisse, als seine Predigten über den christlichen Hausstand. Aus dieser Auffassung des religiösen Lebens, wie sie seiner eigenen Erfahrung sowohl als seiner geschichtlichen Betrachtung feststand, stammte endlich auch die großartige Milde, mit der er trotz aller Verschiedenheit der Individualität und der wissenschaftlichen Richtung sich mit Jedem Eins wissen konnte, in dem er, wenn auch verstümmert, dasselbe Leben ahnte, seine versöhnende Stellung zu den streitenden Parteien, wenn sie nur den christlichen Sinn nicht verleugneten. Für ihn war es eine in der menschlichen Natur und den Entwicklungsgesetzen der Geschichte liegende Nothwendigkeit, daß sich das innere Leben des Gemüthes verschiedene Vorstellungsweisen und Darstellungsformen schuf; es waren ihm die verschiedenen Sprachen, in denen der eine christliche Geist redet; und so ist er unablässig bemüht gewesen, zusammenzuführen was innerlich Eins nur in den Außenwerken verschieden war. Er hat den Hauptanstoß zur Bewegung der Union gegeben mit dem Sage, daß die Verschiedenheiten der Lehre und Verfassung in den evangelischen Confessionen nicht hindern können, daß sie sich nicht als eine christliche Gemeinde betrachten; ja am fernsten Horizonte seiner weiten Aussicht lag selbst die Aufhebung des Gegensatzes der protestantischen und der römischen Kirche, denn auch dieser gestand er zu, eine eigenthümliche und berechnete Darstellung christlichen Lebens zu enthalten. Freilich eine Versöhnung war ihm überall nur möglich auf dem Boden der Freiheit und durch die Macht des Geistes; wo äußerer Zwang in unwahre Uniformität die lebendige Bewegung bannen wollte, da entfesselte er seine natürliche Kampflust und ließ „die Messer im Kopfe“, die scharfe Schneide seiner Dialectik und die feinen Spitzen seines vernichtenden Spottes unbarmherzig spielen. Mit diesen Waffen ist er Jahre lang Mann gegen Mann im Kampfe gestanden, als der König im Wege der Cabinetsordre die Form des Gottesdienstes zu regeln und so von oben herab durch Mittel weltlicher Macht zu bestimmen unternahm, was nach Schleiermacher's Ueberzeugung nur selbstgeschaffene und immer auf's Neue freigestaltete Form des religiösen Lebens der Gemeinde sein konnte. Schärfer aber und wuchtiger sind seine Schläge nie gefallen, als da es galt, die Lehrfreiheit auch im Gebiete der Kirche zu vertheidigen und die Gefahr abzuwenden, daß durch den Buchstaben des Bekenntnisses die evangelische Freiheit in Fesseln gelegt und der protestantische Geist getödtet werde; er war entschlossen,

wenn es dahin gekommen wäre, lieber aus der Kirche auszutreten und eine ganz freie evangelische Gemeinschaft zu bilden, welche gar keine menschliche Glaubensautorität und gar kein weltliches Kirchenregiment anerkennt.

Er suchte für sein Leben, wenn er für die Freiheit kämpfte. Denn so unentbehrlich ihm für sein ganzes Dasein die Wärme des christlichen Gefühls, so unentbehrlich war ihm die frische freie Luft der Wissenschaft; neben dem, was er seine angeborene Mystik nannte, wohnte in ihm mit gleicher Stärke die Lust des Forschens, die Kraft des Denkens, die Neigung zur Kritik. Wenn er den Klagen Jacobi's, daß Verstand und Gefühl sich nicht vereinigen wollen, entgegenhielt, eben in der Oscillation zwischen diesen beiden Polen bestche sein eigenes Leben: so bestand diese Oscillation nicht nur in seinem Innern, sondern auch in seiner äußeren Berufsthätigkeit. Während er den Bedürfnissen seines Gemüthes nur genugthun konnte, wenn er in den Formen des christlichen Gottesdienstes die gemeinschaftliche Erbauung mit der Gemeinde der Gläubigen suchte, so lebte er auf dem Katheder ganz im Reiche der Wissenschaft, und diese Vereinigung von Erwärmung und Erleuchtung war die Erfüllung seiner Wünsche. Und wie es schwer zu sagen ist, was ihm selbst die höhere Befriedigung gewährte, so ist doch darüber kein Zweifel, daß der Schauplatz, auf dem er am vollsten und nachhaltigsten gewirkt hat, der Hörsaal, und das, was im höchsten Sinne sein Beruf heißen konnte, die wissenschaftliche Bildung der jüngeren Generation war. Und mit welchem Aufwand einer nie versiegenden Kraft hat er diesen Beruf erfüllt, auch darin dem Gesetze seiner eigenthümlichen Natur getreu, in jede Thätigkeit sein ganzes und unmittelbarstes Leben zu legen! Jede Vorlesung kam frisch aus seinem geistigen Schaffen und Erzeugen heraus. Viel zu schreiben hat er nie Zeit gehabt; ein Heft mit kurzen Paragraphen, meist nur ein Zettel mit ein paar Worten, die den Gedankengang markirten, begleitete ihn auf den Katheder, und hier, mit der ihm eigenen Herrschaft über Gedanken und Sprache, führte er vor den Zuhörern die Untersuchung, legte ihnen den Proceß seines eigenen Denkens dar, in dialogischem Geiste an die gemeinschaftlichen Voraussetzungen anknüpfend, sie nach allen Seiten aufklärend und bestimmend, jede entstehende Frage beantwortend. Wenn die Vorlesung nicht das leistete, den lebendigen Proceß des Denkens zur Anschauung zu bringen, dann glaubte er nicht einsehen zu können, warum der Staat einige Männer dazu besolde, daß sie sich des Privilegiums erfreuen sollen,

die Wohlthat der Druckerei ignoriren zu dürfen. Es war nicht eben leicht sein Zuhörer zu sein, und den oft verwickelten, viele Fäden ineinander schlingenden Untersuchungen zu folgen; und doch hatte wieder seine Methode etwas so Fesselndes, seine Art die Begriffe abzustechen und die Linien zu ziehen, welche ein Gebiet der Untersuchung in seine Hauptfelder zerlegten, hatte etwas so Anschauliches, daß die Nachschriften seiner Vorlesungen zu dem Genußreichsten gehören, was wir von ihm besitzen, weil die lebendige Stimme noch überall aus ihnen herauströnt. Und welchen Kreis von Gegenständen hat er in dieser Weise umspannt, welche Fülle von Wissenschaften mit seinen eigenen Gedanken durchdrungen und in seinem Sinne aufgebaut! Es ist nicht weniger als das gesammte Gebiet des geistigen Lebens, das seine Vorlesungen und die aus ihnen entsprungenen Werke umfassen, dessen Formen er in ihrem gegenseitigen, zur Einheit sich ergänzenden Verhältnisse darzulegen, dessen Gesetze er aufzustellen unternahm.

- Ein echtes Kind der großen philosophischen Epoche kannte er kein Wissen ohne Zusammenhang mit der Philosophie, deren Aufgabe ihm war, den Begriff des Wissens aufzustellen und die Idee der Einheit alles Wissens lebendig zu erhalten. So war ihm die Grundlage seiner ganzen wissenschaftlichen Thätigkeit die Befinnung über das Wesen, die Voraussetzungen, die Grenzen des Wissens, um daraus die Kunst des wissenschaftlichen Denkens zu lernen, die Dialectik im alten Sinne des Wortes. Im echten Geiste Kant's und im Gegensatz gegen diejenigen seiner Nachfolger, welche eine Wissenschaft des Absoluten durch reines Denken hervorbringen wollten, gab es für ihn Wissen nur im Gebiete des Endlichen, Wissen nur von der Welt; er kannte keine Philosophie, die von der Erfahrung losgelöst in lustigem Raume leere Gedankengebilde baut, sondern nur in wechselseitiger Durchdringung des Allgemeinen und Einzelnen, der Speculation und Erfahrung lag ihm die Vollendung der Wissenschaft, und wie er von jeder einzelnen Disciplin forderte, daß sie an das Ganze des Wissens anknüpfe, so forderte er auch von der Philosophie, daß ihre Begriffe sich öffnen, um die ganze Fülle des empirischen Wissens in sich aufnehmen zu können. So entstand ihm jener einfache Grundriß des gesammten Wissens, in dessen Rahmen alle Disciplinen als ergänzende Glieder sich einordnen; Geist und Natur sind die höchsten Gegensätze, in welche die Gegenstände unseres Wissens zerfallen, aber so, daß sie immer auf einander bezogen sind und nur in ihrem Zusammensein die Einheit der Welt bilden; empirisches Wissen und be-

begriffliches Wissen sind die beiden Formen, in denen dieser Inhalt gewußt werden kann, auch sie immer zusammengehörig und einander suchend, und nur darin, daß sie auf einander bezogen werden, bilden sie das eine Ganze des Wissens. So ist im begrifflichen Wissen um Natur und Geist, in Physik und Ethik, und im empirischen Wissen um Natur und Geist, in Naturkunde und Geschichte, das Wissen beschlossen und sein symmetrischer Bau vollendet.

Und nun entrollt er, die Wissenschaft der Natur und die Geschichte Anderen überlassend, in der Ethik als der begrifflichen Darstellung des Geistes, wie er im Zusammensein mit der Natur wirkt, das Gemälde der Gesamtheit des geistigen Lebens in der Einheit seines Wesens und der Mannichfaltigkeit seiner Formen; einen Sinn erkennt er in allem Thun, das verdient, vernünftig und sittlich genannt zu werden, weil es den Geist als lebendige Kraft darstellt, nämlich die immer vollkommenere Durchdringung der Natur mit Vernunft, indem von einer Seite die ganze Natur zum Organ des Geistes, die ganze Erde zum Leib der Menschheit gebildet, von der andern Seite das Wesen des Geistes in der Natur dargestellt und in ihr als seinem Symbol erkannt wird. Aber wie das Wesen überall dasselbe ist, so ist seine Erscheinung eine unendlich mannichfaltige; in jedem Einzelnen erscheint die allgemeine Kraft auf eigenthümliche Weise, Jeder bildet zugleich eigenthümlich und Jeder ist in seinem Thun eigenthümliche Darstellung der Vernunft. So ergeben sich ihm die verschiedenen Sphären des Handelns; das Gebiet der gemeinsamen Thätigkeit, die auf die Beherrschung der Naturkräfte zum Dienste des geistigen Lebens gerichtet ist, ist der Staat; das Gebiet der eigenthümlichen und unübertragbaren Gestaltung der Außenwelt ist das Haus; das Gebiet des in Allen gleichen Erkennens ist die Wissenschaft; das Gebiet, in welchem für Jeden auf eigenthümliche Weise die Welt in's Bewußtsein aufgenommen wird, ist Gefühl und Phantasie, Religion und Kunst. Das ist nun aber die vor Allem bedeutende Anschauung der Ethik, daß innerhalb dieser Unterschiede immer wieder ihre nothwendige Zusammengehörigkeit, ihre innere Einheit hervortritt; kein Thun für sich ist ein vernünftiges ohne Zusammenhang mit allem andern, und kein Individuum repräsentirt den vernünftigen Geist, wenn es nicht in der sittlichen Gemeinschaft die Ergänzung seiner Besonderheit durch die Besonderheit aller Anderen sucht, und was in ihm lebt, als Theil des Ganzen bethätigt. So ist jeder

Einzelne nur sittlich, wenn er mit allen Seiten seines Thuns in der Gemeinschaft steht und sie bildet.

Es ist das Bild seines eigenen Lebens, wie es in klarem Bewußtsein vor ihm stand, was er so in dem vergrößerten Maßstabe der Menschheit entwirft. Wie er weiß, daß er als einer und derselbe im Staat, in der Geselligkeit, in der wissenschaftlichen Gemeinschaft und in der Kirche lebt, Alles auf Alles beziehend und nach jeder Seite seine ganze Kraft einsetzend; wie er sich selbst als eigenthümlichen Character weiß und eben darum in allen Beziehungen des Lebens der Ergänzung und Gemeinschaft bedürftig: so hat er auch das Gesamtleben der Menschheit geschaut als ein organisches Ganze, das in allen Functionen ein Geist beseelt, in welchem es keine Kraft giebt, die losgerissen von dem allgemeinen Zusammenhang arbeiten könnte.

Hat er so der Einförmigkeit der Kant'schen und Fichte'schen Ethik gegenüber, die alles einzelne Thun nur als die sich immer wiederholenden Aufforderungen zur Realisirung des einen Pflichtgebotes auffassen konnte, die Möglichkeit gehabt, die ganze Mannichfaltigkeit des sittlichen Thuns als die naturgemäße Entwicklung seines Wesens aufzufassen, und dadurch kein Element des Lebens, nicht Kunst noch Spiel, noch die unter keine Formel zu zwingenden freien Aeußerungen eigenthümlicher Empfindungsweise, von der ethischen Betrachtung auszuschließen, so hat er auch in dem weiteren Zuge, in dem er von ihnen abwich, nur den wissenschaftlichen Reflex seines Lebens herausgestellt. Während Kant und Fichte das Thun des Menschen immer nur als den Kampf auffassen, in welchem das sittliche Streben ein unbedingtes Gesetz in der widerspänstigen Sinnlichkeit verwirklicht, so hat Schleiermacher schon in den Monologen bekannt, daß er diesen Zwiespalt nicht in sich finde, sondern der inneren Kraft des Geistes vertrauend das einzelne Handeln als freie künstlerische Darstellung des Innern betrachten könne. So ruht seine Ethik auf dem Glauben, daß der Geist eine Macht sei, die nicht erst in jedem Augenblick durch das Geheiß des Willens zur Thätigkeit gespornt werden müsse, sondern daß sie, auch wo sie absichtslos und nur dem Drange der Natur folgend wirke, doch Vernünftiges schaffe, und er hat in der gesammten Geschichte die Offenbarung dieser inneren Herrschaft gesehen, der die Natur nicht bloß als widerstrebendes Hinderniß, sondern als williges und zum Dienste der Vernunft bereites Organ diene.

Wenn nun aber schon die Reden als den Ort, in welchem die

Eigenthümlichkeit des Redners wurzele, die Religion bezeichnet hatten, so hat auch jetzt aus dem weiten Gebiete der Ethik das Verständniß des religiösen Lebens die besondere wissenschaftliche Aufgabe Schleiermacher's gebildet, und wenn irgend ein besonderer Berufsname auf den vielseitigen Mann paßt, so ist es der eines Theologen.

Hier mußte sich erproben, ob es ihm gelingen könne, die Einheit des geistigen Lebens, die Harmonie des intellectuellen Kosmos herzustellen, und ob er das Wort jenes alten Räthsels finden würde, wie Wissen und Glauben friedlich zusammenbestehen können in einem Menschen und in der Gesamtheit Aller; hier, in dem Gebiete, das ihm selbst als das höchste galt, mußte sich zeigen, was das System seiner Begriffe und die Kunst seiner Dialectik leisten könne. Und wahrlich noch schwerer schien es für ihn als für jeden Andern, ein Gottesgelehrter zu sein. Hatte doch seine ganze Theorie des Wissens sich in der Spitze vollendet, daß es kein Wissen um Gott geben könne, weil unser an Gegensätze gebundenes Denken in keinem Begriffe den zu fassen vermöge, der über alle Gegensätze hinaus sei. Aber eben darauf baute er seine Theologie. Denn jenem Satze stand der andere gegenüber, daß, was das Wissen nicht erreichen könne, im Gefühl vorhanden sei, daß wir im unmittelbaren Selbstbewußtsein Gott haben, daß in dem einheitlichen Grunde unseres Lebens, aus dem erst die Gegensätze unseres Wissens und Wollens hervorgehen, mit dem alle einzelnen Momente durchdringenden Bewußtsein unserer selbst auch das Gefühl absoluter Abhängigkeit und in ihm das Bewußtsein Gottes mitgesetzt sei, und daß alle religiösen Vorstellungen, alle Ideen von Gott nur das eine Bedürfniß freilich in wissenschaftlich unangemessener Weise befriedigen, diesen Grund unseres Daseins vorzustellen und unter irgend einem sinnlicheren oder geistigeren Bilde anzuschauen. So war ihm das Gefühl als der Sitz der Religion unabhängig von Wissen und ursprünglicher als dieses; so waren ihm die Aussagen dieses unmittelbaren Bewußtseins ein eigenes Gebiet von selbständigem Rechte, ebenso nothwendig als die Wissenschaft, aber von einem andern Character, von dem Character subjectiver Wahrheit gegenüber der objectiven Wahrheit der Wissenschaft.

Und wie nun überhaupt die Aussagen des religiösen Bewußtseins eine bestimmte Erregung desselben schon voraussetzen; wie diese Erregung für Jeden aus der geschichtlichen Gemeinschaft kommt, in der er lebt, die bestimmte Form des religiösen Lebens einer Gemeinschaft aber auf einen geschichtlichen Anfangspunkt zurückgeht, der wie

die Entstehung des Lebens überhaupt nicht weiter zu erklären ist: so sind auch alle Darstellungen des religiösen Glaubens im Gebiete des Christenthums Aussagen einer bestimmten Form der Frömmigkeit, diese bestimmte Form der Frömmigkeit wird in dem Einzelnen durch das Leben der Gemeinde erregt, und diese ist eben dadurch eine christliche, daß sie ihr Leben abhängig weiß von der historischen Erscheinung Christi und immer auf's Neue erzeugt durch das in ihr fortlebende Bild Christi. Auf diesem historisch gegebenen Boden steht die Theologie; das Bedürfniß der Theologie ist nur erwachsen aus dem Bedürfniß der Leitung der christlichen Gemeinde, und hat sie keine Stelle im Reiche der Wissenschaft, so sind durch diesen practischen Zweck die theologischen Disciplinen zusammengehalten. Ihren Mittelpunkt aber bildet die Darstellung der Aussagen des christlichen Bewußtseins selbst, und wie dieses ein durch und durch historisches ist, so kann auch die theologische Disciplin, welche diese Aussagen im Zusammenhange darstellt, die Glaubenslehre, nur der Ausdruck des Bewußtseins der Gemeinde sein, wie es zu einer bestimmten Zeit gegeben ist; sie hat historischen Character.

Auf Grund dieser Scheidung von Wissen und Glauben, von Wissenschaft und Theologie unternahm nun Schleiermacher zu erreichen, was er schon als das Ziel der Reformation erkannte, „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen wissenschaftlichen Forschung“, und damit den Krieg zu beendigen, welchen die Vermischung fremdartiger Gebiete bis jetzt unterhalten. Denn was er in dem künstlichen Bau der kirchlichen Dogmatik als Inbegriff der christlichen Lehre vor sich sah, darin erkannte er eine Vermischung von Aussagen des christlichen Bewußtseins mit Sätzen der Wissenschaft, theils so, daß philosophische Sätze über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt in die Glaubenslehre eingedrungen, theils so, daß religiöse Vorstellungen ihrer Natur zuwider mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit aufgetreten waren. Die unnatürliche Ehe, in der kein Theil den andern verstand, weil jeder seine besondere Sprache redete, zu scheiden, und jedem der Geschiedenen heimzustellen was er beigebracht, das war die Aufgabe, welche die Theologie Schleiermacher's sich stellen mußte. Der freien, nur ihren eigenen Gesetzen gehorchenden Wissenschaft gehört Alles, woran sie ein unveräußerliches Recht hat, die Erkenntniß der Natur und ihrer unverbrüchlichen Gesetze, die Erkenntniß der Geschichte durch Kritik ihrer Quellen, und die Einsicht in

die Herkunft und das Wesen der religiösen Vorstellungen selbst; der Glaubenslehre aber bleibt der reine Ausdruck des frommen christlichen Bewußtseins, und das Recht, seine Aussagen nach allen Seiten zu entwickeln und den inneren Zusammenhang derselben in dem einen Grunde, dem Bewußtsein der Erlösung durch Christum, aufzuweisen.

Um diesen Scheidungsproceß zu vollziehen, das Christliche in seiner Reinheit herauszustellen, hat Schleiermacher das vollendetste Werk seines Lebens, die Darstellung des christlichen Glaubens nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, geschaffen. Aus den Trümmern der dogmatischen Metaphysik, die eine unerbittliche Kritik Stück für Stück zerstört, erhebt sich als der eine Gegenstand des christlichen Glaubens das Bild des Erlösers als dessen, in welchem die Fülle des göttlichen Lebens auf Erden erschienen ist, und von dessen vollkommenem Gottesbewußtsein das höhere Leben in der Menschheit ausgeht, um in Allen, die durch die Kirche in Gemeinschaft mit ihm treten, die Sünde zu überwinden durch das Leben in Gott. Um diese Anschauung, die den Christen vom Nichtchristen scheidet und die Lebensquelle der gesammten Gemeinde der Christen ist, fügt sich die ganze Auffassung der Welt, der Geschichte, des eigenen Lebens zusammen; von diesem einen Brennpunkt aus wird der ganze Umkreis mit eigenthümlichem Lichte beleuchtet und Alles erscheint dem Christen bezogen auf diese eine Gestalt.

So hat Schleiermacher die christliche Lehre von ganz neuem Boden aus in schärfster Folgerichtigkeit als eine großartige religiöse Ansicht der Geschichte wie des Einzellebens in einem Werke gestaltet, dessen originale Gedankenfülle in der knappsten Sprache, dessen bewundernswürdige architectonische Kunst es den größten Erzeugnissen der christlichen Theologie aller Jahrhunderte an die Seite stellen, und das durch die Schärfe seiner Kritik wie durch die Kraft seiner positiven Gedanken der Theologie eine Bewegung gegeben hat, die nur in den größten Epochen der Geschichte ihres Gleichen findet. Nicht nur, daß alle älteren Formen der Dogmatik durch die neue Erscheinung aufgeregt wurden, welche sie alle zu überwinden drohte; auch von ihr selbst sind, zum sichersten Beweise, daß in ihr eine reiche Quelle lebendiger Ideen aus der Tiefe quoll, mannichfach divergirende Strömungen ausgegangen und die Schüler haben sich in die Waffen des Meisters getheilt, der eine das Schwert der Kritik und der andere den Schild des Glaubens an sich genommen.

Einen Theil des Streites, den die Glaubenslehre entzündete, hat

ihr Verfasser selbst noch erlebt und in das Gewirre der Mißverständnisse durch jene zwei Sendschreiben an Vöcke Klarheit zu bringen gesucht, welche deutlicher als irgend ein anderes seiner Worte von dem Sinne seines Strebens Zeugniß ablegen. Dort war es, wo ihm ahnen wollte, „daß wir werden lernen müssen uns ohne Vieles behelfen, was Viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken“; dort war es, wo er mit prophetischem Geiste die Kämpfe schaute, die schon die nächste Zukunft bringen sollte, wo er die Gewalt voraussah, mit der eine auf die Combinationen der Naturwissenschaft gegründete Weltansicht gegen die überlieferten christlichen Anschauungen andringen werde, und die Stürme voraussagte, mit denen eine immer weiter gehende Kritik der biblischen Schriften, der er nicht wehren wollte und die er selbst in bedeutsamer Weise begonnen, das Gebäude der bisherigen Dogmatik bedrohe. „Was soll dann werden? Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ Das wollte er verhindern; darum wollte er die Außenwerke preisgeben, die auf Gründen ruhen, die nicht mehr haltbar sind, damit nicht dann, wenn der Kampf komme, Viele die Hoffnung aufgeben, auch das Wesen zu erhalten. Im Geiste der Reformation war er sich dabei bewußt zu handeln, und ihr Wert wollte er fortsetzen, indem er zugleich an der Wissenschaft und an der Kirche baute.

In einem Sinne hat seine Glaubenslehre wenig Wirkung gehabt. Sie hat kaum Einen gefunden, der sie geradezu als den vollen Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung anerkannt hätte. Den Einen, die nur auf Philosophie und geschichtliche Forschung ihre Ueberzeugung bauen wollten, schien er gerade für das Wichtigste, für seine Auffassung der Person Christi, den strengen Beweis schuldig geblieben zu sein; und denjenigen, die in dem ursprünglichen Gedanktenkreise der Reformation und der evangelischen Kirche lebten, entging es nicht, daß das christliche Bewußtsein Schleiermacher's ein individuelles und verschieden sei von dem der Gemeinschaft, die sich vorzugsweise kirchlich nannte, sie ahnten, daß, wenn Schleiermacher mit seinem frommen christlichen Gefühle allein zu sein und nur dessen Stimme zu hören glaubte, die Geister Plato's und Spinoza's, Kant's und Schelling's ihn umgaben und ihm zuflüsterten, und daß, was so seine Hand niederschrieb, doch ein Theil seiner philosophischen Weltanschauung

und damit auch dem Kampfe der wissenschaftlichen Meinungen wieder verfallen sei.

Aber sein Werk war darum nicht vergeblich. So wenig als die Reformatoren wollte er ja einen neuen Buchstaben an die Stelle des alten setzen, und die Freiheit des Geistes, nur der innerlich gewissen Ueberzeugung zu folgen, in die Abhängigkeit von der Auffassungsweise eines Einzigen bannen. Er stellte sein Werk hin als den Ausdruck seines inneren Lebens, und der echt protestantische Grundsatz, auf dem es ruht, daß, was Wahrheit für den Menschen sei, in der Erfahrung seines eigenen Selbstbewußtseins sich als solche bewähren müsse, hat auf's Neue die Theologie befruchtet; er stellte es hin als das Denkmal seiner Gesinnung, und in dieser Gesinnung lag wie seine Größe so auch seine reformatorische Kraft. Durch den Muth der Wahrhaftigkeit, mit dem er ebenso dem Kezergeschrei der Orthodoren zum Trotz vor keinem Resultate der freiesten Forschung zurückschreckte, wie der irreligiösen Wissenschaft bezeugte, er schäme sich des Evangelii von Christo nicht, denn es sei eine Kraft, selig zu machen, hat er gleichen Muth in Anderen entzündet und frische Bewegung in die Geister gebracht; durch den Ruf nach Freiheit, Freiheit von jeder menschlichen Autorität, Freiheit für jedes eigenthümliche Streben, hat er den alten protestantischen, den wahren deutschen Geist wieder wach gerufen, der das Heil nicht von äußeren Ordnungen erwartet, sondern einzig der Macht der Wahrheit vertraut und weiß, daß das Leben, das aus Gott ist, nicht untergeht. Und wie er in jener letzten Stunde, in der die Kraft seiner Besonnenheit selbst die Schwäche des Todes überwand, daß er dem Gesetze seines Lebens treu aus der ungebrochenen Klarheit seines Innern heraus handeln konnte bis zum letzten Athemzuge, — wie er da bezeugte und bethätigte, daß er nie am Buchstaben geangen, so dürfen wir den ganzen Sinn seines Wirkens nach allen Richtungen in das Wort des Apostels zusammenfassen, daß der Buchstabe tödtet, der Geist aber lebendig macht.

Einige Bemerkungen zu Riggenbach's Abhandlung: „Johannes der Apostel und der Presbyter“.

Von

D. Georg Eduard Steik in Frankfurt a. M.

Papias von Hierapolis und die wenigen auf uns gekommenen Fragmente seiner Schrift haben in jüngster Zeit wieder vielfach die historisch-kritische Forschung beschäftigt. Nicht nur in größeren Werken und im Zusammenhang mit anderen Fragen ist der Gegenstand aufs Neue besprochen worden, Zahn hat ihm in den Studien und Kritiken (1866, 649 f.) eine eigene Abhandlung gewidmet und durch sie eingehende Erörterungen von Overbeck's (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, X, 35 flg.) und meiner Seite (Stud. u. Krit. 1868, 63 flg.) hervorgerufen. Gegen meine Erörterungen, sowie gegen einzelne Bemerkungen von Hilgenfeld und Matthes ist nun jüngst in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (XIII, 319) Herr Prof. D. Riggenbach in einem kleinen Aufsatze aufgetreten. Es sind nur wenige, aber allerdings wesentliche Streitpunkte, auf die er eingegangen ist. So weit seine Kritik mich betrifft, möge mir das Wort zu einigen Gegenbemerkungen vergönnt sein. Ich erhebe sie noch immer mit dem Wunsche und in der Hoffnung, die verwickelte „Frage ihrem endlichen Austrage näher zu bringen“, obgleich ich auch jetzt noch nicht die Kühnhe Zuversicht zu hegen wage, die mir Herr Riggenbach unterlegt, daß „damit das letzte entscheidende Wort gesagt sei“.

1. Des Papias schriftstellerischer Zweck ist in dem Titel seines Werkes: *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* ausgesprochen. Schon hier scheiden sich unsere Wege. Nach Herrn Riggenbach, S. 322, ist *λόγια κυριακά* Bezeichnung der Evangelien. Wie hat er dieß zu begründen versucht?

Sein erstes Argument lautet S. 320: „Es ist ja unwidersprochen, daß *λόγιον* zuerst einen Gottespruch, eine Weissagung be-

deutet. Aber ebenso un widersprechlich [?] wird der Plural *λόγια* von der Schrift des Alten Testaments gebraucht als Bezeichnung derselben nach ihrem Hauptinhalt, weil sie ein Collectivum von Gottesprüchen, ein Inbegriff der Offenbarungen Gottes ist." Prüfen wir die Stellen näher, auf welche sich Herr Riggerbach als auf schlagende alte Zeugnisse für diesen angeblichen Sprachgebrauch stützt. Röm. 3, 2 sind die *λόγια τοῦ Θεοῦ* am einfachsten als die Verheißungen Gottes zu nehmen, wofür schon die *πίστις τοῦ Θεοῦ* B. 3 spricht: „die Treue Gottes in der Erfüllung seiner Verheißungen“. Auch bei Josephus, B. J. 6, 5, 4, ist von einem auf die Zeit der Einnahme Jerusalems gehenden angeblichen prophetischen Spruche die Rede. Wenn es heißt, die Juden besäßen diesen Spruch aufgezeichnet *ἐν τοῖς λογίοις*, so sind damit nicht die Schriften des Alten Testaments überhaupt, sondern nur die Weissagungen der Propheten gemeint, und wenn weiter von einem andern *χρησμός ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς γραμμασιν* geredet wird, so sieht jeder Unbefangene sofort, daß die vorher erwähnten *λόγια* nicht gleichbedeutend mit *ἱερὰ γραμματα* sind, sondern sich zu diesen verhalten wie der Theil zum Ganzen. Auch bei Clemens (1. epist. ad Corinth. 53: *ἐπίστασθε γὰρ καὶ καλῶς τὰς ἱερὰς γραφὰς . . . καὶ ἐγκεύρατε εἰς τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*) sind beide Begriffe keineswegs identisch, denn die *λόγια τοῦ Θεοῦ* sind nur die in den *ἱερὰς γραφαῖς* enthaltenen Gottesprüche. Nur scheinbar endlich spricht für Herrn Riggerbach c. 19 dieses Briefes. Clemens hat c. 14 zur Demuth des Gehorsams gemahnt und diese Mahnung mit Worten des Jeremias und Jesu bekräftigt. Dann stellt er eine Reihe gottbezeugter Vorbilder dieser Gesinnung auf: Christus, die Propheten, Moses, David. Wenn er hierauf sagt: „die Demuth und der Gehorsam dieser Hochbezeugten hat nicht allein uns, sondern auch die Geschlechter vor uns gebessert, alle diejenigen nämlich, welche seine Sprüche in Furcht und Wahrhaftigkeit aufgenommen haben“ (*τούς τε καταδεξαμένους τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ*), so nöthigt nichts, die *λόγια αὐτοῦ* auf die Schriften des Alten Bundes oder die darin niedergelegten Erzählungen von der Demuth und dem Gehorsam der Hochbezeugten zu beziehen, es lassen sich ebenso gut die Worte darunter denken, in denen Gott und Christus zu diesen Tugenden ermahnt haben. Denn nur auf diejenigen können diese Vorbilder der Schrift einen sittlichen Eindruck üben, welche die durch sie exemplificirten Willenserklärungen Gottes und Christi in ungeheuchelter Ehrfurcht in ihr Gemüth auf-

genommen haben. Herr Riggensbach hat also nicht bewiesen, was er beweisen wollte, nämlich daß der Plural *λόγια τοῦ Θεοῦ* zu Papias' Zeit ohne Weiteres die Schrift des Alten Testaments bezeichne.

Wir gehen zum zweiten Argument über. Er sagt a. a. O.: „Was nun das Neue Testament betrifft, so braucht Dionys von Corinth bei Eusebius (h. e. IV, 23) nicht viel später als Papias von den Evangelien den Ausdruck *κριακαὶ γραφαί*; heißen nun die alttestamentlichen Schriften *τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*, so entspricht dem für die Evangelien die Bezeichnung *λόγια κριακά*.“ Allein da Herr Riggensbach seine Voraussetzung bezüglich des Alten Testaments nicht bewiesen hat, so ist auch selbstverständlich die Folgerung hinfällig, die er rücksichtlich der Evangelien darauf baut. Mit welchem Rechte nimmt er ferner *κριακαὶ γραφαί* und *λόγια κριακά* gleichbedeutend? Ist es „unwidersprochen, daß *λόγιον* zuerst einen Gottespruch, ein Weissagungswort bedeutet“, dann ist nach exacter Auslegung bei diesem Grundbegriff überall stehen zu bleiben, wo uns nicht der Zusammenhang nöthigt, eine abgeleitete Bedeutung aufzusuchen. Demnach sind die *κριακαὶ γραφαί* bei Dionysius Schriften, die sich auf den Herrn beziehen, Evangelienchriften, *λόγια κριακά* bei Papias aber Worte, die Jesus geredet hat. Den Ausdruck in dem Titel des Werkes von Papias auf die Evangelien zu deuten, verbietet schon das Fehlen des Artikels in demselben. Papias kann danach nicht einmal sämtliche Herrenworte, sondern nur einzelne, die ihm besonders wichtig waren, zum Gegenstand seiner *ἐξήγησις* gewählt haben. Auch Justin's des Märtyrers Sprachgebrauch endlich entspricht unserer Fassung haarscharf. Er sagt nämlich zu Tryphon c. 18: „Da du nach deinem eigenen Geständniß das von unserem Erlöser Gelehrte gelesen hast, so glaube ich nichts Ungehöriges gethan zu haben, wenn ich auch kurze Sprüche von denen, welche er geredet hat, neben den prophetischen anführte“ (*καὶ βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια πρὸς τοῖς προφητικαῖς ἐπιμνησθεῖς*). Auch hier sind nicht einmal *τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα* geradezu die Evangelien, sondern nur ihr didactischer Inhalt, *τὰ λόγια ἐκείνου*, und daraus hat er vorher einige (Luc. 19, 46; Matth. 23, 23. 27) angeführt.

Mit dem dritten Argumente sucht Herr Riggensbach seine unhaltbare Folgerung zu decken gegen die von mir erhobene Einwendung, daß man zu Papias' Zeit schon deshalb die Evangelien nicht schlechtthin *λόγια κριακά* nennen konnte, weil diese Bezeichnung die jedenfalls jüngere Vorstellung eines Kanons inspirirter Schriften

voraussetze. Er entgegnet darauf S. 322, schon zu Justin's Zeit sei überall eine Anzahl Evangelien im Gottesdienst gebraucht, gleich den alttestamentlichen Schriften gelesen und der Predigt zu Grunde gelegt worden, darunter seien jedenfalls die drei Synoptiker und ohne Zweifel auch Johannes gewesen. „Ich frage nun“, schließt er, „waren Schriften, die in solchem geheiligten Ansehen und sonntäglichen Gebrauche standen, nicht Kanons genug, wenn auch die Sammlung noch nicht die Vollständigkeit hatte und noch nicht abgeschlossen war, wie es später geschah?“ Allein ist dieß ein triftiger Einwand? Obgleich schon zu Justin's Zeit unsere vier Evangelien unzweifelhaft gekannt und gebraucht waren, so wurden, wie Herr Niggenbach nicht unbekannt sein kann, neben ihnen doch noch andere unbedenklich benutzt, die später vom Kanon ausgeschlossen wurden. Die von Justin erwähnte Feuererscheinung bei der Taufe Jesu (Dial. c. 88) findet sich nur in dem nazaräischen Hebräer-Evangelium (Epiph. haeres. XXX, 13) und in der praedicatio Pauli (Pseudo-Cypriani de rebaptism. liber). Noch Irenäus leitet (IV, 20, 2. Euseb. h. e. V, 8, 7) eine Stelle aus dem Hirten des Hermas mit den Worten ein: *καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφή*. Noch Clemens von Alexandrien führt, wie Jedermann weiß, in den Stromata außerdem die Predigt und Apokalypse des Petrus, die Traditionen des Matthias, das Evangelium der Hebräer nebst den Briefen des Barnabas und des römischen Clemens als apostolische Zeugnisse auf. Wie steht es unter diesen Umständen mit der Behauptung, man habe an den Evangelien zu Justin's Zeit Kanons genug gehabt? Was soll ferner der vage Ausdruck: geheiligtes Ansehen, von dem Herr Niggenbach spricht, wenn doch keine Spur darauf hindeutet, daß man schon damals den Inspirationsbegriff, unter den man die prophetischen Sprüche stellte, auch auf die neutestamentlichen Schriftsteller und ihre Bücher angewandte? Erst Theophilus von Antiochien um 180 stellt (ad Autolyce. III, 11 sq.) in Theorie und Beweisführung die prophetischen und apostolischen Schriften einander gleich: *διὰ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐν πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι* (vergl. II, 31: *πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης*, neben Matthäus und einzelnen paulinischen Briefen), und citirt Stellen des Paulus mit Formeln wie *ὁ θεὸς λόγος* (III, 14, vergl. Reuß, Gesch. d. h. Schriften N. Z., 2. Aufl. S. 279). Dagegen finden wir bei Justin, dessen Zeit die des Papias war, keine Andeutung, daß schon er die Evangelien ebenso wie die prophetischen Bücher des Alten Testaments, mit denen er über-

dieß die Weissagungen des Hystaspes und der Sibylle auf gleiche Linie stellt (Apol. I, 44: τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους), als inspirirt angesehen habe, vielmehr läßt eine Stelle geradezu auf das Gegentheil schließen. Er bemerkt nämlich (Apol. I, 33) in Beziehung auf die jungfräuliche Geburt Jesu: ὥς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησ. Χρ. (also die Verfasser der Evangelien) ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαίου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτον γενησόμενον ὥς προεμνηνόμεν ἔφη. Somit begründet sich ihm die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte nicht durch ihren theopneustischen Ursprung, sondern dieselben empfangen das Siegel ihrer Wahrheit durch den prophetischen Geist des Alten Bundes, welcher die von ihnen referirten Thatfachen zum voraus verkündigt hat. Man lese ferner ohne Vorurtheil das Fragment des Papias über Marcus und frage sich, ob damit die Vorstellung einer Inspiration des Schriftstellers auch nur irgendwie vereinbar ist. Allerdings galten die Worte Jesu, des fleischgewordenen Logos und der absoluten Wahrheit, im eminenten Sinne als λόγια oder Gottesprüche, aber an die Schriften, die sie überliefert haben, stellte man nur den Anspruch, daß ihre Verfasser das richtig Gehörte und Verstandene treu referirt haben. Wenn daher Herr Riggensbach S. 322 schließlich behauptet: „Also die λόγια, welche Papias commentirt, sind am natürlichsten die Evangelien“, so haben wir vielfache und gute Gründe, ihm zu widersprechen.

2. Woher hat Papias nun die von ihm erklärten λόγια κρυφαί genommen? Aus Evangelienchriften, aus der mündlichen Tradition der Presbyter oder aus beiden zugleich? Herr Riggensbach antwortet S. 322: „Aber verstände er auch die Herrnsprüche darunter, so läge doch am nächsten [?] die Annahme, daß er dieselben aus unseren Evangelien entnommen habe. Die mündliche Ueberlieferung, auf die sich Papias beruft, ist ihm nicht die Quelle für die λόγια, sondern Quelle für die werthvollsten Beiträge zur Erklärung der λόγια.“ Papias sagt: οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν προσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συντάξαι [συγκатаτάξαι] ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Alles kommt auf das Verständniß des καί und des συντάξαι an. Nach Herrn Riggensbach will Papias sagen, er habe mit seinen Erklärungen der Evangelien auch die Erläuterungen verbinden wollen, die er von den Presbytern mündlich erhalten habe. Ich finde darin angedeutet, er habe nicht allein aus schriftlichen Quellen die von ihm ausgelegten

Neden Jesu geschöpft, sondern auch die von den Presbytern mündlich ihm mitgetheilten Herrnworte zusammengestellt und mit den dazu gehörigen und nothwendigen Auslegungen ausgestattet (beides kann in dem prägnanten Ausdruck *συντάξαι* liegen). Vielleicht noch passender interpungirt man mit Eduard Reuß (a. a. O. S. 160) nach *συντάξαι* und verbindet *ἐξηγήσεις* als *dativus instrumenti* mit *διαβεβαιούμενος*: so ergiebt sich der Sinn, Papias wolle auch die von den Presbytern mündlich vernommenen Worte Jesu zusammenstellen und durch seine Erklärungen ihre Wahrheit erweisen und bekräftigen. Alle diese Auffassungen sind grammatisch zulässig; faßt man aber das *διαβεβαιούμενος* u. s. w. im Zusammenhange mit dem Folgenden, so wird jeder Vorurtheilsfreie sofort auf den ersten Blick erkennen, was auch Zahn nicht geleugnet hat, daß Papias eine Entschuldigung oder Rechtfertigung ausspricht, weil er nicht bloß urkundlich Verblürgtes, sondern auch mündlich Ueberliefertes aufnahm. Eine solche Entschuldigung war nur dann an ihrem Orte, wenn er die eigenen Worte Jesu in den Ueberlieferungen der Presbyter aufgesucht hat; war es ihm aber nur um das Material des Verständnisses und der Auslegung zu thun, so bedurfte es derselben durchaus nicht; denn was konnte es Näherliegendes und Selbstverständlicheres geben, als daß er auch die Auslegung Anderer und zwar der gewichtigsten Auctoritäten mit der seinigen verband? Dieses Argument gewinnt eine unumstößliche Beweiskraft durch die weitere Versicherung, er habe sich deshalb an die Presbyter als die verlässigsten Zeugen und Bürgen gewandt, weil er nie an den Verbreitern fremdartiger, d. h. apokryphischer, Gebote seine Freude gehabt, sondern nur an denen, welche die vom Herrn und somit von der Wahrheit selbst ausgeflossenen Gebote (*ἐντολαί*) berichteten. Waren aber, so müssen wir fragen, diese „vom Herrn dem Glauben gegebenen Gebote“ nicht etwa *λόγια κυριακά*? Wenn Papias jenen, wie er sagt, bei den Presbytern forschend nachgegangen ist, sind dann nicht eben *λόγια κυριακά* unter dem *ὄσα* — *ἡμαθον* zu denken, für welche ihm die mündliche Ueberlieferung als Quelle gedient hat? ¹⁾ Hätte er umgekehrt nur

¹⁾ Scheinbar stimmt damit auch Herr Nissenbach S. 324 überein: „Die Worte und Gebote, sagt Papias, die vom Munde der Wahrheit selbst den ächten Zeugen überliefert worden, habe er erforschen wollen; das sei es, was er von den Presbytern her wohl gelernt und wohl behalten habe.“ Aber wenn er nicht in Widerspruch mit sich selbst steht, so kann dieser auf Schrauben ge-

das richtige Verständniß und die authentische Interpretation der Herrnsprüche bei seinen Gewährsmännern aufgesucht, dann würde er diese wohl nicht als *τὰς τοῦ κυρίου ἐντολὰς μνημονεύοντας*, sondern *καλῶς ἐξηγνεύοντας* bezeichnet haben. So wenig durch meine Erklärung ausgeschlossen ist, daß Papias die seiner *ἐξήγησις* zu Grunde liegenden *λόγια* auch aus schriftlichen Quellen geschöpft hat, so wenig ist weiter ausgeschlossen, daß er auch in die Auslegungen Manches aus der Ueberlieferung der Presbyter aufgenommen hat, wie er denn den Giftrank des Barsabas, die Todtenerweckung zu Hierapolis, den Ausgang des Judas ohne Zweifel deshalb einflocht, um daran die Erfüllung von Weissagungen Jesu nachzuweisen. Nur ergiebt sich das aus anderen Nachrichten, in unserem Fragmente hat er nicht davon geredet. Herr Riggensbach hätte es sich darum auch füglich ersparen können, um dieses Zugeständnisses willen gegen mich den Vorwurf zu erheben, ich sei mir selbst nicht treu geblieben.

Irenäus nennt bekanntlich die Gnostiker (lib. I. Prooem.), die auch Papias offenbar unter den *τὰ πολλὰ λέγουσιν* gemeint hat, *ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ κυρίου, ἐξηγῆται κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι*. Dieß wirft ein helles Licht nicht nur auf den Sinn, den Papias mit den *λογίοις κυριακοῖς* verband, sondern auch auf den Zweck seiner *ἐξήγησις*. Den Fälschungen der Herrnworte und der Willkür in der Interpretation derselben gegenüber wollte er ohne Zweifel die Herrnworte, auf welche es ihm ankam, aus Schrift und Ueberlieferung in ihrer ächten Gestalt und nach ihrer richtigen Auslegung fest- und sicherstellen. Derselbe Irenäus berichtet ferner (bei Eusebius V, 20, 6), Polykarp habe die Worte derer, welche Christum noch gesehen, in treuer Erinnerung behalten, und was er von ihnen über den Herrn gehört, über seine Wunder und seine Lehren [offenbar seine *λόγια*], das habe er Alles, als von den Autopten des Lebens empfangen, verkündigt nach seinem vollen Einklang mit der Schrift. So wenig dieß heißen kann, er habe die Worte oder Lehren des Herrn aus der Schrift, die Auslegung von den Autopten empfangen, so wenig hat auch Papias etwas der Art ausgesprochen.

stellte Satz nur ausdrücken, Papias habe den Sinn und die richtige Auslegung der Worte und Gebote Jesu von den Presbytern erlernt und gelernt. Ich darf getrost fragen, ob *τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον* — denn so muß der Satz des Papias aus dem Zusammenhange ergänzt werden — dieß heißen kann und Herr Riggensbach es nicht vielmehr willkürlich hineingetragen habe. Herr Riggensbach sollte nicht von den Künsteleien Anderer reden!

Wie vielmehr für Polycarp Schrift und Tradition die beiden zusammengehörigen, übereinstimmenden und sich wechselseitig bestätigenden Quellen auch für die Worte und Lehren des Herrn waren, ebenso waren sie es auch für Papias. Die Scheidung beider und die Zurückführung der *λόγια* auf die Schrift, der Auslegung auf die Tradition ist dem Papias völlig fremd und heißt auf ihn angewandt nur in unhistorischem Verfahren das Formalprincip der Reformation, den Grundsatz von der absoluten Suffizienz und Auctorität der inspirirten Schrift Neuen Testaments, in eine Zeit zurückdatiren, die ihn noch nicht kannte, wohl aber vor der unbedingten Auctorität Christi und seiner Wahrheit sich beugte, dessen Stimme ihre ältere Generation in der Tradition noch ebenso lebendig vernommen zu haben glaubte, als sie dieselbe in Schriften las.

3. Eine weitere Differenz besteht zwischen Herrn Riggerbach und mir über die Frage, ob der von Papias genannte Presbyter Johannes der gleichnamige Apostel oder eine von ihm verschiedene Person sei. Vor Allem sind die Begriffe „Presbyter“ und „Herrnjünger“ bei Papias festzustellen. Die ersteren identificirt Herr Riggerbach geradezu mit den Aposteln und beruft sich dafür S. 325 auf meine Zustimmung, während mir die Presbyter des Papias überhaupt die Männer der ersten Generation, der apostolischen Zeit sind, in deren Kreis allerdings die Apostel in erster Linie gehören, aber ohne ihn abzuschließen. Ich kann daher den Aristion als Presbyter ansehen, Herr Riggerbach kann es nicht. Meine Begriffsbestimmung hat den Sprachgebrauch für sich, die des Herrn Riggerbach nicht, denn es ist nicht abzusehen, was den Papias veranlaßt haben soll, ausschließlich die Apostel als Presbyter, als „Älter“, zu bezeichnen. „Herrnjünger“ hat eine engere Bedeutung und bezeichnet bei Papias, wie auch Herr Riggerbach S. 326 sieht, den Autopten. Außerdem kann Presbyter im technischen Sinne auch der Träger des Ältestenamtes sein. Herr Riggerbach leugnet, daß das Wort in dieser Bedeutung in dem Fragment des Papias vorkomme: ihm wie Zahn ist daher der „Presbyter Johannes“ der Apostel, denn die räumliche und zeitliche Coexistenz zweier Doppelgänger mit denselben Prädicaten „Presbyter und Herrnjünger“ und demselben Namen, von deren Einem überdies im ganzen Alterthum Niemand etwas weiß (könnte Papias noch redend auftreten, er würde mit Lessing protestiren: „ich bin dieser Niemand“), hält er mit Keim für „eine lästige Erscheinung“, aber während Keim den Apostel Kleinasien in den Presbyter auflöst,

so löst umgekehrt Herr Riggerbach den Presbyter in den Apostel auf: nur diesen will er in Kleinasien dulden, und um mit dem unbequemen Doppelgänger gründlich aufzuräumen, nimmt er lieber eine Nachlässigkeit des Ausdrucks bei Papias an, die den Auflösungsproceß erleichtert. So reichen sich die Extreme die Hände, wir aber gehen unbeirrt durch irgendwelche Tendenz in der Mitte hindurch.

Ich will hier nicht umständlich wiederholen, was ich in zwei Abhandlungen über diese Frage mit vielen Gründen dargelegt habe, sondern begnüge mich, den Beweis, den Herr Riggerbach für seine Ansicht angetreten hat, zu prüfen. Papias sagt: *εἰ δὲ πού καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν* u. s. w., *ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.* Bis dahin war, wie auch Hilgenfeld sieht, von einer directen Befragung der Presbyter die Rede, denn obgleich diese, worin mir Herr Riggerbach Recht giebt, nicht ohne Weiteres durch den Gebrauch von *παρά* bewiesen werden kann, so ist sie doch durch die Redensart: *παρά τινος μανθάνειν* genügend motivirt. In dem durch *εἰ δὲ πού καί* u. s. w. eingeleiteten Fortgang der Rede aber liegt nicht bloß, wie Herr Riggerbach meint, eine Ergänzung oder eine Einschränkung angedeutet, sondern es wird zugleich ein ganz neuer, von dem vorigen verschiedener Fall: nämlich die indirecte Befragung im Gegensatz zu der directen, eingeführt. Die beiden Sätze: *τί Ἀνδρέας . . . εἶπεν* und *ἃ τε Ἀρ. κ. ὁ πρ. Ἰ. . . λέγουσιν*, habe ich für coordinirte indirecte Fragesätze genommen, welche das Object *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους* umschreiben, und die grammatische Berechtigung zu dieser Annahme erwiesen. Herr Riggerbach ist so weit entfernt, sie zu bestreiten, daß er sie sogar noch durch ein weiteres Beispiel unterstützt. Den Unterschied der Tempora *εἶπεν* und *λέγουσιν* habe ich aus Wahrscheinlichkeitsgründen dahin erklärt, daß, als Papias seine Nachforschungen anstellte, sämmtliche Apostel heimgegangen, aber Aristion und der Presbyter Johannes noch am Leben waren, obgleich in diesem Satze nicht mehr ihre directe, sondern ihre indirecte Befragung durch Andere ausgesprochen ist. Diesem letzteren Zugeständnisse will sich Herr Riggerbach entziehen. In dem Wechsel des pronomen interrogativum und des relativum findet er die Andeutung, daß mit *ἃ τε* ein ganz neues Glied beginne; dieses soll nicht dem mit *τί* eingeleiteten indirecten Fragesatz coordinirt, sondern durch ein aus dem Vorhergehenden hinzuzudenkendes nochmaliges *ἀνέκρινον* als ein selbstän-

diger Satz zu denken sein, in welchem der Wechsel der Tempora, das Präsens λέγουσιν im Gegensatz zum Aorist εἶπεν, nicht sowohl einen Unterschied der Zeiten als vielmehr — die directe und unmittelbare Befragung im Gegensatz zur indirecten ausdrücke. Nach dieser gekünstelten und verwickelten Operation erhielten wir dann den Satz: ἃ τε Ἀρ. κ. ὁ πρ. Ἰ. λέγουσιν, ἀνέκρινον, und dieser soll heißen: „Was aber Aristion und der Presbyter [Apostel] Johannes sagen, fragte ich sie selbst“!

Theilweise hat Hr. Riggerbach selbst das Unzutreffende dieser Interpretation eingesehen; er findet in der Ergänzung des ἀνέκρινον einen unleugbaren Uebelstand; er verhehlt sich nicht, daß die von ihm geforderte gegensätzliche Stellung des Schlusssatzes zu dem vorhergehenden durch Adversativpartikeln oder eine andere Wendung doch deutlicher hervorgehoben sein müßte, er tröstet sich aber mit der bequemen Annahme nachlässiger Ausdrucksweise des Papias. Es sind dieß indessen noch nicht einmal die einzigen Schwierigkeiten dieses Erklärungsversuches: die größte ist seine sprachliche Unmöglichkeit. Denn welcher Philolog hat jemals die Beobachtung gemacht, daß der Wechsel der Tempora in indirecten Frageätzen nicht den Unterschied der Zeiten, sondern der indirecten und directen Befragung angebe? Sollte der Schlusssatz wirklich leisten, was Hr. Riggerbach nicht sowohl darin gelesen als wiederum willkürlich hineingetragen hat, um den ihm fatalen Presbyter los zu werden, dann genügten noch nicht einmal seine Vorschläge, sondern Papias müßte etwa gesagt haben: τὸν δὲ Ἀριστίωνα καὶ τὸν πρεσβύτερον Ἰωάννην, ἃ μνημονεύουσιν, αὐτοὺς ἀνέκρινον.

Doch bliebe auch so die zweimalige Aufführung des Apostels Johannes, für welche Herr Riggerbach S. 328 nur die wunderliche Erklärung giebt: „Papias konnte seinen Grund haben, den Johannes auch schon im ersten Glied nicht auszulassen“, und zwar das erste Mal unter den Abgeschiedenen, das zweite Mal unter den Lebenden, eine größere Unbequemlichkeit, als die einfache Annahme, daß wirklich zwei solcher Doppelgänger neben einander existirt haben, — eine Möglichkeit, die ich gegen Keim mit schlagenden Beispielen belegt habe. Wir werden uns also wohl trotz Keim's, Zahn's, Riggerbach's und Anderer Einrede bei dieser Annahme, die allein den patristischen Zeugnissen nicht Gewalt anthut, beruhigen müssen, zumal Hr. Riggerbach selbst seiner Sache so wenig gewiß scheint, daß er S. 330 noch der Möglichkeit Raum läßt, daß ich vielleicht mit meiner Auffassung doch

im Recht bliebe. Freilich stehen damit unsere Auffassungen sich keineswegs gleich: er hält die meinige für möglich, aber unwahrscheinlich, ich die seinige für unwahrscheinlich und unmöglich zugleich. Eben darum aber konnte auch sein Lösungsversuch mich in dem Festhalten an meiner Ansicht nicht beirren, sondern nur in der Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit bestärken. Denn wenn es unmöglich ist, den Satz: *α τε — λέγουσιν* mit einem zugeordneten *ἀνέκρινον* in dem Sinne des Hrn. Riegenbach als einen selbständigen zu isoliren, dann kann er nur als indirecte Frage mit dem vorhergehenden coordinirt sein und mit diesem die *λόγους προεσβυτέρων* umschreiben; dann sind aber auch Aristion und der Presbyter Johannes selbst als Presbyter, d. h. als Männer der ersten apostolischen Generation, bezeichnet und die distinguirende Apposition, die dem Namen des zweiten Johannes vorangeht, kann ihn nur im Unterschiede von dem gleichnamigen Apostel als den Ältesten der Gemeinde charakterisiren.

4. Es ist bekanntlich oft schon die Frage aufgeworfen worden, ob Eusebius, der die Aussage des Papias über Marcus und über Matthäus referirt, über Lucas und namentlich Johannes schweigen konnte, wenn er deren Gebrauch bei Papias constatirt gefunden hätte, und die Gegner der Authentie des vierten Evangeliums haben nicht versäumt, aus diesem angeblich so bedenklichen Schweigen des Eusebius Kapital zu schlagen. Hr. Riegenbach hat sich S. 322 u. 324 mit Recht dafür entschieden, daß dasselbe dem Papias nicht unbekannt geblieben sein kann. Aber wenn er S. 324 bemerkt: „Eusebius brauchte nichts davon zu sagen, so wenig er von der Benutzung eines andern Homologumenon bei Papias redet“, so ist diese Motivirung nicht richtig. Auch ihm kann nicht entgangen sein, daß Eusebius ausdrücklich den Gebrauch des ersten Johannes- und ersten Petrusbriefes durch Papias bezeugt (III, 39, 17: *κέρχεται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρως ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως*). Hier ist denn die Frage zu beantworten, warum er trotz der Bezeugung des ersten Briefes des Johannes durch Papias von einem Gebrauche des Evangeliums bei demselben schweigt.

Sowohl von dem ersten Johannes- (III, 24, 17 u. 25, 2) als dem ersten Petrusbrief (III, 3, 1. 4 u. III, 25, 2) sagt Eusebius ausdrücklich, daß sie von den Alten unbedingt anerkannt und bezeugt seien. Aber damit begnügt er sich nicht, sondern er bemerkt ausdrücklich im Fortgange seiner Berichte, daß, wie Papias, so auch Irenäus aus beiden (V, 8, 7), Polikarp aber (IV, 9) aus dem ersten Petrus-

briefe Zeugnisse angeführt habe. Ebenso nimmt er Act von der Erwähnung und dem Gebrauch, den Justin (IV, 18, 8), Theophilus von Antiochien (IV, 24), Melito von Sardes (IV, 26, 2), Irenäus (V, 8, 5 f.), Apollonius (V, 18, 14) und Andere von der von ihm unter die Antilegomena gestellten Apokalypse gemacht haben. Ganz anders verhält er sich gegenüber dem Evangelium: da berichtet er nur, welche besonders wichtige und bemerkenswerthe Nachrichten er über Anlaß und Zeit der Abfassung und über den Charakter desselben bei einem oder dem andern der Alten (vergl. im Allgemeinen III, 24, 7 f., insbesondere für Irenäus V, 8, 4, Clemens Alex. VI, 15, 7, Origenes VI, 25, 6. 9) gefunden, aber nie sagt er von Einem: *ἐκχρηται καὶ ἀπὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγελίου μαρτυρίας*. Selbst bei Theophilus, von dem wir es zuerst als Schrift des Johannes genannt finden, erwähnt er dieß nicht, sondern nur, daß er auch Zeugnisse aus der Apokalypse gebrauchte. Obgleich also Eusebius jene beiden Briefe als Homologumena unbestreitbar anerkennt, behandelt er sie nicht wie das Evangelium, sondern ganz wie die bestrittene und angezweifelte Apokalypse und zwar nach dem Grundsatz, den er III, 3, 3 für seine Behandlung der Antilegomena ankündigt, nämlich anzugeben, welche Schriftsteller sie benutzt haben (*τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις ἐκχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων*). Zweifel gegen beide Briefe müssen also zu seiner Zeit, wenn auch nur in einem beschränkten Kreise, wahrscheinlich nur in einer Landeskirche, bestanden haben, obgleich uns kein ausdrückliches Zeugniß darüber Kunde giebt. Nur so ist der Widerspruch zu lösen, daß er sie als Homologumena anerkennt und sie wie Antilegomena behandelt. Erst Ewald hat durch eine Combination, die Alles für sich hat, in dieses Dunkel Licht zu bringen und diesen Widerspruch zu lösen gewußt. Er weist in seinem Werke: „Die Johanneischen Schriften“, II, 398 f. nach, daß die alte syrische Kirche durch die Aufnahme des Jacobus-, ersten Petrus- und ersten Johannesbriefes in die Peshito wenigstens die Anerkennung dieser drei von den katholischen Briefen als Homologumena gesichert und gegen Verdächtigung geschützt habe. Erst als auch die übrigen vier in das Syrische übertragen wurden und in den Canon einzudringen versuchten, seien syrische Gelehrte auf den Abweg gerathen, auch jene drei des Canons unwürdig zu erklären. Diese Urtheile ließen sich vom Mittelalter bis zu Theodor von Mopsvestia hinauf verfolgen. Solche Zweifel und Uebertreibungen mußten sich früher und schon vor Eusebius überall, wo griechisch gesprochen wurde, [nach

unserer Ansicht wenigstens in der syrischen Landeskirche] geltend gemacht haben und so habe es Eusebius nützlich gefunden, bei jeder günstigen Stelle ausdrücklich anzumerken, wenn irgend ein glaubwürdiger Alter sich auf den ersten Johannes- und den ersten Petrusbrief berufen habe: er habe also wenigstens diese zwei Sendschreiben durch gute alte Zeugnisse als unzweifelhaft von den Aposteln herrührend auszuweisen gesucht, was er bei dem Evangelium Johannis gar nicht für nöthig gehalten, weil er wußte, daß nie irgend Jemand ernstlich an der Abkunft von ihm gezweifelt habe ¹⁾. Diese Lösung empfiehlt sich um so mehr, da Eusebius selbst in Palästina, also in der nächsten Nachbarschaft der syrischen Kirche wohnte und wirkte ²⁾.

¹⁾ Man wird daraus auch verstehen, in welchem Sinne ich in meiner Abhandlung gegen Reim, Studien und Kritiken 1868, S. 493, den ersten Johannes- und ersten Petrusbrief bestrittene genannt habe. Berichtigt habe ich diesen Ausdruck S. 524 im Nachtrag nur darum, weil ich besorgte, man möchte daraus folgern, daß nach meiner Annahme Eusebius sie unter die Antilegomena rechne, während er sie trotz des localen Zweifels, der gegen sie zu seiner Zeit bestanden haben muß, um ihrer übereinstimmenden alten Bezeugung willen entschieden unter die Homologomena stellte.

²⁾ Seitdem dieser Aufsatz geschrieben ist, hat Herr Zahn sich in der Vorrede zu seiner Schrift über Hermas gegen meine Abhandlung über Papias in den Studien und Kritiken mit unverkennbarer Empfindlichkeit ausgelassen. Seinen Verzicht auf die Verständigung mit mir adoptire ich vollständig: zwischen der eigenfinnigen apologetischen Tendenz und der unbefangenen Quellenforschung giebt es keine Verständigung. Daß er meiner Abhandlung seine Anerkennung versagt, schmerzt mich nicht; ich habe sie nicht gesucht. Wenn er, um einen Punkt zu berühren, zwar im Allgemeinen die Richtigkeit von Krüger's Regel über die distinguirende Bedeutung der vorangestellten Apposition zugesteht, aber ihr die Geltung gerade für die Fälle abspricht, wo eine Person von einer vorher genannten gleichnamigen unterschieden werden soll, so heißt dieß nicht nur mit einer Hand geben und mit der andern nehmen, sondern auch aller Logik der Sprache Hohn sprechen. Hätte er nur beachtet, wie Eusebius in mehreren Capiteln den alexandrinischen und römischen Dionysius unterscheidet und sich die natürliche Verwandtschaft der attributiven und appositiven Verbindung klar gemacht, so würde er nicht versucht haben, neue, bis jetzt unbekannte Gesetze für die griechische Sprache zu erzwingen, lediglich in dem Interesse, seiner Fiction von der Identität des Presbyters und des Apostels Johannes den Schein einer Stütze zu geben.

Anzeige neuer Schriften.

Historische Theologie.

Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten, nebst einer Erklärung des jetzigen römischen Taufritus und der alten Katechumenatspraxis. Von Johann Mayer. (Gekrönte Preisschrift.) Rempten 1868, Kösel'sche Buchhandlung. XI und 350 Seiten.

Der Verfasser ist ein junger katholischer Theolog, der hier eine von der Münchener Facultät gekrönte Preisarbeit veröffentlicht, um damit einen akademischen Grad zu erlangen. Man muß es daher billigerweise zurechtlegen, wenn die Schrift mehr ein specimen eruditionis, eine Frucht des Fleißes ihres Verfassers, als eine wesentliche Bereicherung der Wissenschaft ist. Die „aner kennenswerthen, ja staunenswerthen Leistungen“ außerkirchlicher (d. h. evangelischer) Theologen, die „herrlichen Arbeiten“ Höfling's und v. Zejschwiß's, deren Benutzung natürlich nicht zu umgehen war, will der Verfasser nicht entwerthen, sagt aber gleich in der Vorrede, gerade diese Werke bezeugen aufs Neue die längst bekannte That sache, „daß in außerkirchlichen Kreisen das Verständniß und die Werthschätzung der liturgischen Quellen und der Liturgik in vielen Fällen noch ziemlich kindlich seien“. Wir unsererseits müssen, selbst auf die Gefahr hin, ebenfalls in den limbus infantum verwiesen zu werden, bekennen, daß wir nicht zu entdecken vermögen, worin der Verfasser die Geschichte der alten Katechese über Höfling und namentlich über Zejschwiß hinaus weiter gefördert und was er jenem „kindlichen Verständniß“ nun als männliche Weisheit entgegengestellt hätte. Läßlich ist es, daß er in manche noch schwankende Partien der Geschichte des altkirchlichen Katechumenats mehr Festigkeit zu bringen sucht, wie z. B. in die Classification der Katechumenen, wo namentlich die allgemeinere, nicht bloß einer Classe zugehörige Bezeichnung audientes und das Verhältniß der denselben Namen führenden Bührerlasse zu den Katechumenen einer neuen Untersuchung unterworfen wird. Allein wie diese Ausföhrung an Klarheit und Bündigkeit Manches zu wünschen übrig läßt, so erfährt man auch nicht genau, wie der Verfasser die rudes des Augustin ins Verhältniß setzt zu den Katechumenen, sofern diese den Photizomenen gegenüber die Unterlasse bilden; weder Seite 47 noch S. 261 wird darüber Genügendes gesagt. Sehr viel Mühe gibt sich der Verfasser, gegen die genannten protestantischen Theologen, denen er S. 87 sehr unnöthiger Weise

eine Parteitendenz vorwirft, zu beweisen, daß der Exorcismus mit der Taufe von Anfang schon verbunden gewesen sei. Wie namentlich aus dem Neuen Testament, also aus der apostolischen Zeit, dieser Beweis niemals möglich ist, so ist auch die theoretische Begründung der Nothwendigkeit dieses Actes sehr schwach; wenn S. 90 zum Behufe jenes Beweises gesagt wird: „Weder Jude noch Heide ist frei vom Gesetz der Sünde, nicht einmal das neugeborne Kind“, so ist dabei vergessen, daß die angeborene Macht der Sünde und ein persönliches Besessensein vom Teufel zwei sehr verschiedene Dinge sind, ein Exorcismus aber hat es nur mit dem letztern zu thun; er hat nur da seinen Platz, wo die ethische Macht, die Sünde, mit einer physischen, der Teufelsgewalt, entweder verwechselt oder schlechthin verbunden gedacht wird. Die weiträufigen Erörterungen über die mannichfachen liturgischen Symbole, das Salz, die Oeffnung der Ohren, das Chrisma u. s. f., mögen für den Katholiken immerhin ein höheres Interesse haben als für uns; aber nicht ganz richtig ist doch die Proportion, wenn von den 350 Seiten des Buches auf das, was wissenschaftlich bei weitem das Wichtigste wäre und worüber man am meisten noch näheren Aufschluß wünschte, nämlich auf den catechetischen Unterricht nach Inhalt, Lehrgang und Form, nur die kleinere Hälfte (von S. 246 an) verwendet wird. Was schon im Neuen Testament darüber als erste Spur vorliegt (z. B. der Unterschied zwischen Milch und fester Speise), hätte eine eingehende Erörterung verdient; was aus späterer Zeit beigebracht wird, beschränkt sich auf das längst Bekannte, und die Polemik z. B. gegen die Ansicht, daß der Dekalog nicht als Unterrichtsgegenstand behandelt worden sei, ist insofern vergeblich, als es sich hierbei nicht um die Frage handelt, ob der Dekalog z. B. geschichtlich (wie in Augustin's Anweisung) erwähnt und ob in der praktischen Disciplin von demselben Gebrauch gemacht worden sei, sondern darum, ob, wie das Symbolum als Grundlage des dogmatischen Unterrichts, so der Dekalog, wie es im späteren Mittelalter und in den evangelischen wie katholischen Katechismen der letzten Jahrhunderte geschehen ist, als Grundtext für die Sittenlehre gebraucht worden ist, und das hat auch der Verfasser nicht zu beweisen vermocht, hat sich freilich auch mit seiner Behauptung der Pflicht entledigt, diese Beiseitsetzung zu erklären. Wir wiederholen jedoch, daß der Fleiß und die Umsicht des Verfassers im Auffuchen, Sammeln und Combiniren der historischen Data ganz ehrenwerth ist und daß namentlich katholischen Theologen, die den protestantischen Bearbeitungen des gleichen Gegenstandes ferne bleiben, sein Buch immerhin als eine Art von Surrogat dienlich sein mag.

Tübingen.

Palmer.

Eusebii chronicorum libri duo. Edidit Alfred Schoene. Vol. II.

Chronicorum canonum quae supersunt. Berlin, Weidmann, 1866. LVIII und 236 Seiten hoch 4.

Wer jemals mit der Chronik des Eusebios sich zu beschäftigen hatte, der weiß, was für eine verdrießliche und zeitraubende Arbeit es war, vier bis fünf verschiedene Ausgaben zu vergleichen, um für jede einzelne Stelle die handschriftliche Ueberslieferung zu erfahren. Für den armenischen Eusebios war man auf die Venetianer Ausgabe Aucher's und auf die Mailänder Ausgabe von Mai und Zohrab, für den lateinischen Text des Hieronymus auf die Ausgaben von

Pontacus, Scaliger und Mai oder vielmehr auf die von Pontacus und Scaliger beigebrachten Varianten angewiesen. Die Veranstaltung einer neuen, auf zuverlässigen Collationen beruhenden Ausgabe ist daher eine sehr verdienstvolle Arbeit, und man ist dem Herausgeber die Anerkennung schuldig, daß er weder Mühe noch Kosten gescheut hat, um einen tüchtigen Apparat zur Stelle zu schaffen. Es lag im Plane des von der Verlags-handlung begonnenen Unternehmens, sämtliche Ueberreste der Eusebianischen Chronik zu einem Ganzen zu vereinigen. Zu dem Ende wurde die Herausgabe des armenischen Textes (in lateinischer Uebersetzung) Herrn Professor Petermann, die des neu aufgefundenen Syrischen Herrn Professor Rödiger übertragen; die Hauptarbeit, die Herausgabe der lateinischen Chronik des Hieronymus, fiel ebenso wie die Sammlung der griechischen Ueberreste Herrn Professor Schöne zu. Gegenwärtig liegt uns der zweite Theil der Chronik, der sogenannte Kanon des Eusebios (*χρονικὸν κανόνες*) vor. In den Prolegomenen erstattet Schöne nach Besprechung der Ausgaben des Hieronymus von Pontacus und Scaliger zunächst über den handschriftlichen Bestand Bericht und hebt aus der großen Anzahl von Codices die codices Amandinus (A), Bongarsianus (B), Freherianus (F), Petavianus (P), sowie die fragmenta Petavii (S) heraus, welche sämmtlich von ihm selbst, der sehr alte Amandinus (in Valenciennes) zum ersten Male, collationirt worden sind. Eine eingehende Erörterung über den Werth des vorhandenen Materials und das Verhältniß der verschiedenen Handschriften zu einander sucht sodann diese Auswahl zu rechtfertigen. Mit den Resultaten, zu welchen der Herausgeber kommt und welche er selbst S. XXXVII in einem Stammbaum zusammenfaßt, muß man im Allgemeinen einverstanden sein. Nur ist zu bedauern, daß derselbe den cod. Fuxensis, den Mommsen in dem früher zur Bibliothek der Königin Christine von Schweden gehörigen, jetzt im Vatican aufbewahrten cod. Reg. 560 wiedererkannte, bei Seite gelassen hat. Die Bedeutung des Fuxensis, der vor dem stammverwandten Bongarsianus trotz seines weit jüngeren Alters die ungleich größere Zuverlässigkeit in der chronologischen Einreihung der Notizen voraus hat, hebt Gutschmid (*Nachrichten für class. Philologie*, 1867, S. 678 ff.) in sehr schlagender Weise hervor und Referent darf hinzufügen, daß ihm seine eigenen Arbeiten das Gutschmid'sche Urtheil vielfach bestätigt haben. Wenn äußere Umstände die Vergleichung des Fuxensis verhindert haben, so hätte sich wenigstens die vollständige Aufnahme der Varianten des Pontacus verlohnt, an dessen Apparat man auch nach dem Erscheinen der Schöne'schen Ausgabe noch vielfach gewiesen ist. Der codex Freheri hätte allenfalls unverglichen bleiben können; die von Pearson und Teddwell (in *Pearsoni opp. posthum.* London 1688) benutzten Oxford Handschriften, deren Schöne in seinem Verzeichnisse der Codices nicht gedenkt, verdienen wohl ebenfalls keine neuen Collationen. Die Constituirung des Textes bei Hieronymus auf Grund der Handschriften A, B, P, S, Fux. hat keine großen Schwierigkeiten. Schöne hat im Ganzen gesunde Grundsätze befolgt, nur scheint er den oft so willkürlichen Eintragungen des Bongarsianus (vergl. seine eigenen Bemerkungen S. X) oft noch zu großes Gewicht beizulegen. Daß im Einzelnen noch Vieles zu berichtigen bleibt, mögen folgende Beispiele zeigen, welche dem vom Referenten genauer untersuchten Papstverzeichnisse des Hieronymus entlehnt sind. P. 159 ist statt Anacletus mit B P Cletus zu lesen und der Amtsantritt

des Bischofs beim Jahre 2095 Abrahami statt bei 2096 Abr. einzutragen. P. 165 Alexander's Antritt gehört nach P. Fux. zum Jahre 2124 Abr., Trajani XI, statt 2125 Abr., Traj. XII. P. 171 Eoter's Antritt gehört nach P. Fux. zu 2184 Abr., Marci VIII, nicht zu 2185, Marci VIII. P. 177 Zephyrinus erhält bei P. (nach Pontacus) 20 Jahre (die übrigen besseren Handschriften lassen die Ziffer aus). P. 183 bei Lucius, Stephanus, Kystus II., Dionysius sind die von allen anderen Handschriften abweichenden Ziffern des cod. Fux. nachzutragen, welche aus einem Texte des liber Pontificalis hier eingedrungen sind (Lucius ann. III, m. III, d. III, Stephanus ann. IIII, Kystus ann. II, m. XI, d. VI, Dionysius ann. II, m. III, d. VII). Ebendasselbst ist der Antritt Kystus' II. auf 2272 Abr., Gallieni II, nicht auf 2271 Abr., Gallieni I zu setzen. P. 187 ist bei Marcellianus die Angabe ann. VIII mit P. in den Text zu setzen. P. 192 gehörten Marcus und Julius ins Jahr 2348, Constantini XXVI, nicht 2347, Constantini XXV. P. 196 Damianus mit P. Fux. ins Jahr 2383, Valentiniani III, nicht 2382, Valentiniani II. (Vergl. meine Papstverzeichnisse des Eusebios p. 14, wo aber einige Schreib-, resp. Druckfehler zu berichtigen sind. Bei Marcus und Julius ist dort das falsche Datum aus Schöne Constantini XXV stehen geblieben. Außerdem ist bei Liberius statt 342 vielmehr 348 aer. Dion. und ebendasselbst Constantii XII statt Constantini VII zu lesen. Besonders störend ist auch p. 29, Z. 2 der Fehler „Anfang des 2. Jahrhunderts“ statt „Anfang des 3. Jahrhunderts“. Einige anderweite Druckfehler gedenke ich bei einer andern Gelegenheit zu verbessern.) Ein großer Theil der Fälle, in denen der Schöne'sche Druck zu berichtigen ist, betrifft, wie auch aus vorstehender Beispielsammlung hervorgeht, nicht den Text selbst, sondern die Einreihung der Notizen in dem sogenannten spatium historicum. Der einmal gefasste Plan, die verschiedenen Texte neben einander zu drucken, der wohl nicht auf Rechnung des Herausgebers, sondern des Verlegers kommt, machte die größte Raumerparniß erforderlich; in Folge dessen hat Schöne ein sinnreiches, aber die Uebersicht sehr erschwerendes und leicht zu Irrthümern verleitendes Verfahren eingeschlagen. Die einzelnen Notizen im spatium historicum sind mit Buchstaben bezeichnet, die auf das betreffende Kaiserjahr oder Jahr Abraham's, bei dem sie mit fetter Schrift wiederholt sind, verweisen. Dabei hat der Herausgeber die zwei Columnen, in welche der ursprüngliche Eusebios-Text die Data aus der heiligen und aus der Profangeschichte vertheilte, auf eine einzige reducirt, worin ihm freilich schon die früheren Herausgeber des Hieronymus vorangegangen sind.

Für manche Leser bedarf es noch immer der Bemerkung, daß Hieronymus keine schlechte Uebersetzung, sondern eine vielfach selbständige Bearbeitung der Chronik des Eusebios geliefert hat. So sind z. B. nicht nur die Kaiserlisten des Kanon durch die der series regum, worauf schon Gutschmid (a. a. O. S. 677) aufmerksam gemacht hat, ersetzt, sondern auch die Angaben über die Amtszeiten der römischen Bischöfe aus einer ganz anderen Quelle, als welche Eusebios in der Chronik benutzte, geschöpft. Man muß sich also wohl hüten, die von Hieronymus gebotenen Daten ohne Weiteres auf Eusebios zurückzuführen. Auch was Schöne in der ersten Columnne als von dem griechischen Texte des Eusebios erhaltene Ueberreste anführt, ist zum größten Theile aus Synkellos und dem Chronicon paschale entnommen; Synkell aber schöpfte gar nicht direct aus Eusebios,

sondern, wie Gutschmid lehrt, aus Julius Africanus und der Chronik des Anianus und Panodorus. Jene griechischen Parallelen können also ebenso wie die im ersten Anbange beigelegten *supplementa Eusebii* nur zur sachlichen Vergleichung mit Eusebios dienen und eine Ausscheidung des aus diesem Vorrathe etwa wirklich dem Eusebios Angehörigen würde eine eigene kritische Untersuchung erfordern.

Sicher aus Eusebios entlehnt ist nur der auf der zweiten Columne abgedruckte Text des Armeniers. Aucher hatte denselben nach einer doppelten Abschrift eines zu Konstantinopel befindlichen Jerusalemer Codex mit großer Sorgfalt abdrucken lassen, während die Mailänder Ausgabe nach einer von Johrab angefertigten, von Mai wieder ins Lateinische übertragenen italienischen Uebersetzung der ersten minder genauen Abschrift Aucher's veranstaltet ist. Professor Petermann reiste, um der Jerusalemer Handschrift habhaft zu werden, selbst nach Konstantinopel, mußte aber unverrichteter Sache umkehren (der armenische Patriarch leg ihm vor, die Handschrift sei nach Jerusalem zurückgeschickt) und sich begnügen, die im Besitze der Mechitaristen befindlichen Hülfsmittel zu benutzen. Unter letzteren befand sich die zweite Abschrift des Aucher, der Anfang einer von demselben in Konstantinopel veranstalteten Collation und noch eine zweite, allerdings sehr junge und minder zuverlässige, aber mit dem *cod. Hierosolym.* aus einer Quelle geflossene Handschrift (der Codex des Nerses). Ueber die Herstellung des Textes, insbesondere über die Treue der lateinischen Uebersetzung steht mir kein Urtheil zu; Petermann selbst versichert (p. LVI), die zu Grunde gelegte lateinische Uebersetzung überall, wo sie vom Armenischen abwich, revidirt zu haben. Der armenische Text des Kanon ist nach ihm aus einer doppelten Uebersetzung zusammengefügt, einer unmittelbar aus dem Griechischen und einer aus dem Syrischen geflossenen, eine Annahme, gegen welche Gutschmid (a. a. D. S. 687) mehrere Bedenken erhebt.

Die anhangsweise beigelegte lateinische Uebersetzung aus einer syrischen Chronik, welche als Auszug aus dem Kanon des Eusebios bezeichnet wird, ist nach einer durch Wright besorgten Abschrift des *cod. Mus. Brit. Add. n. 14643* von Mödiger angefertigt, welcher in den Prolegomenen p. LVII darüber eine kurze Rechenschaft giebt. Dieselbe ist aber nicht direct von Eusebios, sondern von einem Chronographen des 7. Jahrhunderts entlehnt, für welchen Eusebios wohl nur mittelbar als Quelle gedient hat (vergl. auch Mödiger a. a. D. und besonders Gutschmid a. a. D. S. 688). Wie mir eine Vergleichung des darin enthaltenen Papstverzeichnisses mit dem des Eusebios gelehrt hat, so benutzte der Chronist jedenfalls noch andere Quellen, für die römische Bischofsliste speciell einen Katalog, der dem von Hieronymus aufgenommenen sehr verwandt, aber von dem echten Katalog des Eusebios wesentlich verschieden ist. (Vergl. meine *Papstverzeichnisse des Eusebios*, S. 20 f.)

Der zweite Anhang enthält eine tabellarische Reduction der von Eusebios (und Hieronymus) der Zeitrechnung zu Grunde gelegten Olympiaden und Jahre Abraham's auf Jahre der Stadt und Jahre der Dionysischen Aera. Zum Besten theologischer Feier sei auch an diesem Orte bemerkt, daß nach Gutschmid's Nachweisungen diese Reduction einer durchgreifenden Berichtigung bedarf. Da für den kirchengeschichtlichen Stoff die in echten Olympiadenjahren ausgedrückten Daten

nicht in Betracht kommen, die übrigen scheinbaren Olympiaden aber nichts als Julianische Schaltperioden sind, so reicht es hier aus, für die Zeit nach Christi Geburt die Formel anzugeben, nach welcher die Jahre Abraham's auf Jahre unserer Aera zu reduciren sind. Man ziehe bei Eusebios und Hieronymus für die Zeit von 2017—2209 Abr. von dem gegebenen Jahre Abraham's die Zahl 2016, für die Zeit von 2210—2343 Abr. bei Eusebios die Zahl 2018, bei Hieronymus die Zahl 2017 ab, so findet man das entsprechende Jahr nach Christi Geburt. Wer sich hierüber genauer informiren will, vergleiche das Gutschmid'sche Programm de temporum notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonicibus (Kiel 1868).

Kiel.

Eipfius.

Eusebii Pamphili historiae ecclesiasticae libri X. Recensuit Fridericus Adolphus Heinichen. Leipzig, Mendelssohn, 1868. LII und 592 S. 8.

Vorliegende, zugleich als erster Band der historischen Schriften des Eusebios angekündigte Ausgabe der Kirchengeschichte ist keine neue Auflage der bekannten von Professor Heinichen im Jahre 1827 veranstalteten Edition, sondern eine völlig neue Arbeit, welche gegenüber der frühern die bedeutendsten Fortschritte zeigt. Der Herausgeber konnte jetzt nicht nur einen weit reicheren Apparat, sondern zugleich die Arbeiten von Burton, Schwegler und Lämmer benutzen. Bei den Mifshandlungen, welche der Eusebios-Text durch den letzten Herausgeber Lämmer (den bekannten Convertiten) erfahren hatte, that eine neue Ausgabe dringend Noth, und wenn dem Verfasser auch keine reicher fließenden handschriftlichen Quellen, als schon Lämmer benutzte, zu Gebote standen, so hat er sich doch durch verständigere Principien um die Herstellung des Textes ein wirkliches Verdienst erworben. Die gelegentlichen scharfen Aeußerungen Heinichen's über seinen letzten Vorgänger sind in der That nur allzu gerechtfertigt. Lämmer hatte den von ihm collationirten codex Venetus 338 statt des von Schwegler bevorzugten codex Mazarinaeus zu Grunde gelegt und sich in diesem Beginnen auch durch die eingehend motivirten Bedenken des Referenten (Literarisches Centralblatt 1860, Nr. 44, 1861, Nr. 8, 1862, Nr. 33) nicht irre machen lassen, sondern sich begnügt, mit persönlichen Schmähungen statt mit Gründen zu antworten. Wo sein Lieblingscodex ihn aber im Stiche ließ, folgte er vom zweiten Hefte an dem cod. Vatic. 399, unbekümmert darum, daß derselbe einer ganz andern Handschriftenfamilie angehörte, und zwar derselben, zu welcher auch der von ihm zurückgestellte Mazarinaeus gehört. Unter solchen Umständen war für einen verständigen Herausgeber ein weiter Spielraum nützlicher Thätigkeit gegeben. Herr Professor Heinichen ist nun im Wesentlichen zu den schon von Schwegler festgehaltenen Principien zurückgekehrt und hat den Text nach sorgfältiger Unterscheidung der verschiedenen Familien „nach den besten Handschriften“, d. h. vorzugsweise nach den codices Mazarin. (C), Vatic. 399 (R^a) und Dresdensis (K), constituirt, während er den cod. Venet. 338 (O) erst in zweiter Linie herbeizieht. Außerdem hat er in ausgedehnterem Maße als die früheren Herausgeber die lateinische Uebersetzung des Rufinus, für die es freilich selbst noch an einer kritischen Aus-

gabe fehlt, für die Textkritik ausgebeutet. In Folge dieser Grundsätze erscheint der Text des Eusebios im Vergleiche mit der Lämmer'schen Ausgabe in wesentlich verbesserter Gestalt. Während man bei Lämmer die richtigen Lesarten immer erst mühsam aus den Notizen herbeiholen mußte und daher immer noch lieber zu Schwegler griff, der zwar einen weit unvollständigeren Apparat, aber einen correcteren Text bietet, so wird sich für den Handgebrauch fortan die neue Heinichen'sche Ausgabe am besten empfehlen. Allerdings hätte Referent mehrfach eine noch strengere Durchführung der kritischen Grundsätze, von welchen der Herausgeber ausgeht, und eine noch vollständigere Auslegung des Lämmer'schen Sauerteiges gewünscht. Nach einer ungefähren Berechnung kommen auf durchschnittlich zehn Fälle, in welchen Lämmer den cod. O gegen C R^a bevorzugt, sieben bis acht, wo Heinichen den Text der letztgenannten Handschriften herstellt; Referent möchte aber behaupten, daß selbst bei diesem für cod. O so ungünstigen Verhältnisse der Werth desselben immer noch etwas zu hoch veranschlagt ist. An einer ziemlichen Reihe von Stellen wenigstens, an welchen Heinichen die von Lämmer aufgenommenen Lesarten noch im Texte beläßt, würde Referent keinen Augenblick anstehen, sie ebenfalls zu verwerfen. Beispielsweise sei h. e. II, 17, 14 das aus cod. O mit Lämmer beibehaltene *προϊών* angeführt, an dessen Stelle ohne Zweifel mit cod. C u. a. *περὶ ὧν*, wie auch Schwegler las, wiederherzustellen ist. Die Redewendung *περὶ ὧν ὁ λόγος* ist dem Eusebios auch sonst sehr geläufig, dagegen wäre die Construction *ὁ λόγος . . . διεξέρειν* gegen den Eusebianischen Sprachgebrauch. Wie cod. R^a hier liest, ist aus der lächerlichen Collation Lämmer's nicht ersichtlich; vermuthlich stimmt er hier wie andernwärts mit cod. C überein. Eigener Emendationsversuche hat sich der Herausgeber fast vollständig enthalten; in dem S. XXVIII gegebenen Verzeichnisse der aufgenommenen Conjecturen sind nur zwei eigene enthalten, von denen wenigstens die eine h. e. I, 7, not. 58 (die Einschlebung von *μημνηνεύσαντες* nach *γενεαλογίας*) den Vorzug vor den Vorschlägen des Valesius und Stroth verdient. An der zweiten Stelle dagegen (h. e. V, 18, 9, not. 15) wird die Aenderung der Worte *ὃν ὁ προφήτης συνόνα πολλοῖς ἔτεσιν ἄγνοεῖ* in *ὃ ὁ προφήτης συνὼν κτλ.* schwerlich genügen. Natürlich sind die Worte, wie schon die älteren Editoren gesehen haben, verderbt; nur Lämmer findet in ihnen einen vortrefflichen Sinn. Aber die von Heinichen gegebene lateinische Paraphrase seiner Herstellung des Textes: quocum quamvis prophetae (Alexandro) per multos annos res sit vel agendum sit, tamen id ille silentio praeterit vel ignorare se simulat, will uns trotz der scheinbaren Empfehlung durch Rufin: quae tamen ibi servari hi optimi prophetae qui ei famulantur ignorant, nicht einleuchten und scheitert schon daran, daß die Zurückbeziehung des vorgeschlagenen *ὃ* auf τὸ τῆς Ἀσίας δημόσιον ἀρχεῖον keinen schädlichen Sinn giebt. Man kann zwar von einem bestraften Verbrecher sagen, er habe mit den Gerichten viele Jahre zu thun gehabt, mit dem Archiv aber hat wohl ein Protokollführer oder Archivar, aber nicht der Verbrecher zu thun. Ueberdies zeigen die §. 6 vorausgegangenen Worte *ἡ προφήτης* (Prista) *ἡμῖν εἰπάτω τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν λόγοντα ἑαυτὸν μάρτυρα ὃ συνελθῆναι, ὃ προσκυνῶσι καὶ αὐτῷ πολλοὶ κτλ.*, daß Christopherson, Stroth und Schwegler völlig das Richtige gesehen haben, wenn sie statt *ὁ προφήτης* vielmehr *ἡ προφήτης* lesen wollen. Die auch von Heinichen adop-

tirten Gegengründe Kimmels entscheiden nichts. Dennoch ist auch so der Text noch nicht heil. Wir schlagen vor, nach ἀρχαίων stärker zu interpungiren und dann zu lesen ὃ ἡ προφητὴς συνοῖσα πολλοῖς ἔτεσιν ἀρροεῖ. Statt ὃ könnte man allenfalls ἃ vorziehen und auf das vorangehende τὰ κατ' αὐτόν beziehen wollen, aber συνεῖναι verlangt einen Dativ, die Rückbeziehung auf Alexander ist, wenn man vorher ein Colon oder einen Punkt setzt, grammatisch völlig unbedenklich; zu ἀρροεῖ aber kann man aus τὰ κατ' αὐτόν leicht das Object ergänzen. Ich überseze mit Auflösung des Relativsatzes also: „obwohl aber die Prophetin viele Jahre mit ihm verkehrte, weiß sie doch nichts davon“. Die Uebersetzung Nufin's ist dann eine den Sinn ganz richtig treffende Auflösung der griechischen Construction, nur daß er aus der Prophetin auf eigene Hand sicher eine Mehrzahl von Propheten macht.

Die Prolegomenen enthalten Nachrichten über Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen, sowie eine kurze Rechenchaft über des Herausgebers eigene kritische Grundsätze; dann folgt Versdors's epistola critica und zuletzt die (etwas abgekürzte) Abhandlung des Valesius über Leben und Schriften des Eusebios mit Heinichen's früheren, jetzt mehrfach vermehrten und berichtigten Noten. Unter dem Texte findet sich der kritische Apparat und bei schwierigeren Stellen eine eingehendere kritische Erörterung. Den Schluß bilden vier Indices (index locorum Ser. S., index fontium, index historicus et geographicus, index verborum) und die aus Schwegler wiederholte tabula chronologica. Letztere genügt freilich dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft nicht mehr, insbesondere ist das von Schwegler aus Jaffé geschöpfte Papstverzeichnis wenig zuverlässig und namentlich auch in den Angaben aus der Chronik des Eusebios durchaus ungenau, wie schon ein Blick in die neue Ausgabe von Schöne lehren kann.

Schließlich benutze ich die Gelegenheit, einen argen Verstoß wieder gut zu machen, der mir in meiner Quellenkritik des Epiphanius S. 225 passirt ist. Die dort nachgewiesene Quelle für haec. 48, 2—13, dieselbe, aus welcher Eusebios h. e. V, 17 Auszüge aufbewahrt hat, ist von mir mit der Schrift des Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προσηγήτην ἐν ἐκτάσει λαλεῖν identificirt worden. Es ist aber vielmehr dieselbe anonyme Schrift gegen die Montanisten, welche Eusebios schon im vorhergegangenen Capitel excerptirt. Von Miltiades sind keine Fragmente auf uns gekommen, wohl aber nimmt der Anonymus bei Eus. V, 17 auf das unter obigem Titel bekannte Syngramma des Miltiades und auf eine montanistische Gegenschrift Bezug. Ich hatte die Worte ὑποκατάβας δὲ κτλ., welche dem folgenden Auszuge vorangeben, fälschlich als Worte des Anonymus, das Citat also als ein Citat des letzteren aus Miltiades angesehen, es sind aber vielmehr Worte des Eusebios, und zu ὑποκατάβας ist nicht Miltiades Subject, sondern der Anonymus. Werthwürdigerweise hat keiner meiner Recensenten den Irrthum gemerkt.

Kiel.

Eipfius.

Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts von W. Wattenbach. Zweite umgear-

beitete Auflage. Berlin, Verlag von Wilhelm Herz (Besser'sche Buchhandlung), 1866. 574 Seiten. 8.

Es ist einer der bewährten Mitarbeiter an den Monumenta Germaniae, dem der sechste Band der Scriptores mit den großen Weltchroniken von Eusebius, Sigbert u. A. (1844) eines der mühsamen, für allen Verkehr mit dem großen Werk so förderlichen Register verdankt, der im siebenten Bande die Chronik von Monte Cassino und späterhin noch Salzburger und ungarische Geschichtsquellen edirt hat, — nicht zu reden von anderen Schriften, mit welchen er der Geschichte Böhmens und Mährens, sowie Schlesiens Licht gegeben hat — dieser auf dem weiten Gebiete wohl bewanderte Forscher ist es, der eine im Jahre 1856 zu Göttingen von der Gesellschaft der Wissenschaften gekrönte Preisschrift nach der ersten Auflage von 1838 zum anderen Male ausgehen läßt, fast um ein Viertel umfangreicher als das vorige Mal, mit zahlreichen Nachbesserungen im Einzelnen, mit genauen Nachweisungen der in der Zwischenzeit hervorgetretenen Monographien und Dissertationen, die zum guten Theile ohne die erste Auflage weniger leichte und weniger ergiebige Arbeit geliefert hätten. Denn ohne wie Pott's Wegweiser durch die mittelalterliche Geschichtslitteratur (Berlin 1862) ein bibliographisches Repertorium liefern zu wollen, hat der Verfasser doch hinreichende bibliographische Notizen für die zunächst brauchbaren Ausgaben und Schriften, vor Allem für die Quellschriften selber dargeboten, und dazu seiner Hauptaufgabe gemäß das größere Verdienst sich erworben, ausführlicher, als G. Waig in seinen Kieler Vorträgen gethan hat (Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1844) den Entwicklungsgang der deutschen Historiographie in zusammenhängender Darstellung bis zu der gesetzten Grenzmarke darzulegen, so aber, wie die Monumenta Germaniae den Begriff Deutschland gefaßt haben, daß auch der Italiener Eudbrand, der Franzose Ademar, der Engländer Wilhelm von Malmesbury mit ihren Landsleuten, vor Allem auch die Geschichtschreiber des Papstthums dabei ihre Stelle finden. Ohne viel Aufwand von Worten malt er zugleich den Geist der Zeiten und Völker, von deren Cultur gerade die Geschichtschreiber ein so treues Spiegelbild abgeben, jeder zunächst für seine eigene Gegenwart, in deren Strebungen und Parteizegensätzen er steht, dann aber auch für die Vorzeit, die er aus diesen und jenen Quellen, oft fragmentarisch genug, für das geistige Auge wieder zusammenzusetzen sucht. Hauptsächlich hat der Verfasser, wie schon die Prolegomena in den Mon. Germ., auf die Angabe der benutzten Quellschriften sein Augenmerk gerichtet, und die nachfolgenden Forscher können nicht dankbar genug auf die dargebotene Uebersicht eines so unabsehbaren Gebietes blicken, wie die Sammelwerke zur Geschichte des Mittelalters bilden. Für die deutsche Geschichtschreibung hat er manche Berührung und Wechselwirkung mit den kurzen Notizen, die W. Giesbrecht seiner Geschichte der Kaiserzeit beigegeben hat; Anderes gesteht er dem Mitwirken Dümmler's und Jaffé's zu danken. Einige herbe Bemerkungen über den Hauptleiter der Ausgabe der Monum. Germ. könnte man als Zeichen vorübergehender Verstimmung, wie sie auch in Eidel's Acta regum hervorgetreten sind, fertwünschen.

Die litterarische Einleitung (S. 1–26), welche die Bestrebungen der Humanisten für die Geschichtsfunde, namentlich die von dem in dieser zweiten

Auflage ausführlicher behandelten Conrad Gellert an die Spitze stellt und das Schätzenswerthe der Werke eines Flacius, Baronius, Leibniz u. A. gebührend hervorhebt, kann doch auch nicht umhin, Verz's meisterhafte Handhabung der Kritik, seine Verdienste um die Redaction des Werkes anzuerkennen. Gar einfach und der Sache entsprechend gliedert sich der reiche Stoff in fünf Hauptabschnitten, zunächst mit der Vorzeit bis auf die Karolinger anhebend, dann die Periode der Karolinger bis zum Anfang des zehnten Jahrhunderts, ferner die Zeit der Ottonen, die der Salier und schließlich die der Welfen und Waiblinger umfassend. Außer Nachträgen und Berichtigungen folgt im Anhang ein Verzeichniß von Nekrologieen und ein anderes von alten und neuen Fälschungen. Ein sorgfältiges Register (S. 545 — 574) erhöht die Brauchbarkeit des trefflichen Handbuchs.

Für die Vorzeit spricht Wattenbach rundweg aus, daß vor der Bekehrung zum Christenthum von einheimischen Geschichtsquellen nicht die Rede sein könne. Für die Sagenbildung in Betreff der Ursprünge des Christenthums in Deutschland folgt er durchweg der strengen systematischen Kritik Kettberg's, verwirft in einem Zusatz dieser neuen Auflage (S. 30) namentlich die rationalistische Art, wie der Kaplan Kessel aus der Legende von den 11000 Jungfrauen historisches Kapital zu machen sucht, als jeder gesunden historischen Kritik widersprechend. Ein gleiches Verdict dürfen wir über das damals noch nicht erschienene Buch von Friedrich (Kirchengeschichte Deutschlands, Bamberg 1867) hinzufügen, zumal es die Miene annimmt, als sei durch später edirtes Material viel Neues, die Ergebnisse Kettberg's Umstoßendes zu Tage gefördert, als sei Kettberg überhaupt wenig selbständig gewesen, habe auch nur wenig Neues geleistet. An Neuem, wenn es so unhaltbar ist, wie viele Erörterungen Friedrich's, wird aber schwerlich der kritischen Geschichtsforschung etwas liegen. Nach dem Worte von Waig, das Wattenbach S. 31 anführt, hilft es doch nicht, die besonders groben und anstößigen Behauptungen aus den Legenden zu entfernen und das Uebrigbleibende, was allenfalls wahr sein könnte, für geschichtlich beglaubigt zu erklären. So aber verfährt gerade Friedrich's „conservative Kritik“. Seine Ausgabe von Eugippius' vita S. Severini wäre zu Wattenbach's Literaturangaben nachzutragen, wie auch Schöne's seitdem erschienene Chronik des Eusebius (S. 34. 41), an deren Uebearbeitung durch Hieronymus, sowie an die Kalender sich die deutsche Annalistik angeschlossen hat. Als bemerkenswerth gilt aber bei jenen Chronisten, die in den Stürmen der Völkerwanderung den Griffel führten, das ängstliche Festhalten an dem römischen Reiche und dessen Continuität, der specifisch römische Standpunkt, der bis tief in's Mittelalter neben dem Gedanken von den „Weltaltern" vorwaltete, wonach die ganze Weltgeschichte in den Rahmen der vier Weltreiche Daniel's gespannt wurde, so daß das vierte, das eiserne, d. i. römische Reich Bestand haben sollte bis zum Eintritt des himmlischen Reiches (S. 42). Was bei Ost- und Westgothen durch Cassiodor, Jornandes, Isidor geleistet wurde, ist mit besonderer Würdigung der allmählichen Vermischung mit den Romanen hervorgehoben; die bis zum Jahre 641 reichende Fortsetzung der Chronik des Aquitanen Prosper, „auf deren Veröffentlichung seit dreißig Jahren mit musterhafter Geduld gewartet wird“ (S. 62), ist seitdem durch G. Hille (Berol. 1866) edirt. Aus dem Frankenvolk tritt dann als charakteristischer Typus Gregor von Tours hervor, der

unbefangen und ehrlich, ohne stilistische Kunst schrieb, was er glaubte. Den Einfluß der Mission, welche die Schottenmönche auf dem Continente trieben, schildert Wattenbach im Einklang mit Actiberg, ohne von Obrard's schwerlich die Probe haltenden Untersuchungen über die Guldeerkirche Notiz zu nehmen.

So sind wir an die Schwelle des achten Jahrhunderts geführt; von da ab beginnt die Periode der Karolinger, die mit ihren Thaten die Welt füllten und bis zum Anfang des zehnten Jahrhunderts den Geschichtschreibern so viel Stoff zum Loben und Klagen boten. Es ist in der Ordnung, daß auch der Angelsachsen und Beda's gedacht wird, letzterer war ja der Lehrer des ganzen Mittelalters (S. 92), aus Randbemerkungen zu seinen Ostertafeln entwickelte sich die Reihe deutscher Annalen, zum öfteren anhebend, wie die von Corvey und Fulda, mit Namen aus Lindisfarne (S. 104). Die Annalen von S. Amand macht der Verfasser jetzt auch bestimmt zur Grundlage für die Ann. Tiliani in ihrem ersten Theile 708—737, während der zweite aus den Ann. Lauriss. stamme; ebenso beginnen die Ann. Laubac. mit den Ann. S. Amandi bis 791 (S. 99). Den Folgerungen, welche W. Giesebrecht aus den Ann. Mosellani (703—797), welche Pappenberg edirt hat (Ser. XVI, 491—499) im Münchener historischen Jahrbuche Jahrgang 1865 zog, stimmt Wattenbach nicht in allen Stücken zu. Als sehr wichtiges Urkundenmaterial hätte er sicher auch den dritten und vierten Band von Jaffé's *Bibliotheca rerum germanicarum*, wären sie schon erschienen gewesen, an den betreffenden Stellen verzeichnet, wo von den Briefen des Bonifaz und dem codex Carolinus, der Sammlung päpstlicher Schreiben an Karl Martell, Pippin und Karl den Großen die Rede ist. Mannichfach andere Ordnung hat Jaffé ja eingeführt, als bisher üblich war und als er selbst auch in den *Regesta pontificum* befolgt hat. Nicht minder hätten Sichel's *Acta regum et imperatorum Karolinorum*, auf deren Erscheinen der Verfasser schon mit großen, völlig gerechtfertigten Erwartungen hinwies (S. 25), ihre Stelle einzunehmen, mit der trefflichen Urkundenlehre und den Regesten für die Zeit von 751—840. Es sei nicht unbemerkt, daß Jaffé für die Datirung einzelner Urkunden weiteren Spielraum als Sichel beläßt. Wer wüßte aber nicht von dem mächtigen Aufschwung, den das ganze Leben der Nation, Wissenschaft und Kunst, Dichtung und Geschichtschreibung seit den Tagen Karl's des Großen nehmen! Alcuin, der Leiter der Hofschule, Paulus Diaconus, der Geschichtschreiber der Longobarden, Angilbert der Dichter schreiten an uns vorüber: Einhard entwirft, mit den Farben Sueton's freilich, aber doch nicht gerade ein ungetreues Lebensbild des großen Kaisers, wie er lebte und lebte. Jaffé's Ausgabe der *vita Karoli* hat dies Verhältniß von Neuem ins Licht gesetzt und mit gewohnter Präcision das Urkundliche über Einhard's Leben zusammengestellt. Die Autorschaft desselben für die Annalen scheint Wattenbach noch nicht gerade widerlegt (S. 131), für Jaffé war der Stab darüber gebrochen. Laien, das merkt man am Ton mancher Annalen, z. B. Nithard, theilnahmen jetzt inmitten der Geistlichen und Mönche an der historischen Literatur; so weit hatte sich die Bildung gehoben und verbreitet. Auch der Frauenbildung darf man mit Ehren gedenken, wenn man an Gandersheim erinnert, denn es wird Nibbach doch schwerlich Ernst sein, die Werke der Hrotsvitha als Unterchiebung von Conrad Celtes zu erweisen. An ihren Zeitgenossen Witukind hat jüngst Köpke eine schöne Studie angeknüpft,

Ranke zu seinem Jubiläum gewidmet, in dankbarer Erinnerung an die erste Erinnerung an die erste Einführung in diesen Studienkreis. Wattenbach behandelt diese Schriftsteller natürlich in der Periode der Ottonen, sorgfältig den ganzen Umfang ausmessend, in welchem sich weit über die Grenzen des Sachsenstammes hinaus die neue Wendung, die von diesem Kernvolf ausging, nach Nord und Süd, nach Ost und West bemerkbar machte. Zu einer Höhe, wie in den Karolinger-Zagen, steigt dann in der Zeit der Salier die Historiographie hinauf, dies Mal auch in der Gestalt der Universalgeschichte. Hermann von Reichenau führt den Reigen dieser älteren Darstellungen der deutschen Kaiserzeit, wie ihn W. Giesebrecht in seiner Rede (München 1867) denn auch vorangestellt hat, als Repräsentant des schwäbischen Stammes, in enger Klosterzelle abgeschlossen und doch mit so weittragendem Auge ausgestattet. Einer glücklichen Hand danken wir auch jetzt die Auffindung der Annalen von Altaich, an deren Herstellung sich Giesebrecht einst versucht hatte; Bruchstücke bot er schon im Schlußheft des dritten Bandes der Kaisergeschichte. Sie führen mitten hinein in die heftigen Kämpfe zwischen Heinrich IV. und seinen weltlichen und geistlichen Widersachern. Das ist auch der für historische Objectivität so gefährliche Boden gewesen, auf welchem Lambert von Hersfeld und Marianus Scotus, weiterhin Sigbert von Gemblours und Ekkehart von Aurach ihre Werke schufen. Hugo von Flavigny und Hugo von Fleury, die Chronisten von Mailand Arnulf und Landulf, die von Monte Cassino, Leo, der Bischof von Ostia, und Paulus Diaconus sind von den gleichen Parteigegeñsätzen, ob Papst, ob Kaiser, berührt: am meisten Objectivität bewahrt noch bei Mittheilung der Urkunden Hugo von Flavigny. Die slavischen Völker erhielten jetzt ihre ersten Geschichtschreiber, Cosmas von Prag, Nestor von Kiew, Helmold öffnen den Schatz altüberlieferter Sagen. Einen Verfall der geschichtlichen Forschung setzt Wattenbach aber nach Ablauf der salischen Periode an, indem er die der Welfen und Waiblinger bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gehen läßt. Deutschland, meint er (S. 408), sei weit zurückgeblieben hinter den romanischen Ländern, wo die Laienschaft in vollkommen ebenbürtiger Weise mit der Geistlichkeit an den wissenschaftlichen Aufgaben sich betheiligte, so z. B. der Genuese Cataro, der zuerst in seiner Vaterstadt die Geschichte schrieb (vgl. Perz, Gött. gel. Anzeigen 1864, S. 205 ff.). Hervorragenden Platz nimmt aber der Bischof Otto von Freisingen ein, dessen Werke die *Monum. Germaniae* bald bringen werden: seine Chronik oder wie er sie überschrieb: *de duabus civitatibus*, zeigt den philosophischen Ausgangspunkt, den ihm die kirchenpolitische Idee des Augustin, die Hugo von Fleury schon hervorgezogen hatte, für die Darstellung der Kämpfe zwischen dem Reiche der Welt und der Stadt Gottes bot. Bedeutend für die Stauferzeit ist auch der Mönch von St. Albans, Matthäus Parisiensis, über dessen schriftstellerische Thätigkeit seit Wattenbach's Bemerkungen (S. 505) durch Madden's Ausgabe (London 1867) näheres Licht verbreitet ist. Von Interesse ist auch, wie die Dominicaner in den Dienst der Städte sich begeben und die Stadtchronik führen, wie die Vaganten mit ihren Liedern das Amt des Eulenspiegel versahen.

Au sehr vielen Punkten bietet Piper's „Einleitung in die monumentale Theologie“ eine sicherlich auch allen Prophanhistorikern willkommene Ergänzung des Wattenbach'schen Buches, eben darum, weil es Piper gefallen hat, ziemlich

weit über den Kreis der Kunstdenkmäler und Inschriften hinauszugreifen und wichtige literarhistorische Untersuchungen, z. B. über den *Liber pontificalis* zu führen. Es leitet uns dies auf den Gewinn, welcher der theologischen Wissenschaft aus der rechten Benützung des Wattenbach'schen Buches erwachsen kann. Gelten ja freilich mit Recht den evangelischen Theologen die ersten Jahrhunderte und das Reformationszeitalter als die Gebiete, in denen sie zuvörderst heimisch sein sollen: so muß doch auch in jedem mit seiner Heimath verwachsenen Gemüthe das Bedürfniß und der Trieb sich regen, für diese oder jene Provinz des Vaterlandes die schöpferischen Anfänge des christlichen Wesens zu verstehen, hier oder da der Geschichte eines Bisthums oder eines Klosters, den Geschehnissen eines einzelnen Missionars oder eines ganzen Ordens nachzugehen. Die kleinen Handausgaben von Perg und Taffé erleichtern es bedeutend, einen Einhard oder Witukind von Corvey oder Adam von Bremen wie von Mund zu Mund über die heimischen Gauen reden zu hören. Sichere Wege zur Kritik des Berichteten weist nun das vorliegende Handbuch. Unleugbar ist es anziehend, zu verfolgen, wie sich so manche Tradition, wörtlich übereinstimmend oder mit leiser Abweichung, von Buch zu Buch fortpflanzte, wie zuweilen finsterner Aberglaube mit edlem Freimuth, großer Scharfsinn in Feststellung der Chronologie mit unkritischem Wunderglauben in der Zelle des Mönches sich paarten, wie oft die kleinlichsten Klosterinteressen die treue Auffassung eines großangelegten Charakters trüben konnten. Manche Parallele zur Kritik der Synoptiker ließe sich aus den mittelalterlichen Chronisten darbieten, und allerwegen zeigt sich, welch ein Vortheil es ist, wenn die Chronisten durch Urkunden, Briefe u. dergl. controlirt werden können.

Ist nach einem Worte Schleiermachers die Geschichte das Bilderbuch der Ethik, wie die Ethik das Formelbuch der Geschichte heißen darf, so wird begreiflicherweise auch für die Geschichte der ethischen Anschauungen die meiste Ausbeute an der Hand Wattenbach's zu finden sein, bis auf die französischen Moden und die lothringische Klosterzucht hinab, die im elften Jahrhundert über Deutschland sich verbreitete. Eine lange Gallerie ziemlich ähnlicher Ideale kirchlicher Frömmigkeit und bischöflichen Waltens läßt sich zusammenstellen, mit zutreffenden Belegen, daß der Sinn für die Erde und die realen Verhältnisse auch den damaligen Geschlechtern hinreichend geöffnet war.

Hin und wieder fällt auch ein Körnlein für die Dogmatik ab, wohl gar mitten unter den spottenden Reden solcher Zungen, wie sie einem Pindprand und Benzo zu Gebote standen. Die *Gesta Trevirorum* verfolgen mit Wohlgefallen das athanasianische Glaubensbekenntniß, als dessen Geburtsstätte jene geheimnißvolle Höhle, in der Athanasius sich Jahre lang verborgen haben soll, gerühmt wird.

Am eigenthümlichsten muthet die reiche Verwerthung von Sprüchen der heiligen Schrift, aus den Psalmen besonders, unser Gefühl an; Pindprand citirt auch wohl das griechische Original. In Nachweisung derselben sind die Perg'schen Ausgaben nicht so sorgfältig, als die von Taffé. Gar anschaulich wird daran, wie sehr auch in den dunkelsten Zeitaltern die Worte der Schrift in *succum et sanguinem* übergegangen waren. Nicht verhehlen läßt sich zwar die wuchernde Phrase und die tolle allegorische Exegese.

Für liturgische Verhältnisse eröffnet der Mailänder Pandulf einen reichen

Schaf. Daß die Herrschaft der Sacramentskirche begonnen hat, zeigt z. B. Balderich in den Gesta Alberonis archiepiscopi Trevirensis (1131—1152), als zugleich auch trinitarische Speculationen durch Gilbert de la Porrée angeregt waren: wie weit ist doch da das Ideal eines Bischofs hinaus gesteigert über das der Pastoralbriefe zu dem Hohenpriester secundum ordinem Melchisedech.

Wir machen diese Bemerkungen, um anzudeuten, nach welcher Richtung hin die von Wattenbach's Wegweiser gebotene Charakteristik durch die theologische Forschung zu vervollständigen sein möchte. Einen ähnlichen Wegweiser für das ganze weite Gebiet der Kirchengeschichte hat vielleicht schon Mancher gewünscht. Baur's „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ regen den Wunsch für viele Perioden und Völker mehr an, als sie ihn befriedigen. Einstweilen freuen wir uns, in Piper's vorerwähntem Werk ihn zu einem guten Theil erfüllt zu sehen.

Bonn.

Vic. Baymann.

- 1) Chronik von Wyl von C. G. J. Sailer, Mitglied des geschichtsforschenden Vereins des Kantons St. Gallen. Erste Abtheilung. St. Gallen, Scheitlin und Zollikofer, 1864. 8. 265 S.
- 2) Die Einführung des Christenthums in der Ostschweiz. Ein Nachtrag zur Chronik von Wyl vom Verfasser derselben. St. Gallen, 1865. 8. 59 S.

Ein Beitrag zur schweizerischen Kirchengeschichte des Mittelalters, speciell zur Missionsgeschichte der Ostschweiz. Der Verfasser zeigt zwar ein lebendiges Interesse für die Geschichte seines Vaterlandes, mannichfaltige Studien und Kenntnisse, selbständiges Urtheil, einen gewissen juristischen Scharfsinn, besonders aber einen kaustischen, freilich nicht immer sehr feinen Witz, aber er ist, wie leicht zu sehen, nicht Historiker oder Kirchenhistoriker von Fach, in den Quellen wie in der Literatur seines Gegenstandes mangelhaft bewandert, in historischer Kritik und Methode wenig geschult, ebendaher in seinen geschichtlichen Beweisführungen oft ebenso schwach als in seinen Ausdrücken stark und reich an schweizerischen Provinzialismen und Idiotismen. Die Geschichte seiner Vaterstadt, der kleinen Stadt Wyl an der Thur, an der Grenze der Cantone Thurgau und St. Gallen, hat ihn auf die Frage geführt über die Einführung des Christenthums im Thurgau und der nordöstlichen Schweiz. Die gewöhnliche Annahme, „das Verdienst einer solchen Umwandlung gebühre der apostolischen Wirksamkeit des Schottländers (?) Gallus, der im Jahre 610 mit Columban in dieses Land kam und die fernere Meinung, als wären diese und ihre Nachfolger auch die Urheber der physischen Bildung des Landes und als würde ihnen der Titel und die Ehre als Landesväter in jeder Hinsicht gebühren“, findet der Verfasser im Widerspruch mit der quellenmäßigen Geschichte, ja die Quellen für die Wirksamkeit (Columban's und namentlich Gall's erscheinen ihm als „so trüb, daß man beinahe versucht wird, das Dasein eines Gallus selbst zu bezweifeln.“ Jedenfalls aber müsse man sich von diesen Männern ein ganz anderes Bild entwerfen, als ihr Lebensbeschreiber gethan; vielmehr hat der Verfasser die Ueberzeugung geschöpft, daß die schottischen Mönche im Allgemeinen und Gallus persönlich keine

Verdienste um Einführung des Christenthums in Alemannien und insbesondere im Thurgau haben (S. 20). Zur Begründung dieser Behauptung werden drei Hauptbeweise angeführt: 1) die Wirksamkeit dieser Glaubensboten berührt Alemannien kaum, 2) Gallus besaß nicht einmal das wichtigste Hülfsmittel für eine Missionsthätigkeit, die Kenntniß der alemannischen Sprache, und endlich 3) es weisen bestimmte und schlagende Thatfachen darauf hin, daß Alemannien schon vor Columban's und Gallus' Ankunft und Wirksamkeit allgemein christlich war. Die nähere Beweisführung ist nun freilich ziemlich mangelhaft: statt zuerst die Quellen, ihre Abfassung und Glaubwürdigkeit zu untersuchen, werden Walafried Strabo's Vita St. Galli, die sehr späte Vita St. Magni u. A. zu Grunde gelegt und nun vorzugsweise aus inneren Gründen in ziemlich oberflächlicher Weise die Unglaubwürdigkeit einzelner Erzählungen über jene Heiligen darzuthun versucht, z. B. daß Columban den Bewohnern von Tuggen die Geheimnisse der Dreifaltigkeit gepredigt habe, soll unwahrscheinlich sein, weil diese übernatürliche Lehre, die jetzt noch dem größten Denker die größten Schwierigkeiten bereitet, den ungebildeten Bewohnern Tuggen's völlig unbegreiflich gewesen wäre (nun steht aber in der betreffenden Quellenstelle nichts als docebat eos adorare Patrem et Filium et Sp. S., was doch nicht heißt, von dem Geheimnisse der Dreifaltigkeit predigen). Daß Gall die deutsche Sprache nicht verstanden habe, was doch die Vita St. Galli ausdrücklich behauptet, soll daraus folgen, daß er kurz vor seinem Tode einmal in Constanx eine lateinische Predigt hielt, die von einem Priester dem Volke verdeutscht wurde. Daß Alemannien schon vor Columban's Ankunft „allgemein christlich“ gewesen, wird daraus bewiesen, daß das Land schon zur Römerzeit christlich war, daß unter den Alemannen viele christliche Leibeigene gewesen, daß seit dem Siege Chlodwig's bei Zülpich das Christenthum Staatsreligion in Frankreich war, dann aus der Verlegung des Bisthums Windisch nach Constanx (daß diese Verlegung selbst historisch zweifelhaft, scheint der Verfasser nicht zu wissen), endlich aus der lex Alemannica und deren Unterschrift durch dreißig Bischöfe Alemanniens (wobei es dem Verfasser nicht einfällt, uns zu sagen, wo diese zu suchen). Bei der Mangelhaftigkeit dieser Beweisführung war es denn auch nicht zu verwundern, daß derselben, wie es scheint, von einem katholischen Geistlichen der Schweiz eine uns unbekannte Entgegnung zu Theil wurde, und diese ist es, durch welche dann der Verfasser der Chronik von Wyl veranlaßt wurde, etwas genauere Quellenstudien, besonders über das Verhältniß der Vita Columbani von Jonas, der Vita St. Galli des Anonymus (vermuthlich des Defans Winihar von St. Gallen) und der Vita St. Galli des Walafried Strabo anzustellen, deren Resultat uns die kleine Schrift Nr. 2. mittheilt.

Der Verfasser ist nun zwar, wie er sagt, „von der Richtigkeit seiner Darstellungen überzeugter als je“, hat aber doch die Behauptungen seiner ersten Schrift in der zweiten dahin modificirt (S. 8): „daß nicht Gallus und nicht Columban diejenigen waren, welche zuerst den Samen des Christenthums in unseren Gegenden (d. h. in Ober-Alemannien oder der Ostschweiz) austreuten“ u. s. w., womit aber nicht geleugnet sein soll, daß sie nicht gleichwohl Verdienste um die Befestigung des Christenthums und um die Gründung kirchlicher Anstalten sich erworben (S. 9). In dieser Beschränkung wird man den Satz wohl zugeben kön-

nen; jedenfalls ist ja die gegentheilige Behauptung Ebrard's (Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte I, S. 410) durchaus unerwiesen und unwahrscheinlich, daß, als Columban das Festland betrat, die Länder des heutigen Deutschlands noch völlig heidnisch gewesen seien; vielmehr war der Zustand des alemannischen Volkes, wie er in der Vita der beiden Heiligen selbst erscheint und wie wir ihn aus anderen Spuren erschließen müssen, bereits ein aus Christenthum und Heidenthum gemischter, die kirchliche Organisation keine fertige und abgeschlossene, wie der Verfasser meint (S. 40), aber eine werdende und sich consolidirende.

Im Einzelnen enthält dann freilich auch die zweite Schrift noch manche Unrichtigkeiten oder Uebertreibungen, so z. B. S. 15 die Behauptung, Columban und Gall seien gar nicht in der Absicht von Irland ausgezogen, um ungläubigen Völkern das Christenthum zu predigen, während doch Columban selbst sagt (ep. ad discipulos et monachos): *mei voti fuit, gentes visitare et evangelium iis a nobis praedicari*, was doch nur auf heidnische, nicht auf christliche Völker gehen kann. Daß sie nicht unter den Angelsachsen missioniren, sondern vorziehen, nach dem Continent zu gehen, hat seinen natürlichen Grund in der Feindseligkeit der Angelsachsen gegen die keltische, brittisch-schottische Nationalität. Mission und Klostergründung aber schloß sich in den Gedanken Columban's nicht aus, da diese ja eben das Hauptmittel zur Pflanzung und Befestigung des Christenthums war. Daß die ganze Erzählung von der Anwesenheit der beiden Missionäre in Tuggen (Tucconia) für unhistorisch, für eine bloße Erfindung des Anonymus, des Verfassers der Vita St. Galli, erklärt wird (S. 19 ff.), weil Jonas nichts davon erzählt und einige Züge der Geschichte als spätere Ausschmückung sich charakterisiren, ist ein unbegründeter Schluß; ebenso, daß die Erzählung von der Mitwirkung Gall's bei der Bekehrung der Bewohner von Bregenz auf reiner Erfindung des Anonymus beruhen soll (S. 26 ff.); eine geradezu unwahre Angabe ist (S. 27), daß nach der Vita St. Galli Columban den Gall zum Predigen deswegen aufgefodert habe, „weil Gall am feinsten Latein spreche“, während es doch an der betreffenden Stelle heißt: *Columbanus jussit Gallo ad populum recitare sermonem, quia ille inter alios eminebat lepore latinitatis nec non et idioma illius gentis*. Ueberhaupt, wenn es richtig ist, worauf ja schon Perz in der Ausgabe der Vita Galli hingewiesen hat, daß diese einen Theil ihres Materials aus Jonas geschöpft hat, so folgt daraus nicht, „daß alle Erzählungen des Anonymus über Gall, die nicht aus dieser Quelle stammen, reine Erfindungen sind, vielmehr war ja unzweifelhaft eine zweite Quelle für ihn die St. Galler Klostertradition, und mag diese auch noch so viel Unhistorisches, Wunderbares oder auch geradezu Abgeschmacktes enthalten, so hat doch keinesfalls der Anonymus Alles aus freien Stücken erfunden, wie denn z. B. alle die an die Gestalt des Heiligen sich anschließenden Teufels- und Thiersagen (von Löwen, Schlangen, Fischen u. dergl.), dann insbesondere die freilich ganz ungeschichtliche Erzählung von der Herzogstochter und Königsbraut Brideburga, die Zwiegespräche der See- und Vergteufel und so manches Andere, womit sich unser Kritiker so viel zu schaffen macht, zwar ganz und gar den Charakter von heiteren oder ernstesten Volksagen oder Mönchsgeschichtchen tragen, aber nicht den von bewußten Erfindungen der Einbildungskraft eines einzelnen Schriftstellers. Es ist eben ein

sehr kindlicher Standpunkt, wenn man, wie der Verfasser thut, „die Geschichtsbehandlung einfach in wahre und erlogene abtheilt“; für das Hauptmoment aber, worauf es bei der ganzen Geschichte der schottischen Mission auf alemannisch-schweizerischem Boden ankommt, für das Verhältniß jenes keltischen Christenthums der irischen Glaubensboten zu dem römischen Katholicismus, hat er gar kein Verständniß, und so haben auch seine Schriften, wenigstens in diesem Punkte, kaum einen wissenschaftlichen Werth.

Wagenmann.

Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts von Eduard Zeller. Leipzig, Fues's Verlag, 1865. 8. VIII und 503 S.

„Die zwölf Aufsätze, welche hier zusammengestellt sind, bewegen sich im Allgemeinen auf dem Gebiete der Geschichte, und insbesondere der Religions- und Culturgeschichte.“ Diese Erklärung des Verfassers giebt uns ein Recht, sein Werk in dieser Zeitschrift zu besprechen.

Der erste Aufsatz: „Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen“, erschien zuerst unter den „öffentlichen Vorträgen, gehalten von einem Verein akademischer Lehrer zu Marburg“ (Stuttg. 1862).

Der Verfasser weist nach, daß von Anfang an der Polytheismus der Griechen durch die einheitliche Spitze, welche sie der Götterwelt im Zeus gaben, beschränkt war. Die Dichter, durch Läuterung der Vorstellungen über den höchsten Gott, die Philosophen, durch Bestreitung der Vielheit und Menschenähnlichkeit der Götter, haben sich für die Bildung des Monotheismus große Verdienste erworben. Die monotheistische Bewegung beginnt mit dem sechsten Jahrhundert. (Hier konnte auf die Bedeutung hingewiesen werden, welche dies Zeitalter überhaupt für die Religionsgeschichte hat. In Israel tritt jene Umwandlung ein, durch welche es sich von den Heiden losragt, welche bis dahin die heidnischen Gulte auf dasselbe ausgeübt hatten. In Persien fängt das System Zoroaster's an, Wurzel zu fassen. Demselben Jahrhundert endlich gehört der Buddhismus und die Reform des Confucius an.) Die griechische Poesie gelangt zum Resultat, daß Zeus Träger einer sittlichen Weltordnung wird, „deren Idee sich von dem Unheimlichen des alten Schicksalsglaubens, von der Zufälligkeit willkürlicher Herrschergebote befreit; das Schicksal, welches nach älterer Vorstellung hinter und über ihm stand, verschmilzt mit seinem Willen zur Einheit.“ Dies wird sich nur mit einigen Beschränkungen behaupten lassen. Bei Sophokles wenigstens ist das Schicksal noch eine von den Göttern unterschiedene Macht (vgl. Antig. 951 ff. 986).

Die monotheistische Bewegung auf dem philosophischen Gebiet findet in Platon und Aristoteles den Höhepunkt, von da an geht es abwärts. Im Alexandrinismus erkennen wir den Versuch, alle bis dahin zur Geltung gekommenen philosophischen Richtungen in einer Gesamtphilosophie zu vereinen. Die Ideen des Orients, die alttestamentlichen Wahrheiten werden umgebildet in diesen Verschmelzungsproceß hineingezogen. Die Ideen, die das Christenthum zur Geltung gebracht hat, finden wir im Kreise der alexandrinischen Geistesgenossen angedeutet und in den Umrissen vorhanden. Diese Erkenntnisse sind aber kein lebender Funken. Es ist wohl nicht ganz richtig, wenn Zeller sagt, daß an der selbstthätigen Auf-

findung der Wahrheit das ermattende Denken verzweifelt habe; die Erkenntnisse der Alexandriner waren in der That sehr werthvoll. Woran es den Alexandrinern fehlte, war nicht die Wahrheit, sondern die Gewißheit und Freudigkeit im Besitz derselben. Die Wahrheit verlieh keine erneuernde Kraft. Damit hängt das Andere zusammen, was Zeller erwähnt: „Zugleich verbreitete sich aber auch bei den Philosophen mehr und mehr die Neigung, sich an die positive Religion anzulehnen und von göttlicher Offenbarung die Mittheilung der Wahrheit zu erwarten.“ Zeller betrachtet den Entwicklungsgang des Monotheismus vom Standpunkte der Erkenntniß, aber nicht auch vom Gesichtspunkte des unmittelbaren Lebens; die logische Seite der Betrachtung verzehrt die ethische. Und dadurch verliert er die Fähigkeit, den Zusammenhang des Christenthums mit dem Hellenismus zu verstehen. Dieser hat von jenem wesentlich nichts Anderes empfangen, als die Realität. Nach Realität, nach lebhafter Verwirklichung der Ideen; nach einer Gottesthat, die denselben Fleisch und Blut verlieh, hungerte und dürstete das Heidenthum. „Das Wort ward Fleisch“, das ist das eigenthümlich Neue des Christenthums.

Der zweite Aufsatz: „Pythagoras und die Pythagorasage“ (ein Vortrag, Heidelberg im Winter von 1862 auf 1863 gehalten), erregt besonders im zweiten Theile unser theologisches Interesse. Denn bei der gegenwärtigen Frage der biblischen Kritik muß Alles, was im Stande ist, uns die Gesetze der Sagenbildung zu erschließen, von großem Werthe sein. Es wird gewöhnlich gesagt, daß die Dichtung des Volksgeistes sich sehr schnell der Lebenszüge einer hervorragenden Persönlichkeit bemächtigt. Die Pythagorasage bietet hiefür keinen Beweis. „Noch bei seinen Lebzeiten“, sagt Zeller, „scheinen manche ungeschichtliche Erzählungen über ihn im Umlauf gewesen zu sein; gewiß ist, daß dies später der Fall war. Schon Aristoteles und dessen Schüler Aristoxenus, beide etwa zweihundert Jahre jünger als Pythagoras, hat mancherlei derartige Sagen erwähnt.“ Also die ersten früheren Spuren der Sagenbildung finden sich erst zweihundert Jahre nach dem Tode des Pythagoras. Diesen Mythenkreis, insofern er seinem Gegenstande Wunder zuschreibt, sucht Zeller in der Nothwendigkeit seines Ursprungs zu erklären. „Wer mit Erfolg als Prophet auftritt, der wird unfehlbar bald auch mit dem Nimbus des Wunderthäters umgeben sein, besonders wenn er wirklich eine so bedeutende Persönlichkeit ist, wie dies Pythagoras gewesen sein muß, und über das gewöhnliche Maß des Wissens und Könnens so entschieden hinausreicht.“ Wie sehr aber diese Behauptung einer Einschränkung bedarf, beweist die Geschichte der griechischen Cultur. Denn Sokrates war nicht sowohl gelehrter oder wissenschaftlicher Philosoph, als vielmehr Weiser. Und doch ist er vom Schmucke erdichteter Wunder fast ganz frei geblieben. Ebenso sind die Propheten des Alten Testaments, deren Weissagungen in der heiligen Schrift enthalten sind, keineswegs Wunderthäter gewesen, von einigen werden wenige, von vielen kein Wunder berichtet. Umso mehr haben wir Ursache, da wo sie selbst oder andere solche Wunderthaten berichten, deren Urheber sie gewesen, diesen Berichten Glauben zu schenken. Der Wunderthäter und der Prophet sind für den Volksgeist keineswegs sich deckende Begriffe. Sehen wir nun, welche Wunder dem Pythagoras zugeschrieben werden: „er prophezeite Erdbeben, er sagte Fischern vorher, wie viele Fische sie im Netze finden würden, er besprach Gewitter und See-

stürme, er steuerte Seuchen durch sühnende Handlungen, er heilte Geisteskrankheiten durch Musik und Magie, er rief einen kreisenden Adler aus der Luft herab, um sich von den Göttern Kunde bringen zu lassen u. s. w." Wir fühlen uns an die apokryphischen Evangelien erinnert, die ja auch solche Schaustücke berichteten, wie sie der Jesus der kanonischen Evangelien dem versuchenden Satan verweigerte. — Die Veröffentlichung pythagoräischer Schriften ist erst das Werk sehr später Zeiten. Welche Naivität bei dieser Unterschiebung herrschte und wie wenig es oft dabei auf Täuschung abgesehen war, beweist Folgendes: „Der Neuplatoniker Iamblich rühmt es ausdrücklich an den späteren Pythagoräern, daß sie ohne Anspruch auf eigenen Ruhm ihre Entdeckungen und Schriften dem Stifter der Schule beigelegt haben.“ Doch möchte wohl zum Verständniß dieser Erscheinung auf zwei Umstände hingewiesen werden müssen: einmal, daß sie sich nicht in Zeitaltern ursprünglicher Zeugungskraft, sondern nur in alternden Zeitaltern findet, die in der Ansehung an Auktoritäten klassischer Epochen Bürgschaft für die Wahrheit der Erkenntniß suchen; sodann, daß meist Lehren und Anschauungen auf diese Weise gestützt werden, nicht aber Thatfachen und Ereignisse, letzteres am wenigsten da, wo ein gewisser Kreis an der reinen Ueberlieferung derselben ein Interesse hat. Die Ausscheidung der apokryphischen Evangelien aus dem Gebiete glaubwürdiger Geschichte, welche die alte Kirche vollzogen hat, giebt dafür hinreichenden Beweis.

„Einen Beitrag zur Ehrenrettung der Xanthippe“ (aus dem Morgenblatt, 1850) enthält der dritte Aufsatz. Das Thema ist gewiß den Tendenzen der Gegenwart entsprechend, die so Manchen zu Ehren gebracht hat, der bei unsern Voreltern in bösem Rufe stand; freilich aber auch Manchen von dem Throne gestürzt, auf den ihn frühere Geschlechter gesetzt hatten. Unseren theologischen Interessen gewährt dieser Aufsatz insofern Reiz, als er uns einen Einblick in das Familienleben dessen thun läßt, in dem der sittliche Sinn des hellenischen Volksgeistes sich am vollendetsten verkörpert hat. Wie wenig erfreulich jenes war, ist allgemein bekannt; daß aber auch Sokrates hierbei nicht ohne Schuld war, ist nach Zeller's Darstellung keinem Zweifel unterworfen. Und wie wenig selbst das bevorstehende Ende des Sokrates diesen vermochte, gemüthvolle Beziehungen zu seiner Frau anzuknüpfen und zärtliche Empfindungen ihm zu entlocken, zeigt der jedes gebildete menschliche Gefühl verletzende Abschied der Ehegatten. Nicht mit Unrecht hätte vielleicht Rénan jenen Vorwurf, die Familie mit Füßen getreten zu haben, an Sokrates gerichtet, wenigstens mit geringerem Unrecht, als an den, der sterbend die einsame Mutter der Huth des geliebtesten Jüngers anvertraute.

Der vierte Aufsatz (Enbel's Zeitschrift Bd. I.): „der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit“, zerfällt in drei Theile; der erste entwickelt das platonische Staatsideal, der dritte vergleicht dasselbe mit dem modernen Staatsbegriff, der mittlere sucht Beziehungen zwischen jenem und socialen Erscheinungen innerhalb der christlichen Kirche aufzufinden. Diese Betrachtungen nehmen unser Interesse in Anspruch. Hier hätten wir nur gewünscht, daß der Herr Verfasser die Zeiten, in denen er Einwirkungen des Platonischen Staats zu entdecken glaubt, unterschieden und eine jede für sich behandelt habe. Denn wenn wir gern bereit sind, in manchen Gestaltungen der mittelalterlichen Kirche Erzeugnisse einer Geistesrichtung zu erkennen, die auf dem Boden einer der Platonischen ähnlichen

Weltanschauung gewachsen ist, so können wir doch für das Archistenthum nicht dasselbe Zugeständniß machen. Zeller parallelisirt die Herrschaft der Philosophen und der Priester mit der Stellung des Staats zur Kirche, die Stellung der Platonischen Wächter zu den regierenden Philosophen, die Gütergemeinschaft des Staats mit der freiwilligen Armuth der Mönche, ja sogar die Weibergemeinschaft mit dem Eölibat. Hier ist schon viel geistreiches Spiel, das die Geschichte nicht rechtfertigt. Denn 1. liegt allen jenen mönchischen Einrichtungen das Princip der individuellen Freiheit zu Grunde, sie sind die Producte eines Vereins, während sie Plato als nothwendig durchzusetzende Forderungen des Staates hinstellt. 2. fordert Plato die Gemeinamkeit der Güter im Staatsinteresse, während die Mönche im individuellen Interesse auf den Privatbesitz verzichten, sowohl um sich ein sittlich-religiöses Verdienst zu erwerben, als auch um vor dem andern nichts voraus zu haben, um mit ihm auf gleichem Boden zu stehen. Daher verzichten die Mönche auch auf Rang und Stand, sie wollen eben nichts als Brüder sein. Das Motiv ist die individuelle Liebe. 3. Die Parallele zwischen dem Eölibat und der Weibergemeinschaft findet eigentlich Zeller doch nur darin, daß in beiden Fällen das eheliche Leben nicht in der freien Verfügung des Einzelnen, sondern der Vertretung des Allgemeinen liegt. Das ist aber doch nur eine formale Gleichheit, während, material betrachtet, hier ein Gegensatz vorliegt. 4. wird auch zu erwägen sein, daß das Eölibat nicht nur als Amtspflicht erscheint, sondern auch als etwas, innerhalb und außerhalb des Mönchtums, freiwillig gesuchtes, um individuelle Vollkommenheit zu erwerben. Erinnert Zeller, daß diese Einwürfe ihn nicht trafen, indem er ja zugebe, daß das Hellenische in das Christliche übersezt werden müsse, so ist zu bemerken, daß wenn ähnlich Erscheinendes aus entgegengesetzten Motiven und Principien hervorgeht, das spätere auf das frühere nicht zurückgeführt werden darf. Die Parallele wird zum Contrast. Doch bleibt immer noch einiges Wahre übrig, so lange Zeller sich auf Parallelen aus der mittelalterlichen Kirche beschränkt. So wird gewiß der Satz nicht anfechtbar sein: „wie Plato seinen „Wächtern“ die Gründung einer Familie untersagt, damit sie ganz und ausschließlich dem Staate gehören, so zwang Gregor der widerstrebenden Geistlichkeit den Eölibat auf, damit sie fortan ungetheilt der Kirche gehören sollte.“ Zeller scheint aber auch die Kirche überhaupt, die Idee des Reiches Gottes in Zusammenhang mit dem Staatsideal Plato's zu bringen. Er redet von den Verührungspunkten zwischen jenem und der altchristlichen Welt, aber er bleibt den Beweis schuldig, denn alle Beispiele gehören der mittelalterlichen Kirche an. Und hier wiederum hat er es versäumt, den Zusammenhang des Platonismus mit der mittelalterlichen Kirche zu zeigen. Er sucht geschichtlich die Herrschaft des Platonismus in der alten Kirche nachzuweisen, aber gerade da, wo der Platonismus geherrscht hat, finden wir keine Spuren, daß das sociale Leben sich nach dem Muster der *πολιτεια* gebildet haben. Im Mittelalter aber waren nach Zeller die Platonischen Ideen wirksam, und doch vermissen wir hier eine Nachweisung der Thaten, die in der That wohl auch schwer wäre, da Plato im Mittelalter am Aristoteles eine starke Concurrenz fand. Der historische Nachweis einer Verbindung zwischen dem Platonischen Staatsideal und der christlichen Kirche ist überhaupt sehr mangelhaft. Die unbestrittene und bekannte Thatfache, daß die griechische, somit auch die Platonische Philosophie in der Ge-

stalt des Eklekticismus auf die christliche Theologie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben, wird umständlich berichtet, aber gerade auf den Nachweis einer Einwirkung der *πολιτεία* kam es an. Freilich macht Zeller einen Versuch, einen wirklichen Zusammenhang nachzuweisen, indem er an die Essener erinnert. Aber es ist eine Streitfrage, ob auf diese Secte ein philosophischer Einfluß ausgeübt worden ist, wie auf die von ihnen zu sondernden Therapeuten, oder ob sie aus der alttestamentlichen Idee des Priesterthums zu begreifen sind, wie Ritschl (die Entzückung der altkatholischen Kirche, 2te Auflage, S. 178 flg.) es dargestellt. Wenigstens steht fest, daß nicht alle Essener Cölibataire waren.

Der fünfte Aufsatz (Vortrag, im J. 1863 auf 1864 in Heidelberg gehalten): „Marcus Aurelius Antoninus“, schließt die auf das Verständniß des Alterthums gerichteten Abhandlungen. Das Räthsel, daß der milde, gerechte und philosophische Kaiser heftige Christenverfolgungen veranstaltete, wird durch eine doppelte Erwägung gelöst. Zeller erinnert daran, daß das römische Staatswesen in allen seinen Beziehungen mit der Staatsreligion so innig verwachsen war, daß ein Römer beide nicht von einander zu trennen vermochte und daher einen Angriff auf die Religion des Staates einer Bekämpfung des Staates gleichstellen mußte. Sodann weist Zeller darauf hin, daß die stoische Philosophie, welcher der Kaiser folgte, sich durch allegorische Auslegung mit der Mythologie und dem Cultus in Einklang setzte, und daß der Kaiser, eine religiöse Natur, mit der Anhänglichkeit an den Cultus des Volkes Strenge gegen die Feinde desselben anzuwenden sich gedrungen fühlen konnte.

Der folgende Aufsatz (Vortrag, im J. 1861 auf 1862 in Marburg gehalten, zuerst in den Preuß. Jahrb. Bd. X. erschienen): „Wolff's Vertreibung aus Halle“, würde uns zu keinen besonderen Bemerkungen veranlassen, wenn wir nicht gegen Einiges Einspruch erheben müßten, was in der Einleitung zur Charakteristik von Leibniz gesagt wird. Zeller behauptet nämlich, es sei die Anerkennung von Wundern ein Widerspruch gegen das System von Leibniz. „Wenn die Wunder in der Welteinrichtung präformirt sind, so sind sie keine Wunder.“ Da streitet Zeller gegen einen Begriff des Wunders, den nicht Kirche und Christenthum aufgestellt haben, sondern den er den Vertretern des Wunderglaubens unterschiebt, als sei das Wunder ein „willkürliches Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf.“ Aber gerade, abgesehen davon, daß die Kirche über die Theorie der Wunder sich nie ausgesprochen, sondern nur die Anerkennung der Thatsache gefordert hat, so gehen alle kirchlichen Apologien des Wunders dahin aus, dasselbe als ein Ereigniß darzustellen, zu dessen Eintritt, zu dessen Ermöglichung die Welt von Anfang an präformirt oder prädisponirt war. Zeller kämpft hier gegen Feinde, die nicht existiren.

Ueber den anziehenden siebenten Aufsatz: „S. G. Fichte als Politiker“ (Vortrag, im J. 1859 in Marburg gehalten, zuerst in Sybel's Zeitschrift Bd. IV. veröffentlicht), können wir hinweggehen, da sein Gegenstand nur im weiteren Sinne die Fragen berührt, deren Besprechung diese Zeitschrift gewidmet ist.

Auch zu dem achten Aufsatz: „Fried. Schleiermacher“ (Preußische Jahrbücher, Bd. III.), fühlen wir uns nicht gedrungen, besondere Anmerkungen hinzuzufügen, destomehr haben wir Anlaß, uns mit der folgenden Arbeit: „Das Christenthum“ (mit Aufnahme einer früheren Arbeit aus den Jahrbüchern

der Gegenwart, Jahrgang 1844, hier zum ersten Male veröffentlicht), zu beschäftigen. Wir empfangen hier eine ziemlich ausführliche Darstellung der Resultate, zu denen die von der Tübinger Schule ausgegangene Erforschung der Anfänge der christlichen Kirche gelangt ist. Da jene Anschauungen allgemein bekannt sind, so suchen wir unsere kritische Aufgabe darin, einzelne Behauptungen, auf die Zeller die Gesamtanschauung des geschichtlichen Verlaufs begründet, der näheren Prüfung zu unterziehen. 1) „Das Christenthum war zuerst der Glaube an Jesus als den Messias, nicht mehr und nicht weniger.“ Beweis: Apgesch. 10, 8, 26, 2, 41, 4, 4, 9, 19. Aber diese Stellen beweisen das Gegentheil. Apgesch. 10, 34—43. enthält eine ziemlich vollständige populäre Dogmatik; 8, 26. bekennet sich der Kämmerer zu Christus als dem Sohne Gottes. Der Taufe 2, 41. geht eine ausführliche Belehrung des Petrus voran, und die Apostelgeschichte bezeugt 2, 40., daß die mitgetheilten Reden des Petrus nicht die einzigen waren. Nach 4, 2. wird vor Allem nicht sowohl die Messianität, als die Auferstehung Christi verkündigt. Die Taufe des Apostels Paulus als durch eine außerordentliche Erscheinung des erhöhten Heilandes herbeigeführt, ruht auf außerordentlichen Bedingungen und kann daher keinen Beweisgrund bilden, wenn es sich um die Erkenntniß der ordentlichen und gewöhnlichen Bedingungen der Taufe handelt. 2) Der tendenziöse Charakter der Apostelgeschichte soll sich darin verrathen, daß sie den Apostel Paulus in seinen Reden seines eigenthümlichen, aus den Briefen zu erkennenden Lehrbegriffs entkleidet. Aber läßt sich denn erwarten, daß der Apostel Paulus zu Heiden und Juden ebenso gesprochen habe, wie zu christlichen Gemeinden? Das wäre doch sehr unpädagogisch gewesen. 3) Gegen die Auffassungen der Apokalypse als beschränkt judaisischen Charakters vergl. die betreffenden Bemerkungen von Nitsch a. a. O. S. 126. 4) Die Lehre von der sichtbaren Wiederkunft Christi, so werthvoll für das urchristliche Bewußtsein, soll selbst für die Wundergläubigen unter uns bedeutungslos geworden sein. Vergl. dagegen Martensen (die christliche Dogmatik, 1856, S. 437—38). Christus ist es, der sich in dieser Katastrophe in der ungehemmten Offenbarung seiner königlichen Macht als der weltrichtenden, welterlösenden und weltvollendenden Macht offenbart. Nitsch (System der christlichen Lehre, 1851, S. 405): „Endlich ist die Predigt des Evangeliums zum Glauben geschlossen, und der verkündigte Erlöser erscheint in Herrlichkeit. Also auf solche Weise, daß, wer erscheine und ob er erschienen sei, nirgends der geringste Zweifel übrig bleibt. Er kommt aber nicht allein, um die Predigt des Evangeliums, sondern auch um die Weltdauer selbst zu beschließen, um die Welt des Glaubens, in der die Gerechtigkeit wohnt und die Seligkeit, zu einer Welt des Schauens zu machen, die Todten zu erwecken, die Lebenden zu verwandeln, die Lebenden und die Todten zu richten und die Kinder Gottes zur Erbschaft der ewigen Seligkeit zu führen.“ Derselbe Theologe erkennt an einem andern Orte (Akadem. Vorträge, 1858, S. 175) die selbstständige Bedeutung der Lehre von der Wiederkunft Christi darin, „daß der Vollender und Anfänger unseres Glaubens in absoluter Offenbarung seine Verkennbarkeit im Universum des menschheitlichen Wesens aufhebt.“ Ferner: Hofmann (Schriftbeweis, 1. Aufl., erste Hälfte S. 54), Sartorius (die Lehre von Christi Person und Werk. 7. Aufl. S. 76—77. 175), Günther (Vorschule, 1829. 2te Aufl. S. 345 u. d. f.). 5) „Das Johannesevangelium ist die einzige

unter den neutestamentlichen Schriften, welche an die Stelle des sichtbaren Kommens die geistige Einkehr Christi ins Gemüth setzt." Der Verfasser beruft sich dabei auf Joh. 14, 3. 18. 16, 16. Wir wollen davon absehen, daß die citirten Stellen von namhaften Exegeten gerade als Beweis dafür betrachtet werden, daß auch der Johanneische Christus von seiner Parusie redet. Aber auffallend ist, daß Zeller die Stellen ignoriert, in denen Christus sich das Endgericht und die Todtenauferweckung zuschreibt, vergl. Joh. 5, 22. 28. ἐν τῇ ὥρᾳ werden die in den Gräbern die Stimme des Sohnes hören und zur Auferstehung hervorgehen. Und daß diese ὥρα die ἐσχάτη ist, lehrt Joh. 6. 40. 44. 54. Eine ausdrückliche Beziehung auf die Wiederkunft Christi finden wir Joh. 21, 22. Die vorher citirten Stellen enthalten die Anerkennung derselben deutlich genug. Es kommt ja nicht auf das Wort, sondern die Sache an. Kommt Christus, um zu richten und zu erwecken, so ist, wenn dies letztere, als am jüngsten Tage eintretend, Christus sich zuschreibt, seine Wiedererscheinung vorausgesetzt. Diese in ihrer sinnlichen Gestalt auszumalen, ist die Aufgabe des Johannes nicht, sondern vielmehr die Bedeutung derselben darzulegen. Das ist der Gesichtspunkt, der ihn bei der Auswahl der Reden des Herrn geleitet hat. Und berücksichtigen wir ferner, daß die Darstellung der äußeren Bedingungen für die Wiederkunft Christi an die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems sich knüpft und mit ihr zu einem Bilde verschmilzt, so zeigt sich, wie wenig Jemand, für den der Untergang der israelitischen Hauptstadt rückwärts lag, sich veranlaßt fühlen mußte, die eschatologischen Reden jener Art zu reproduciren. 6) Was Paulus betrifft, so sehe man nur, wie bitter er sich den „hohen Aposteln“ gegenüberstellt; man lese seine Erklärung Gal. 2, 6 " Man lese aber, so fahren wir fort, nicht bloß bis zum 6. Verse des 2. Cap. im Galaterbrief, sondern auch weiter B. 7—10. und höre, daß Petrus, Jacobus, Johannes ihm, dem Paulus, die Rechte gaben und seinen Beruf als Heidenapostel anerkannten; man lasse sich daher auch die Auffassung als eine mögliche wenigstens gefallen, welche die Bitterkeit Pauli nicht sowohl gegen die Apostel gerichtet findet, als vielmehr gegen die Parteilänner, die sich mit Unrecht auf die „hohen Apostel“ gegenüber dem in ihren Augen geringen Apostel Paulus beriefen. 7) Wie wenig Recht Zeller hat, den Gegensatz zwischen den Aposteln so straff zu spannen, geht aus den späteren Abschnitten der Abhandlung hervor, welche auf das Gemeinsame und Vermittelnde in den Anschauungen des apostolischen Zeitalters eingehen. Dieser Abschnitt macht fast den Eindruck einer Widerlegung früherer Behauptungen. Man vergleiche z. B. die Urtheile über den Jacobusbrief S. 236 u. 248; man beachte ferner das Zugeständniß S. 249, daß in der Apokalypse eine so hohe Ansicht von der Person Christi ausgesprochen sei, daß man schon hier die Dogmatik des vierten Evangeliums zu finden glauben könnte. 8) Mit der Vorstellung, daß die Gottheit an einem bestimmten Orte im Himmel wohne, stehe und falle der Glaube an Christi Himmelfahrt. Aber wer in aller Welt hat denn gelehrt, daß Gott an einem bestimmten Orte im Himmel wohne? Die Kirche nicht. 9) „Es entsteht überhaupt die Frage, ob die Menschheit dieser Gegenstand einer so ganz einzigen und außerordentlichen Fürsorge sein konnte, ob der Sohn Gottes vom Himmel auf die Erde herabkommen konnte — wenn diese Erde nur ein Tropfen in dem unermesslichen Weltmeer ist —." Diesen Einwurf hätten wir von Zeller nicht erwartet,

da er eine Vorstellung enthält, die mit der Idee der ethischen und metaphysischen Unbedingtheit streitet. Die göttliche Liebe und die göttliche Weltgegenwart ist nur dann richtig gedacht, wenn sie als alles Einzeldasein in sich hegend und durchdringend erscheint. Die Fülle der Weltgestaltungen beschränkt weder noch erschöpft die Selbstoffenbarung Gottes. 10) Alle neutestamentlichen Schriften, die Christi Gottheit anerkennen, sollen ihm nur einen menschlichen Leib zuerkennen, das gelte besonders vom vierten Evangelium. Die Synoptiker sollen umgekehrt von seiner Gottheit nichts wissen. Eine so dem Thatbestand in's Angesicht schlagende Behauptung hat etwas sehr Befremdendes. Sie zu widerlegen, erinnern wir daran, daß Jesus Joh. 12, 27. sagt: *ὅτι ἡ ψυχὴ μου ταρασσεται*, ferner an 11, 33. 38. und 11, 34: *ἐδάκρυον*. In Bezug auf die Synoptiker geben wir bereitwillig zu, daß ausdrückliche Erklärungen seiner ewigen Gottgemeinschaft — denn *ὁ Θεός* nennt den Heiland auch nicht das vierte Evangelium, sondern vindicirt ihm vielmehr ein ewiges Antheilhaben am göttlichen Wesen — selten sind, die Synoptiker lassen, ihrem Charakter gemäß, diese vielmehr als stillschweigenden Hintergrund erschließen, aber sie fehlen doch nicht gänzlich. Wir erinnern an Matth. 11, 27. und an die Taufformel, in der Vater und heiliger Geist mit dem Sohn identisch gesetzt wird, Matth. 28, 19.

Von größerer Bedeutung als die eben besprochene Abhandlung ist der folgende Aufsatz: „Die Tübinger historische Schule“, der auch bei seinem ersten Erscheinen (in Sybel's Zeitschrift Bd. IV.) in dieser Zeitschrift (1861) eine werthvolle Betrachtung durch Dr. Ritschl gefunden hat. Wir beschränken uns wieder darauf, einzelne charakteristische Behauptungen des Verfassers näher in's Auge zu fassen. Zuerst ist es eigenthümlich, in welcher Weise der Begriff des Wunders behandelt wird. Es zeigt sich hier eine gewisse Unsicherheit. Der Kritiker, heißt es, darf nicht von der Voraussetzung des Wunderglaubens ausgehen. Hier bleibt es ungewiß, ob der Kritiker die Wirklichkeit oder die Möglichkeit der Wunder nicht als Voraussetzung nehmen darf. Die Gründe gegen den Wunderglauben erscheinen als unwiderleglich, die Gründe für ihn — man erwartet das Wort: nichtig — doch nur „sehr schwach“. Nachher wird die dogmatische Frage nach der Möglichkeit der Wunder bei Seite gelassen, und selbst für den Fall, daß die Metaphysik dieselben beweise, der Historiker doch für berechtigt erklärt, sich dadurch in der Erforschung des Wirklichen nicht binden zu lassen. Schließlich wird das Wesen des Wunders darin gefunden, mit der Analogie aller Erfahrung im Widerspruch zu stehen. Daraus läßt sich natürlich nicht die Unmöglichkeit des Wunders, sondern, wie Zeller richtig es ausspricht, ihre Unwahrscheinlichkeit schließen. Trotzdem soll Strauß Recht haben, wenn er die Wunder schlechtweg als ungeschichtlich erklärt. Die Methode, die Zeller hier anwendet, ist bezeichnend für die ganze Arbeit. Er beweist nicht die Unmöglichkeit der Wunder, stellt den Glauben an sie aber in das Dämmerlicht des Ungewissen; er widerlegt nicht, aber er verdächtigt. Und das zieht sich durch die ganze Arbeit hindurch. Die kirchliche Betrachtung der Anfänge des Christenthums wird einer möglichst ungünstigen Beleuchtung unterstellt. Was die Sache selbst anbetrifft, so können wir uns auf zwei Bemerkungen beschränken. 1) Eine religiöse Erscheinung darf nicht nach der Analogie der weltlichen, sondern nur nach der Analogie der religiösen Erscheinungen betrachtet werden. Und in der religiösen Welt ist das Wunder

heimisch. 2) Ist Christus eine einzigartige Erscheinung in der Geschichte, so ist er auch nach anderen Analogien nicht völlig meßbar. Er ist sein eigener Maßstab und fordert eigenthümliche Bedingungen für sein Dasein und Wirken. — Die andere Voraussetzung, mit der Zeller operirt, ist der Begriff des Mythos. Hier ist, wie wir meinen, gerade durch die Wirksamkeit der Tübinger Schule der negativen Kritik ein Stoß gegeben worden. Strauß ging ursprünglich von der unmittelbar dichtenden Sage aus, Baur nahm seinen Standort in den Parteiverhältnissen und sah in den neutestamentlichen Schriften Tendenzschriften. Zeller will beide Standpunkte vereinen. Aber sie schließen sich aus. Denn der Strauß'sche Mythos setzt die höchste Naivität, der Baur'sche Mythos eine absichtsvolle, selbstbewusste Geistesrichtung voraus. Eines oder das andere! — Ein dritter Weg, den Zeller betritt, um die Echtheit der neutestamentlichen Schriften zu erschüttern, ist die Bezugnahme auf die späte Bezeugung derselben und den unkritischen Sinn der alten Kirche. Die Besprechung des ersten Punktes würde uns zu weit führen, wir beschränken uns auf den zweiten. Dagegen erinnern wir Folgendes. Die Beispiele, die Zeller anführt, um die Leichtgläubigkeit jenes Zeitalters, um die Naivität, mit der Autoren den Namen fremder Autoritäten ihren Schriften vorsetzten, zu belegen, beziehen sich fast nur auf Lehrschriften, nicht auf historische Schriften. Ferner ist es auf dem christlichen Gebiete keineswegs richtig, daß das Geschichtliche den Autoren nur ein unselbstständiges Vehikel ihrer Gedanken war. Lukas sowohl wie Johannes berufen sich in ihren Evangelien darauf, daß ihre Mittheilungen authentischen Werth hätten. Und natürlich! Ist das Christenthum doch Geschichte und nicht Lehre; haben doch auch die Apostel einen Ersatz für Judas Ischarioth nur unter denen gesucht, die Begleiter Jesu von der Taufe an und Zeugen der Auferstehung gewesen waren! Und wie empfindlich die Kirche gegen historisch-religiöse Täuschung war, geht aus ihrem Verfahren gegen den Verfasser der *Acta Pauli et Theclae* hervor. Sodann ist auch zu erwägen, daß es sich hier in den seltensten Fällen um Privatschriften, sondern um öffentliche, gottesdienstliche handelte, die in der Gemeinde vorgelesen wurden. Die jene Schriften gebrauchende Gemeinde ist die Garantie ihrer Authentie. Schließlich noch ein Wort über die Sagenbildung. Die Wundersucht des Zeitalters soll die Wunder des Neuen Testaments unsicher machen. Am Beispiel Augustin's wird gezeigt, wie selbst so begabte Männer sich täuschten. Aber Zweierlei vergißt Zeller, einmal wie das apostolische Zeitalter keineswegs mit den folgenden auf dieselbe Linie gestellt werden darf, wie vielmehr in intellectueller und ethischer Hinsicht letztere zurückstehen. Sodann ist das Judenthum, und Judenthristen waren die Verfasser des Neuen Testaments, durchaus nicht wundersüchtig. Wir erinnern daran, wie eine so hervorragende Persönlichkeit wie Johannes der Täufer keineswegs wunderbare Ausschmückungen empfangen hat. Und wie spärlich sind die Wunder im Leben der großen Propheten von Jesaias ab! Es fehlt im alttestamentlichen Bundesvolke die Grundlage der Wundersucht, die Vermischung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Wo beide so scharf von einander unterschieden sind, kann das Subject, das sich in unbedingter Unabhängigkeit von Welt weiß, das von der Erhabenheit Gottes und der Niedrigkeit des Menschen durchdrungen ist, gar nicht erwarten, daß alle Augenblicke Wunder geschehen, es wird in diesen vielmehr etwas Außerordentliches erblicken und ein seltenes

Eintreten derselben voraussetzen. Wo dagegen, wie im Heidenthum, Göttliches und Irdisches vermischt wird, da ist für die Wundersucht der rechte Boden, da ist das Uebernatürliche so in das Natürliche verwoben, daß in der häufigsten und reichlichen Erscheinung des Uebernatürlichen nichts Seltsames gefunden werden kann.

Der folgende Aufsatz: „Ferdinand Christian Baur“ (Preussische Jahrbücher Bd. VII. u. VIII.), giebt zuerst einen Abriß des Lebens- und Entwicklungsganges Baur's, sowie eine Zeichnung seines persönlichen Charakters, um dann ausführlicher auf die literarischen Leistungen einzugehen. Er unterscheidet fünf Klassen von Schriften: 1) die Jugendarbeiten, 2) die dogmatisch-symbolischen, 3) die dogmengeschichtlichen Werke, 4) die historisch-kritischen Untersuchungen über das Urchristenthum und die neutestamentlichen Schriften, 5) die kirchengeschichtlichen Darstellungen. Die erste Arbeit, eine Recension von Kaiser's biblischer Theologie, erschien 1818 in Bengel's Archiv. Ihren Standpunkt bezeichnet Zeller als philosophisch gefärbten Supranaturalismus. Baur „will auf allgemeinere Ansichten über das Wesen der Religion zurückgehen, die Stufen ihrer Entwicklung unterscheiden, dem Judenthum und Christenthum ihre Stelle innerhalb derselben anweisen.“ Er unterscheidet vier Stufen der Religion: die Religion der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Verstandes, der Vernunft. Letzterer gehören neben der jüdischen und christlichen Religion Plato und andere Philosophen an. Doch erkennt er neben der allgemeinen Offenbarung noch eine besondere unmittelbare an, hält die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte fest und besonders die Auferstehung Christi. Zeller führt folgende charakteristische Aeußerung Baur's an: „So gewiß die Entstehung einer christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewiß habe auch dieser Glaube auf keinem anderen Grunde beruhen können, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu.“ Im Jahre 1824 erschien die „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums“. Hier wird schon der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion verworfen. Eine Religion unterscheidet sich von der anderen nur durch den Grad ihrer Wahrheit. Es folgen einige Abhandlungen über den alttestamentlichen Cultus in der Tübinger Zeitschrift, Jahrg. 1832, in denen er „die wichtigsten Gebräuche der jüdischen Religion aus Anschauungen und Sitten herleitet, welche ihr nicht allein mit der ägyptischen, sondern zum Theil auch mit der vorderasiatischen und der griechischen gemein sind und welche im Judenthum nur eine besondere Beziehung auf das eigenthümliche Verhältniß des jüdischen Volks zu Jehovah erhalten haben.“ Der Ausdruck einer entscheidenden Wendung ist das Programm vom S. 1827, worin die Behauptung ausgesprochen wird, daß Christus nach dem eigentlichen Sinne der Schleiermacher'schen Lehre keine historische Person, sondern eine Idee sei, die eine eigenthümliche Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins bilde. Und als eigene Erkenntniß tritt der Satz auf: der historische Christus könne nur derjenige sein, welcher die mit dem idealen Christus rein aufgehende Idee der Erlösung, wie sie sich aus dem religiösen Bewußtsein des Menschen auf eine bestimmte Weise von selbst entwickelt, ausgesprochen und dadurch eine religiöse Gemeinschaft gebildet habe. — Ein neues Element, Hegel's Ideen, werden für Baur's religionsphilosophische Anschauungen maßgebend und bringen sich zur

Geltung am „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus.“ 1833. 36. Vollständig wird der Bruch mit Schleiermacher in Bezug auf die Person Christi in der „christlichen Gnosis“ von 1835. Wir heben hier zwei bezeichnende Aeußerungen Baur's hervor. Die erste, auf die auch Zeller sich bezieht, findet sich S. 638: „Welches Zeugniß sollte denn die Geschichte über absolute Unschuldigkeit geben können? Die geschichtliche Betrachtung kann uns immer nur den relativ Besten zeigen; zwischen dem relativ Besten aber und dem absolut Vollkommenen ist eine Kluft, die die Geschichte nie überspringen kann. Entweder ist daher Jesus von Nazareth nur in einem sehr unbestimmten, verschiedene Deutungen zulassenden Sinne Erlöser genannt, oder es ist nur die Religionsphilosophie, die auf dem Wege der Speculation zu dem wahren und eigentlichen Begriffe des Erlösers gelangt und ihn auf die historische Person Jesu von Nazareth überträgt; und wenn nur das letztere angenommen werden kann, so ist es überhaupt nur die Religionsphilosophie, die dem Christenthum die Würde und Bedeutung, die es als die absolute Religion hat, zuerkennt und sicherstellt.“ Die andere Stelle haben wir S. 655 zu suchen: „Die Idee hat ihre Wahrheit in sich selbst, sie ist wahr, nicht sofern sie von außen gegeben wird, sondern nur durch die Vernunft, die sie erkennt; sie würde aber in uns nicht zum Bewußtsein kommen können ohne die stete Wechselbeziehung des Idealen und Realen, wie der Begriff Gottes zwar auch das Sein Gottes in sich schließt, ohne das Weltbewußtsein aber auch kein Gottesbewußtsein wäre. Nur folgt hieraus nicht, daß das Reale, das das Bewußtsein der Idee vermittelt und in einer natürlichen und nothwendigen Beziehung zu ihr steht, so in der Idee aufgeht, daß beides eines und dieselbe Einheit ist. Anders verhält es sich auch mit dem urbildlichen und historischen Christus nicht.“ Schließlich citiren wir eine bei Gelegenheit der Darstellung der Hegel'schen Religionsphilosophie gegebene Erklärung (S. 721): „Ist der Gottmensch an sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die mit Gott einige Menschheit, so ist der historische Christus die in allen ihren Gliedern, die zusammen der lebendige Leib Christi sind, den Begriff der Religion realisirende, von der Erde zum Himmel aufstrebende, mit Gott sich einigende Menschheit.“ Daß eine Vertheidigung des Protestantismus von diesem Standpunkte aus wesentlich eine Umdeutung sein mußte, liegt auf der Hand. Aber ebenso wenig läßt sich leugnen, daß Baur diese Umdeutung in gutem Glauben vollzogen hat, im vollen Bewußtsein der Identität des Christenthums und der Hegel'schen Religionsphilosophie. Er folgte darin einer damals weit verbreiteten Ansicht. Es war die Zeit, in der auch Göschel in mehreren Schriften den Einklang zwischen christlichem Glauben und Hegel'schem Wissen zu beweisen suchte. — Zeller wendet sich nun zu den dogmengeschichtlichen Arbeiten Baur's und sucht das Charakteristische derselben herauszuheben. Er findet es erstens in der speculativen Methode, und wenn diese nichts Anderes bezweckt, als „sich in den objectiven Gang der Sache selbst hineinzustellen, sie zu nehmen, wie sie ist, und sie in ihrem innern Zusammenhang zu begreifen“ (Vehre von der Dreieinigkeit I, XIX. II, IV. 3. S. 407), so wird sich gegen die Methode wenig einwenden lassen, sondern es wird sich nur um ihre Anwendung handeln. Und damit kommen wir auf den zweiten Punkt: Zeller will es nicht leugnen, daß Baur das Element des Persönlichen zu wenig

hervortreten ließ. Und damit hängt das Dritte zusammen, was Zeller ebenfalls anerkennt, daß der wesentlich praktische Charakter der Religion nicht genug von ihm beachtet wurde. Der Pulsschlag der Dogmengeschichte ist nicht die Religionsphilosophie, sondern die Religion, nicht die Logik, sondern die Ethik. Das Subject der Dogmengeschichte ist nicht die Theologie, sondern die Kirche. Es handelt sich freilich hier um Erkenntnisse; aber dem Glauben, der Religion ist es darum zu thun, diese Erkenntnisse zu erwerben. Darum kommen die Persönlichkeiten nicht bloß als Organe der souverainen Idee, sondern als selbständige Factoren in Betracht, die in der Idee eine Garantie für den Inhalt ihres religiös-ethischen Lebens suchen. — Ueber die kritischen Arbeiten Baur's, die nun Zeller in's Auge faßt, dürfen wir wohl hier hinweggehen, weil wir uns über die in ihnen enthaltene Anschauung schon bei Gelegenheit der früheren Aufsätze Zeller's ausgesprochen haben. Zuletzt charakterisirt Zeller die kirchenhistorischen Leistungen Baur's und macht darauf aufmerksam, wie eine sehr wichtige Wendung in seiner theologischen Richtung eingetreten sei. Einmal sei er zurückgekommen von seinem früheren Determinismus, und so finden wir ihn denn als Vertheidiger des Pelagius (die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, S. 135): „Die Lehre des Pelagius — ist eine in sich so wohl begründete Ansicht, daß man nicht begreift, was gegen sie eingewendet werden kann, wenn man nicht das Princip jeder sittlichen Lebensaufgabe fallen lassen will, daß Alles, was der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott ist, auf seiner eigenen freien Selbstbestimmung beruht.“ Sodann weist Zeller nach, wie sich je länger je mehr die einseitige theoretische Auffassung der Religion verliere. Baur erklärt, daß die tiefste Wurzel der protestantischen Lehre in dem sittlich-religiösen Interesse oder näher in dem Seligkeitsinteresse, in der Sorge des Menschen für seine Seligkeit liege. Damit tritt Baur auf den historischen Standpunkt, auf dem die Persönlichkeit zu ihrem Recht kommt, während er es früher vermieden hat, sowohl über die Persönlichkeit Gottes, wie über die persönliche Fortdauer sich bestimmt zu äußern. „Ist aber Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der Persönliche, oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes als des Absoluten durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll.“ — „Was ist demnach jener so hart angeklagte und so vielfach mißdeutete Satz, daß Gott als Geist, nur für den Geist sei, anders, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschauet, die Gesamtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Refler des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sei. Dies allein ist der wahre Begriff der humanen Gottesidee der Welt“ (Gnosis S. 706). Und in Bezug auf die persönliche Fortdauer finden wir in demselben Werke S. 710 die Bemerkung, daß die Philosophie dem Glauben an die persönliche Fortdauer, sofern er nur auf keinem sinnlichen Interesse ruhe, nicht feindlich entgegentrete, wenn sie auch hierin nicht den Glauben zum Wissen zu erheben vermöge. So sehen wir Baur in den wichtigsten theologischen Fragen in Unsicherheit befangen und von Schwankungen ergriffen. Und es ist schließlich weder die Philosophie Hegel's noch die Theologie Schleiermacher's, der er folgt, sondern ein gewisser nüchterner, sittlich-ernster Sinn, der vielleicht nicht allzu weit von der Geistesrichtung abliegt, die in den hervor-

ragendsten und Achtung werthesten Häuptern des älteren Rationalismus zur Geltung gebracht wurde.

Wir haben uns schließlich mit der letzten Abhandlung: „Strauß und Rénan“, zu beschäftigen (Eybel's Zeitschrift Bd. XII.). Im Großen und Ganzen folgt Zeller dem Leben Jesu von Strauß. Rénan's wissenschaftliche Oberflächlichkeit, mitunter auch Leichtfertigkeit, wird, wenn auch milde, gerügt. So tadelt es Zeller mit Recht, daß Rénan „den landschaftlichen Reizen Galiläa's auf die geistige Ausbildung Jesu einen Einfluß zuschreibt, den wir ihnen kaum dann einräumen könnten, wenn es sich statt einer religiösen um eine künstlerische Größe handelte.“ Zeller hebt ferner hervor, wie ungeschichtlich, wie phantastisch Rénan zu Werke geht, erinnert an „den romantischen Aufpuß, das falsche Pathos, die Empfindungsweise des 19. Jahrhunderts, die Rénan dem Stifter des Christenthums und seinen Umgebungen geliebt hat; auf die rhetorischen Uebertreibungen, die schön klingenden Floskeln, die man nicht in's Deutsche übersetzen darf, wenn man sie auch nur einigermaßen erträglich finden soll.“ Strauß dagegen werden von Zeller alle nur möglichen Vortrefflichkeiten eines Historikers vindicirt: „Die philosophische Einsicht in die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins, der psychologische Einblick in die Triebfedern und die Entwicklung der religiösen Vorstellungen, das sichere Urtheil darüber, was in den Kreisen, aus denen die evangelischen Erzählungen herkommen, möglich, was unmöglich war, die Feinheit des wissenschaftlichen Geschmacks.“ Mit der Ansicht von Strauß über den Ursprung unserer Evangelien erklärt sich Zeller in der Hauptsache einverstanden. Die evangelische Geschichte sei längere Zeit nur auf dem Wege mündlicher Uebersieferung fortgepflanzt worden. Als das apostolische Geschlecht austarb, seien schriftliche Aufzeichnungen Bedürfnis geworden. Diese hätten sich aber zuvörderst auf Einzelheiten beschränkt. Darauf sei eine zusammenfassende Arbeit gefolgt, früher als unsere Evangelien. Unter diesen kommt Matthäus nach Zeller die Priorität zu, von ihm sind Markus und Lukas abhängig. Eine Beurtheilung dieser Ansicht geht über die Grenzen unserer Anzeige hinaus, wir beschränken uns nur auf die Bemerkung, daß das Bedürfnis nach schriftlicher Aufzeichnung viel früher entstehen mußte, da die Apostel nicht in allen Gemeinden sein konnten, und daß mindestens eine controlirende Thätigkeit der Apostel bei evangelischen Aufzeichnungen gedacht werden muß. Die Art, wie Paulus in dem Korintherbriefe von der Eingesetzung des heil. Abendmahls und den Erscheinungen des Auferstandenen berichtet, macht es wahrscheinlich, daß schon zu seiner Zeit schriftliche Mittheilungen geringeren Umfangs vorhanden waren. — Zeller wendet sich nun zum Leben Jesu selbst. Für seine Bildung sucht er nicht bloß im Alten Testament, sondern auch im Hellenismus die Quellen. Letzteren findet er besonders im Essäismus vertreten und glaubt, daß Christus, wenn auch kein Essäer, doch von essäischen Anschauungen berührt worden sei. Jesu Aussprüche über die Ehe und seine Stellung zum jüdischen Cultus sollen dies beweisen. Wir haben uns im Anschluß an Dr. Ritchl schon über den Essäismus ausgesprochen und bemerken nur noch, daß wir kein Wort Jesu kennen, das die Ehe gering schätzt, sondern nur solche, die sie in ihrer Idealität darstellen. Die Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel aber ist so wenig eine Verachtung desselben, daß sie vielmehr als ein Beweis der Hochachtung für denselben anzusehen ist. Ja vielleicht, meint

Zeller, ist Johannes der Täufer es gewesen, der den Zusammenhang Jesu mit dem Essäismus vermittelte. Nun, den Geist der hellenischen Philosophie und hellenischen Lebensweise hat der asketische Prophet sicherlich nicht in sich getragen. Und wenn es essenisch sein soll, die Vorrechte der Abrahamsöhne gegen die sittlichen Leistungen zurückzustellen, dann werden wohl alle Propheten, ja Moses selbst, Essener gewesen sein.

Vom Anfang des Lebens Jesu wenden wir uns zum Ausgang desselben, um von Zeller die interessante Aeußerung zu vernehmen, daß die eschatologischen Reden Jesu ihrem Grundgedanken nach von Jesu selbst stammen. „Den Satz, daß er, falls er vorher erliegen sollte, von Gott zur Vollendung seines Werkes zurückgeführt werde, müssen wir ihm selbst beilegen.“ Darnach fällt es auf, wenn Zeller den Glauben an die Auferstehung Christi als das einzige Mittel bezeichnet, durch welches die Jünger ihren Glauben an Christus überhaupt vor dem Schiffbruch hätten bewahren können. Der Glaube an die Wiederkunft Christi, hätte er auch keinen Grund in den Worten des Herrn, er hätte sich erzeugen können, aber nicht der Glaube an die Auferstehung Christi am dritten Tage. Denn das Gemüth pflegt in solchen Fällen wohl hoffnungsvoll in die Zukunft zu schauen, aber nicht die Vergangenheit in voller Gewißheit und Freude mit Thatfachen auszuschnücken, die, ohne objective Realität, nur dem Reiche der subjectiven Wünsche angehören. Auf die Schwierigkeiten, die Evangelien in Bezug auf die Auferstehung Jesu Christi in Einklang zu bringen, die Zeller betont, müssen wir uns versagen, näher einzugehen. Wären sie auch weggeräumt, so wäre für Zeller und seine Genossen wenig gewonnen, denn er gesteht es offen ein: „Die Wirklichkeit eines solchen Ereignisses könnten wir nicht glauben, wenn sie noch so stark bezeugt wäre“, wie Zeller auch S. 488 sehr bestimmt von den Wundern sagt: „daß dies (nämlich daß Jesus Wunder gethan habe) undenkbar ist, steht — außer Frage, und die Einsicht dieser Unmöglichkeit ist die erste Bedingung für jede historische Behandlung der evangelischen Geschichte.“

Wir haben hiermit die Besprechung der im vorliegenden Buche gesammelten Aufsätze beendet. Sie sind nicht alle von gleichem Werthe, und derselbe wird verschieden vertheilt werden nach dem Standpunkte des Kritikers. In Einigem wird aber Uebereinstimmung möglich sein, in der Anerkennung der Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung, der übersichtlichen Zusammenfassung der Resultate der Tübinger Schule. Wer unbefangen ist, wird auch dies zugestehen, daß Zeller die Arbeiten der kirchlichen Theologie so viel wie gänzlich ignorirt hat, daß er von ihren Leistungen nichts weiß oder nichts wissen will, und die ganze Theologie ihm nur in den Werken seiner Parteigenossen vorhanden ist.

Königsberg.

Prof. H. Jacoby.

Systematische Theologie.

Ueber Ziel und Richtpunkt der heutigen Theologie. Drei in Basel gehaltene Vorträge von Dr. A. H. Hagenbach, Prof. der Theologie. Zürich. Verlag von Meyer und Zeller 1867, 76 S.

Diese Schrift will dem Bedürfniß unserer Zeit entgegenkommen, über Alles

Rechenschaft zu geben und zu fordern, was ein berechtigtes Moment im Gesamtorganismus der menschlichen Thätigkeit sein und bleiben will, (S. 1.). Diese Rechenschaft wird aber zur Rechtfertigung der Theologie gegen die Angriffe derer, welche ihr theils ihren practischen Werth, theils ihren wissenschaftlichen Character streitig machen. Die Schrift tritt einmal mit dem Bewußtsein auf, daß sie die Sache einer Wissenschaft führe, welche vielleicht am weitesten abliegt von dem f. g. Weltverkehr, und die darum vielfach als eine vom Leben abgezogene Stubengelehrsamkeit angesehen wird. Sie wendet sich aber auch gegen die Angriffe derer, welche nichts von wissenschaftlicher Theologie wissen wollen, die einen weil sie darin eine gefährliche Bundesgenossin des Unglaubens sehen, die andern weil sie das Aufhören der Religion, und darum das Aufgehen der bisherigen selbstständigen Religionswissenschaft in Philosophie fordere S. 74. Von diesen Angriffen — das ist der Grundgedanke der Schrift — wird unsere heutige Theologie nicht getroffen, wenn sie nur ihre Aufgabe richtig erfaßt hat und kräftig verfolgt. Was diese Aufgabe sei, das zeigt der H. Vf. in einem an neuen Gesichtspunkten reichen Ueberblick über die theologischen Disciplinen, welche dem Gang seiner Encyclopädie folgt.

Was zunächst die Stellung der Theologie zu den Forderungen der Wissenschaft betrifft, so thut hier eine Verständigung über die Gebiete der Religion und Wissenschaft und ihre gegenseitigen Grenzen Noth. Sie muß denen, welche den Hauptnachdruck auf eine gläubige Theologie legen, die Unentbehrlichkeit des wissenschaftlichen Characters auch für den Theologen zeigen (S. 9.) aber auch die Kreisinnigen belehren, daß sie sich selbst mißverstehen, mit ihrer im Namen des Fortschritts an die Theologie gerichteten Forderung, eine neue Religion des Diesseits zu schaffen. Zeigt sich nämlich schon auf technischem Gebiet angesichts der großartigen Entdeckungen, in denen wir mehr als bloße Erfindung, eigentlich schöpferische Inspirationen, originale Impulse der modernen Entwicklung bewundern, daß Fleiß und Talent nicht das allein Maßgebende sind; ist in der Kunst der gedeihliche Fortschritt durch Rückkehr zu den klassischen Werken des schöpferischen Genius bedingt, so muß es noch viel einleuchtender sein, daß die Religion nicht erfunden werden kann. Sie ruht auf unmittelbarer Kundgebung göttlicher Lebenskräfte, darum ist sie für immer da vollendet, wo das Gottesbewußtsein dergestalt in einem Individuum wohnte, daß wir sagen können, in ihm sei Gott eins mit dem Menschen geworden. Also ein Fortschritt über Christus hinaus, d. h. über die Religiosität Christi hinaus ist ein thörichtes, abenteuerlicher Gedanke, hier kann der Fortschritt bloß in der Vertiefung in die ewig normalen Grundgedanken bestehen. Ebenso muß die richtige Einsicht in das Wesen der Religion hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Fortschritten der Naturwissenschaft zeigen, daß der alte Gottesglaube nicht mit der alten Weltanschauung fallen muß, weil er nicht kosmischer Natur ist, sondern dem Gebiet der innern Welt angehört. Diese Einsicht in das Wesen der Religion zu geben, und die Vollendung der Religion im Christenthum nachzuweisen ist die Aufgabe der Religionsphilosophie u. Apologetik. — S. 24.

Auch rücksichtlich der historischen und systematischen Disciplinen der Theologie zeigt sich, daß der Gegensatz zwischen gläubiger und wissenschaftlicher Theologie ein rein willkürlicher ist, wosern nur die naturgemäße Aufgabe der theologischen

Arbeit richtig erkannt wird. Bibelsinn und Bibelkenntniß ist das wesentlichste Erforderniß des Theologen, aber es ist Mißverstand, in allen kritischen Erörterungen nur Feindschaft gegen das Wort Gottes zu sehen, es ist vielmehr die Pflicht des Theologen, die Thatfachen der Geschichte der Entstehung und Sammlung der biblischen Schriften unbefangen anzuerkennen. Freilich soll die Kritik nicht Selbstzweck, nur Mittel der Exegese sein. Es macht einen peinlichen Eindruck, wenn der Anfänger der Philologie alle kritischen Urtheile über einen Schriftsteller an den Fingern herzählen kann, ohne diesen selbst gelesen zu haben. So ist auch von dem Schriftforscher zu verlangen, daß er nicht nur die menschliche Seite der Schrift, daß er das Wort Gottes in ihr kenne und suche. S. 30.

Sehr viel Schönes enthält die Erörterung über die Dogmatik: einmal als System. Wenn man die Systematisirung der Glaubenslehren im Interesse des einfachen Glaubens verwerfen wollte, so klingt das ähnlich, wie wenn ein Mediciner sagen wollte, keine Physiologie, ein Philologe: keine Grammatik mehr! S. 40. Sodann als System der Glaubenslehren. Die Forderung, die Moral einfach an ihre Stelle zu setzen, übersieht, daß es ein Glaubensleben gibt, das zunächst sich selbst Zweck ist, und zunächst mit der Bethätigung der sittlichen Gesinnung nach Außen nichts zu thun hat, daß aber auch die Werke nur aus dem Glauben hervorgehen können, daß also auch das Dogma ein fruchtbarer Keim ist, aus welchem sich die höchsten, sittlichen Principien von selbst ergeben. S. 51. Daß übrigens diese mit der allgemein menschlichen, philosophischen Moral zusammentreffen müssen, diese These ist wohl nur mit Restrictionen anzunehmen. Das „specifische Gepräge der christlichen Sitte“ ist aber ein einzigartiges Princip, das die Principien der philosophischen Moral ebenso in ihrer abstrakten Allgemeinheit, wie in ihrer Beschränktheit zu berichtigen haben wird, sodaß die Zustimmung nur Einzelnes und Aeußeres, nicht die Principien betreffen wird. — Was sodann den Character der Dogmatik als einer Wissenschaft von objectiver Gültigkeit betrifft, so dürfte derselbe etwas in Frage stehen, wenn auch die Dogmatik das Mysticismum nur im Symbol aussprechen kann. S. 47. Denn „daß das Bild der uns allein mögliche, ja nicht selten der uns von Gott an die Hand gegebene Ausdruck eines realen Verhältnisses sei“, darüber wird das Urtheil immer ein subjectiv verschiedenes sein. Damit stimmt denn freilich zusammen, wenn die Bedeutung des kirchlichen Dogmas lediglich darein gesetzt wird, daß die Substanz derselben noch immer ein Recht habe, von der Wissenschaft darauf angesehen zu werden, wie weit es noch lebens- und entwicklungsfähig sei.

Die eingreifende Bedeutung der Theologie fürs Leben zeigt die Betrachtung der practischen Theologie. An sich muß die Theologie practisch sein. „Ein Mediciner, dem der Patient nur als Object seiner wissenschaftlichen Beobachtungen dient, ohne daß ihm an der Heilung des Kranken selbst etwas läge, ist eine ebenso unerquickliche Erscheinung als ein Theologe, der kein Herz hat für die religiösen Bedürfnisse der Gemeinde. Sodann hat gerade die practische Theologie im engern Sinn bedeutsame Aufgaben für die Gegenwart, an deren Lösung sie auch mit Erfolg gearbeitet hat. S. 55. Ihr liegt es ob, nicht bloß die künftigen Diener der Kirche zu ihrem Dienste äußerlich zuzurichten, sondern Angesichts der allgemein sich verbreitenden Bewegung für die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens, für Verfassung und selbstständige Stellung der Kirche sich vom Strom

der Zeit sich nicht überraschen zu lassen, dem erwachten Gemeindefinn die rechte Bahn anzuweisen. S. 60. In der brennenden Frage über die Trennung der Kirche und Schule macht der H. Vf. dem Fortschritt ziemlich weitgehende Concessionen, die unter andern localen Verhältnissen kaum geboten erscheinen. „Rein confessionnelle Schulen sind für unsere Zeit nicht mehr durchführbar. Die rein menschliche (?) Erziehung werde der von der Kirche getrennten Schule freigegeben.“ S. 63. Doch verlangt der H. Vf. auch um so entschiedener für die Kirche das Recht, auf kirchlichem Wege ihre Catechumenen für das kirchliche Leben heranzuziehen, und von beiden Theilen auch bei getrennten Gebieten die Einigkeit im Geiste, damit nicht der Zwiespalt zwischen Christenthum und Humanität, wie er die Zeit bewegt, auch in die Herzen der Jugend gepflanzt werde. — Also die lebendige Vereinigung der Interessen von Humanität und Christenthum, von Glauben und Wissen ist die Aufgabe der Theologie in ihren sämmtlichen Gebieten. Und indem die Theologie unserer Tage dieses Ziel wirklich verfolgt, darf von ihr gesagt werden, daß sie ebenso in enger Verbindung steht mit dem Leben, mit dem was der Gemeinde theuer ist, als sie ihren Beitrag gibt zur Gesamtheit der wissenschaftlichen Bestrebungen des Zeitalters. S. 74. Wie weit nun das factisch der Fall, wie weit unsere Theologie dem aufgestellten Ideal durch ihre Leistungen wirklich entspreche, das zu beurtheilen, lehnt der H. Vf. ab. S. 74. Er benimmt dadurch seiner Erörterung ein Wesentliches an ihrer apologetischen Kraft. Sind es am Ende nicht bloße Ideale, ungelöste Aufgaben, was den oben gekennzeichneten Verächtern und Feinden der Theologie entgegengehalten wird? Wäre es nicht zweckdienlicher gewesen, eben an den positiven Leistungen der heutigen Theologie die factische Erfüllung jener Aufgaben nachzuweisen? Hinsichtlich der practischen Theologie ist dies allerdings geschehen, und nirgends wird auch das schöne Bekenntniß seine Wirkung verfehlen, mit welchem der H. Vf. schließt „daß ihm sein Glaube nie hinderlich geworden in Verfolgung wissenschaftlicher Ziele, und daß auch wieder die verschiedenen Strömungen auf dem Gebiet der Wissenschaft ihm nie die Freudeigkeit des Glaubens geraubt haben“. S. 75.

Lübingen.

Rep. Herrlinger.

Das Lebensgesetz. Biblische Forschungen eines Hungrigen. Bayreuth. 1867. Verlag von Carl Giesel. 208 S.

Diese Schrift kann auf wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch machen, obwohl der Verfasser von den in ihr enthaltenen Wahrheiten keine geringere Wirkung erwartet, als daß durch sie erst die Segnungen des Christenthums in ihrem vollen Umfang Gemeingut der Menschheit werden sollen. S. 185.

Sie hat aber ein eigenthümliches Interesse als ein instructives Beispiel davon, wie Häresien entstehen. Ein Element des biblisch-christlichen Lehrgehalts aus dem Zusammenhang gerissen, in eine völlig heterogene, hier naturphilosophische Weltanschauung übertragen, vertheidigt mit einer phantasiereichen aber völlig willkürlichen Eregese: und die Dogmengeschichte ist mit einem neuen Beitrag bereichert, in dem sie freilich nur alte Bekannte in neuem Aufputz erkennen wird.

Die Trinitätslehre ist das Fundament des christlichen Glaubens. Man muß sie nur richtig verstehen. Sie stellt nicht polytheistisch Christum als Gott neben

Gott, sondern als Gott in Gott dar. Wäre aber Christus allein Gott in Gott gewesen, so wäre das eine völlig fremdartige Willkür. Vielmehr ist jeder Wiedergeborne ein Sohn Gottes d. h. substantziell eins mit Gott, freilich nur der Dualität nach, seine Quantität kann außer ihm niemand ertragen, er ist ein räumlich unendliches Wesen. S. 188. S. 26. Zu dieser Erhebung bedarf es der Wiedergeburt; darunter ist aber zunächst keine sittliche Erneuerung, sondern ein logisch-metaphysischer Proceß zu verstehen. Der Mensch ist eine Verbindung von Geist und Leib: jener ist ein Theil Gottes (S. 40.) der für sich keine Persönlichkeit ist, sondern eine absolut unendliche Substanz, deren Moleküle (!) die Elemente des Denkens, d. h. der den Buchstaben zu Grunde liegenden Urideen sind. Dieser Geist ist aber keineswegs mit dem Menschen identisch. Jene Verbindung ist nach der Art der chemischen Verbindungen zu denken. Es hat sich durch das Zusammentreten der Geistessubstanz mit dem Leib ein Drittes gebildet, die Seele. Freilich wird das Verhältniß von Seele und Geist nirgends klar, da der Geist immer auch noch ein Fürsichsein im Ethischen und Intellektuellen bewahrt. Und wenn der Mensch (S. 54 f.) mit einem Pumpbrunnen verglichen wird, so ist das wohl anschaulich, aber doch nicht klar. So viel steht fest: Jene Verbindung ist löslich, die Seele an sich vergänglich; soll der Mensch nach dem Tode fortleben, so muß ein neuer geistiger Leib in ihm erzeugt werden, der sich zum irdischen verhält, wie der Spiritus zur Weintraube, der Diamant zum Kohlenstaube, eine unauflösliche Verbindung des Geistes mit dem Leiblichen, in welche das Ich übergehen kann, wie das Leben des Eies in den Embryo. Dieses neu im Menschen Entstehende ist der „Sohn des Menschen“, von dem die Schrift redet. Die menschliche Natur ist in Beziehung auf Unsterblichkeit ein Weib, welches vom Geiste Gottes befruchtet wird, so daß jeder Mensch einen solchen Menschensohn in sich gebären kann. Vom Verhalten zu diesem Sohn Gottes, diesem Christus in uns hängt unser Schicksal nach dem Tode ab. Wenn Christus Matth. 25, 40. sagt: „Was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern u.“, so ist der geringste Bruder nicht irgend ein Bettler, sondern dein eigener noch unreifer geistiger Embryo zu verstehen. (S. 166). Das dort geweissagte Gericht besteht aber nicht in ewigen Strafen — die Lehre der Kirche hierüber ist ebenso unvernünftig als sittengefährlich — sondern in der Vernichtung der Persönlichkeit, deren Schrecken in der Todesstunde beginnen, und die sich nach dem Tod langsamer oder schneller als eine schmerzhafte Auflösung, als eine Art Verbrennungsproceß vollzieht. Dieser Zustand ist die gehenna S. 78. 82. Diese Lehre von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt für die Erlangung der Unsterblichkeit ist das „Lebensgesetz“, das Alle wohl beherzigen sollten, dessen Erfüllung in die Freiheit des Menschen gestellt ist. Worin besteht aber diese Wiedergeburt? das ist schwer zu sagen, da der Vf. selbst S. 184 den concreten Inhalt des Lebensgesetzes als ein erst zu lösendes Problem darstellt. Jedenfalls ist die Wiedergeburt (S. 115 ff.) durch Unmoralität nicht ausgeschlossen; diese ist nur Verblendung, verschwindet mit jener von selbst. Andererseits ist ein moralischer Mensch ohne Erkenntniß der Wahrheit wie ein Hund, der das Haus bewacht, weil er an der Kette liegt. Also auf Erkenntniß, auf die Weisheit kommt es an. Diese ist aber nicht identisch mit Wissenschaft, sie ist eine lebendige Gotteserkenntniß, ein Gottchauen S. 170. Wie wir sie gewinnen, das zeigt uns das Vorbild Christi. Auch

Christus war wiedergeboren. Denn wenn es heißt: Jesus nahm zu an Weisheit, so ist damit das Wachsthum seines geistigen Embryo d. h. seine Wiedergeburt gemeint. Auch die Geburtswehen, in denen der geistige Mensch von dem irdischen in der Todesstunde sich löst, die Schrecken des Hades mußte er durchmachen S. 152. Er ist so das Riesenideal der Wiedergeburt (S. 32.), und zeigt uns, daß man zur Weisheit gelangt, indem man seinem Geist gesunde Nahrung gibt, welche nur im Wort Gottes, nicht in Gesellschaften, Politik und materiellen Interessen besteht, daß man ihn frei macht von den Banden der Leichtgläubigkeit, confessionellen Vorurtheils und Aberglaubens. S. 183. Worin übrigens die positive Thätigkeit besteht, wodurch wir unser Eileben in eine neue embryonische Gestalt verwandeln S. 184, das ist uns am dunkelsten geblieben.

Lübingen.

Rep. Herrlinger.

Welt und Gott. Grundzüge einer die Gegensätze der Neuzeit in sich verarbeitenden theistischen Weltanschauung. Von H. Späth. Berlin, bei Georg Reimer, 1867. 8. XVI und 330 S.

Das Buch ist „dem Protestantenvereine gewidmet von einem seiner Mitglieder“. Hiedurch ist einerseits der Standpunkt desselben deutlich angezeigt. Andererseits ist zum Voraus zu sagen, daß wir es hier nicht mit einer oberflächlichen und agitatorischen Tendenzschrift zu thun haben, sondern mit dem ernstesten und größtentheils gründlichem Versuche, den Hunderten, welche nach der Ansicht des Verfassers mit den Voraussetzungen auch einer freieren christlichen Weltanschauung gänzlich zerfallen sind, und den Tausenden, denen sie wenigstens wandelnd geworden sind, die Möglichkeit darzubieten, daß sie sich zu festen Grundzügen einer Geist und Gemüth zugleich befriedigenden Weltanschauung durchringen. Und nicht eine das bloße Verstandesinteresse befriedigende speculative Arbeit will der Verfasser liefern, sondern seine Absicht ist eine ethisch-religiöse. Er möchte der Religion, welche er wesentlich von der ethischen Seite auffaßt, wieder zu der centralen Stellung verhelfen, welche ihr im Culturleben gebührt. Doch soll die Schrift kein „Beweis des Glaubens“ sein weder für die Gläubigen noch für die Ungläubigen. Nichts soll ihr ferner liegen als das Apologietreiben. Schon das Thema des Verfassers liegt allerdings einigermaßen ab von den gangbaren Wegen heutiger populärer theologischer Tendenzliteratur, es behandelt die principielle Entscheidungsfrage und verheißt für dieselbe die positive Lösung im Sinne des Theismus. So nimmt es ein allgemeines Interesse derer in Anspruch, welche in der bezeichneten Frage die religiöse Grundfrage der Zeit und in der bezeichneten Lösung die letzte Wurzel heilsamer Wahrheit erkennen. Dieses Interesse schließt natürlich nicht aus, daß man in den Consequenzen, welche aus dem grundlegenden Principe gezogen werden, von dem Verfasser theilweise stark divergire. Diese Divergenz muß gerade theologischen Lesern umso deutlicher zum Bewußtsein kommen, als das offenbar von einem Theologen verfaßte Buch die specifisch theologischen Fragen entschieden hereinzieht und sich so weniger mit den Producten eines F. H. Fichte, Ulrici oder Poppe als vielmehr mit denen eines Weiss oder Runsen auf deutschem oder mit dem neuesten Werke von Pécaut auf französischem Boden vergleichen läßt.

Das Buch zerfällt in zwölf Abschnitte, welche nach einander behandeln: Herz und Verstand; die Vernunft; den Geist; Seele und Leib; die Natur; das Weltganze; den Lebensgrund; das Weltziel; Gott als Weltcentrum; das Band zwischen Gott und Mensch; die Geschichte; den Tod und den Etern der Hoffnung. Die vier ersten Abschnitte durchlaufen, von innen nach außen gehend, die Thatfachen, welche der Mensch an sich selbst wahrnimmt; von da wendet sich der Blick auf die äußere Welt und sodann, nachdem die Welt auf das Dasein und Wesen Gottes hingeleitet hat, zu der Betrachtung der Religion als des unmittelbaren Bandes zwischen Gott und dem Menschen, ferner der Geschichte, deren Mittelpunkt die Entwicklung der Gottesgemeinschaft ist, und endlich des Todes, worin jene Entwicklung nicht abgebrochen, sondern auf eine neue Stufe erhoben wird.

Der Verfasser erklärt sich entschieden gegen diejenige Art des Philosophirens, welche durch das „reine Denken“ alle Wahrheit apriorisch entwickeln will. Aber er tritt auch dem gemeinen Empirismus entgegen, indem er auf die hohe Bedeutung hinweist, welche der geistigen Erfahrung, den Thatfachen der inneren Welt, zukomme. Er ist wesentlich Realist, aber die eigentliche und höchste Realität kommt nach ihm eben dem Geiste zu, und der Geist ist specifisch Persönlichkeit. Schon in sofern ist anzuerkennen, daß der Verfasser sich bemüht, eine Weltanschauung aufzustellen, welche die hauptsächlichsten Gegensätze der neueren Zeit in sich verarbeitet. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist namentlich auch der Ausgangspunkt, da dem Herzen, als dem tiefsten, über alles Bewußtsein zurückliegenden und dasselbe bedingenden, weil ursprüngliche göttliche Anlage in sich tragenden Grund des Geistes, eine productive und entscheidende, dem Verstande wesentlich nur eine sichtende und controlirende Bedeutung für die höchsten Erkenntnißobjecte beigelegt wird. Die Vernunft wird nicht mehr als selbständiges Geistesorgan anerkannt; sie ist bloß der Geist in der Einheit von Herz und Verstand auf der höheren idealen Stufe seiner Bethätigung, wo er sich insbesodere durch die Idee der Zweckmäßigkeit im vollsten und umfassendsten Sinne leiten läßt. Hiermit stimmt überein, daß der Verfasser als sicheren Maßstab der Wahrheit das aufstellt, ob durch das Resultat eines Erkenntnißprocesses das ethische Wesen des Geistes, wozu auch die religiöse Anlage gehört, gefördert oder mißhandelt wird. Er ist aus demselben Grunde von vorn herein geneigt, in denjenigen sittlich-religiösen Anschauungen, welche die Menschheit durch instinctive Geistesethätigkeit producirt hat und aller gelehrten Kritik zum Trotz beharrlich festhält (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit), einen unantastbaren Kern der Wahrheit anzuerkennen, und mißtraut jedem Systeme, welches dieselben fest verwirft. Er sieht von hier aus namentlich in der Religion oder der persönlichen Gemeinschaft mit Gott als dem absolut persönlichen Geiste eine Thatfache, in welcher lange vor aller gelehrten Reflexion die tiefste Wahrheit des Lebens sich kundgiebt, welche aus dem Grundwesen des menschlichen Geistes und aus der lebendigen Offenbarung des Urgeistes an denselben hervorgeht.

Wie der Verf. nun auch aus der Betrachtung der Weltthatfache auf Gott, den persönlichen vollkommenen Geist, hinleitet, wie er denselben als den Lebensgrund, das Ziel und in höchster Potenz als das Centrum der Welt nachweist, kann hier nicht näher ausgeführt werden. In Uebereinstimmung mit der neueren Naturforschung und Philosophie erkennt er in der Welt wesentlich die Organi-

sation mannichfaltiger realer individueller Potenzen, in welchen die Zwecke Gottes auf eine höhere Stufe verwirklicht werden, bis im menschlichen Geiste dieselige Potenz auftritt, welche sich als Selbstzweck weiß und bethätigt. Die unmittelbare Einheit aller dieser Potenzen, welche zusammen den Einen, jedoch endlichen Organismus des Kosmos bilden, findet er auf eigenthümliche Weise, welche an Plato erinnert, in einer Weltseele; dieselbe ist keineswegs mit Gott identisch, ihr positives Verhältniß zu Gott wird aber nicht klar bestimmt. Sodann macht der Verfasser der herrschenden Richtung in den Naturwissenschaften sowie der von dem Hegelschen Systeme noch verbreiteten Sucht, überall nichts als immanente Entwicklung zu finden, die falsche von seinem theistischen Standpunkte aus inconsequente Concession, daß jede höhere Stufe der Geschöpfe bis auf den Menscheng Geist hinaus aus der niedereren durch einen fortschreitenden Organisationsproceß so zu sagen „herausdestillirt“ werde (S. 130). Auch kann der Begriff der Welterschöpfung durch den der „Weltzeugung“ namentlich deshalb nicht ersetzt werden, weil höchstens dem Menscheng Geiste gegenüber von einer zeugenden Thätigkeit Gottes geredet werden kann. Hier steckt also in der sonst so energisch geistigen, ethisch = teleologischen Weltanschauung des Verfassers ein Stück von pantheistisch = naturalistischem Sauerteig (der in mancher Hinsicht an Rothe erinnert, obwohl der Verfasser nach anderer Seite von diesem Meister stark abweicht), aus welchem so ziemlich auch alle anderen Irrthümer seines Systems sich erklären lassen.

Zu diesen Irrthümern rechnen wir in erster Linie die naturalistische Auffassung des menschlichen Urzustandes, womit die Leugnung eines Sündenfalles und die Ansicht zusammenhängt, daß die heidnischen Religionen nothwendige Entwicklungsstufen gewesen seien. Sodann reiht sich hieran die (für das Geistesleben doch nicht consequent festgehaltene) Leugnung einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die einzelnen Geschöpfe, damit die Leugnung des Wunders und überhaupt einer positiven Heilsoffenbarung in Israel und in der heiligen Schrift. An die Stelle der positiven Offenbarung tritt der Begriff einer univervellen geistigen Erziehung des Menschengeschlechts, an die Stelle der Versöhnung, Erlösung und Vollendung durch Christum und den heiligen Geist die Welterlösung und das Weltgericht der Geschichte, wobei Jesus eine verhältnißmäßig untergeordnete Rolle spielt. Alles dieses hängt deutlich an Einer Kette, nämlich an der unpersönlichen und unfreien Stellung, welche der Verfasser, ganz gegen seine ursprüngliche Absicht, aus übergroßem Respekt vor dem Weltzusammenhang und vor der organischen Entwicklung, Gott zur Welt gegeben hat. Eben daher kann er auch, so energisch sein ganzes System darauf angelegt ist, von der Weltvollendung und unserer persönlichen Vollendung in Gott oder der vollkommenen Einwohnung Gottes in den creatürlichen Geistern, mit welcher er seiner Weltanschauung einen so herrlichen theoretischen und praktischen Abschluß geben will, uns durchaus keine Gewißheit beibringen, und noch weniger vermag er auch nur in den entferntesten Grundzügen das Bild derselben zu entwerfen.

Der Verfasser flüchtet sich, einerseits abgestoßen von der, leidigen Unkritik eines vielfach herrschenden steifen und unwahren Dogmatismus, andererseits aber auch offenbar zu bald verzagend an der schweren Aufgabe, den in der biblischen Offenbarung und der evangelischen Lehre verborgenen Schatz immer auf's Neue

zu heben und auszuprägen, unbeirrt durch die warnenden Erfahrungen auch des edelsten Nationalismus, in die Burg des „reinen Theismus“, in der Hoffnung, die von der kirchlichen Gegenwart unbefriedigten ernsteren Geister und Gemüther dorthin, wie in ein neues Heiligthum, versammeln zu können. Aber er merkt nicht, daß sein von allen positiven Elementen des christlichen Kirchenglaubens gereinigter Theismus sofort durch starke Elemente moderner naturalistischer Weltanschauung wieder verunreinigt und unbrauchbar gemacht wird und daß er volends gegenüber von den großen Thatfachen des christlichen Bewußtseins und Lebens als eine dürftige Abstraction erscheinen muß. Hätte er, gemäß seinem methodischen Principe, den Thatfachen der Sünde, der specifischen Religion Israels, der urkundlich bezeugten Person Christi, der ganzen heiligen Schrift, der auf Christum und den heiligen Geist durchaus sich gründenden Heilserfahrung der christlichen Kirche von Anfang bis heute eine vollere und unbefangene Würdigung zu Theil werden lassen, dann hätte er seinen ernsten und tiefgegründeten Glauben an den persönlichen Gott und an die Bestimmung des Menschen für die ewige Gottesgemeinschaft nicht in solchen Gegensatz zu dem christlichen Gemeinglauben gestellt; er hätte in dem Gott Israels und dem Vater unseres Herrn Jesu Christi erst die Erfüllung seiner theistischen Idee und den Bürgen seiner Hoffnung gesehen.

Welche Erfahrungen dem Verfasser für seine nächste Hoffnung bevorstehen, durch sein freies Forschen und seine freie Mittheilung manche Unkirchliche für die Religion wieder zu gewinnen, darüber mag ihn eine höchst oberflächliche Recension seines Buches in Zarnke's literarischem Centralblatt schon einigermaßen belehrt haben. Jener Recensent findet zwar das Buch zum Voraus empfehlenswerth, weil es dem Kreise des Protestantenvereins angehöre, aber er meint, jedenfalls sei dasselbe für Laien zu gründlich geschrieben, auch lasse sich an den philosophischen Deductionen des Verfassers gar Manches aussetzen und namentlich setze derselbe im letzten Abschnitte seine persönlichen Wünsche nach Unsterblichkeit an die Stelle der Consequenz seines Systems. Letztere Behauptung ist freilich von Seiten des Recensenten ebenso kläglich wie sein Bedauern, daß das Buch (welches gebildete Laien durch seine klare, lebendige, von trockener Gelehrsamkeit durchaus freie Darstellung, wenn sie einige Gründlichkeit des Geistes besitzen, nur anziehen kann) so gründlich geschrieben sei. Denn vielmehr dringt der Verfasser durch sein ganzes System mit energischer Consequenz zu dem Ziele der ewigen Vollendung der menschlichen Persönlichkeit in Gott. Aber allerdings ist seine Absicht noch gehemmt durch den naturalistischen Nest, und dieser naturalistische Nest wird es, neben einzelnen starken Ausfällen gegen Kirche und Dogma, am Ende vorwiegend sein, was dem Verfasser in den Kreisen, für welche er zunächst geschrieben hat, einigen Beifall, doch schwerlich ernstliche Leser und Jünger verschaffen wird.

Vaihingen.

Diakonus Weiß.

Praktische Theologie.

N. Nothe's nachgelassene Predigten. Herausgegeben von Dr. Schenkel. In 2 Bänden. Mit einem Lebensbilde des Verewigten. Erster Band: Predigten aus den Jahren 1824—1828, in der evangel.

Gemeinde zu Rom gehalten. Elberfeld, Verlag von R. E. Friedrichs, 1868. LVI und 466 S.

Wenn unsere Zeitschrift von ihrem Grundsatz, Predigten und andere Erbauungsliteratur in ihre Anzeigen nicht aufzunehmen, diesmal eine Ausnahme macht, so bedarf dies wohl im Hinblick auf die Bedeutung des verewigten Verfassers und wegen der beigegebenen Biographie desselben keiner besondern Rechtfertigung. Letztere ist, wie sich erwarten ließ, mit Liebe geschrieben und bietet eine Menge von Einzelheiten dar, die wenigstens den ferner Stehenden neu sein werden. Nach S. XIII zeigte sich schon in dem 18jährigen Jüngling das, was ihn nachher so merkwürdig charakterisirt, „der unbedingte Glaube an das Uebernatürliche und das unauflöschliche Bedürfnis nach Erkenntnis und Verständnis“, oder, wie S. XXXIII gesagt wird, „einerseits die Forderung, daß die speculative Theologie ihr Geschäft mit völliger Selbständigkeit vollende, bei ihrer Arbeit und Construction schlechterdings nichts berücksichtige, als die Gesetze des Denkens und der speculativen Methode, und von keiner andern Autorität wissen wolle, als von der Logik und der Dialektik, andererseits die Erklärung, daß diese freie Theologie sich unbedingt dem Urtheil der heiligen Schrift zu unterwerfen habe“. Daß er gewillt war, beides gleichmäßig festzuhalten und in lebendigen Einklang zu bringen, dazwischen ehren wir ihn; aber daß er meinte, die Vermittelung auf dem Weg wirklich zu Stande zu bringen, der zugleich der Weg des Protestantenvereins war, das ist der merkwürdige Irrthum seines Lebens gewesen. Erfreulich ist es, hier aus Privatquellen so manche Aeußerungen zu vernehmen, die so recht in den edlen Sinn des Mannes hineinklingen lassen. So z. B. S. XXX: „Wehe mir, wenn mir Gott und die Welt nicht überschwänglich größer blieben, als mein Begriff von ihnen!“ S. XXXI: „Ich kann mich nun einmal nicht feindselig gegenüber fühlen von denen, die einen andern wissenschaftlichen Weg gehen als ich, aber gewiß mit ebenso redlichem Herzen, ich kann nun einmal Keinen für gemein achten, der sich um die Wahrheit bemüht, nach welchem Meister er sich auch nenne.“ Es stünde gewiß besser und würdiger um Theologie und Kirche, wenn diese Gesinnung auch sonst, in Heidelberg wie in Berlin und anderwärts, noch mehr solche Bekenner hätte, die dieselbe mit der That bewiesen! — Sehr Recht hat er auch gehabt, wenn er nach S. XXXVIII der Ansicht war, der Gedanke der innern Mission sei ganz gut und schön, aber nicht „das viele Wesen, das man von ihrer Organisation mache, das Lärmmachen von einer Sache, die nur der jungfräulichsten Demuth gelingen könne“. S. XXXIV heißt es von Rothe's Ethik: „Zwei Kräfte haben an diesem Meisterwerke gleichzeitig, aber nebeneinander gearbeitet, die fromme Phantasie mit ihrer schöpferischen Kraft und der wissenschaftliche Verstand mit seiner zersetzenden Schärfe. Die Phantasie hat in demselben eine von den Vollwerken des Supernaturalismus wohlumschanzte Burg aufgerichtet, aber es ist ein Supernaturalismus lediglich der Phantasie, ohne allen Fanatismus des Verstandes.“ Wenn diese Bezeichnung ganz genau und richtig ist, dann freilich erklärt sich, was so Vielen ein Räthsel war, wie es doch geschehen konnte, daß Rothe sich in all das Getreibe hineinziehen ließ, dem man ihn nach dem Kern seines Wesens doch fremd glauben mußte. Wer nicht das Seine sucht, wer seine ganze Kraft auf seinen heiligen Vberberuf verwenden will, dem kann es ja unmöglich wohl sein in agitatorischem Umherziehen und Redenhalten.

Es ist bezeichnend genug, aus dieser Biographie zu ersehen, wie schwer sich Rothe in dieses Jahrwasser hinüberziehen ließ, was freilich der Biograph von seinem Standpunkt aus nicht verfehlt hat als ein Verdienst für sich in Anspruch zu nehmen. Trotzdem ist und bleibt es ein edles Bild, das auch aus dieser Darstellung uns entgegenleuchtet. Wir hätten gewünscht, daß auch ein Portrait Rothe's beigegeben worden wäre; die ihn persönlich kannten und die ihn nicht kannten, wären dafür gleich dankbar gewesen; vielleicht wird der zweite Band diesen Wunsch erfüllen.

Die Predigten betreffend, muß man freilich im Auge behalten, erstlich daß sie vor einem Auditorium gehalten wurden, das größtentheils aus Diplomaten und Malern bestand, was übrigens auf die Haltung des Predigers — zu seinem Lobe sei es gesagt — weit weniger Einfluß gehabt zu haben scheint, als dies bei vielen anderen Predigern wohl der Fall gewesen wäre, und zweitens daß Rothe damals noch keineswegs zu innerer Reife gediehen war; dies verräth sich theils in der Ungleichheit der Ausarbeitung, theils in einer Hie und da noch bemerklichen Ungelesenheit der technischen Stoffbehandlung, theils auch darin, daß Manches bona fide gesagt ist, was der spätere Rothe schwerlich mehr gesagt, wenigstens anders gefaßt haben würde. Sind aber auch manche der besten Gedanken nicht vollständig befriedigend ausgeführt (wie z. B. gleich S. 4 der ganz richtige Satz, daß die Menschen einander gegenseitig erst verstehen im Lichte der Erscheinung Christi, viel mehr concret hätte entwickelt und bewiesen werden müssen, um für den Zuhörer klar und überzeugend zu sein): so findet sich doch schon in diesen Jugendarbeiten ungemein viel Anziehendes, allerdings mehr in einzelnen Stellen als in ganzen Ausführungen, also Solches, was der aufmerksame und empfängliche Leser, falls er selbst Prediger ist, nun selbstständig in andrer Weise fruchtbar entwickeln kann. So z. B. S. 19 (über die Arbeiter im Weinberg): „Es giebt nur Eine Thätigkeit hier auf Erden, die wirklich Thätigkeit ist, weil sie wirklich ein Ergebniß hervorbringt: die Thätigkeit für das Reich Gottes und in seinem Dienste. Alle übrige Anstrengung menschlicher Kräfte ist nur ein geschäftiger Müßiggang. . . jede andere Thätigkeit baut nicht, sondern zerstört nur, und je edler die Kraft ist, die sie hervorruft, desto zerstörender ist ihre Wirkung, bis sie sich endlich in sich selbst aufhebt.“ S. 84 (über den barmherzigen Samariter): „Nicht das ist Dir geboten, Andere zu Nächsten zu haben, sondern Anderen ein Nächster zu sein. Siehe nun zu, wem Du Dich nahe fühlst, wo dies der Fall ist, da hast Du Dein Gebot anzuwenden.“ Als eine merkwürdige Stelle möge noch folgende aus S. 146 hier stehen: „Begraben sollen wir durch die Taufe in den Tod werden. Nicht blos müssen wir die Bedeutung und Kraft des Todes des Heilandes an und für sich anerkennen und ruhig seinem Tode gegenüberstehen bleiben in der Taufe. Nein, hineinstürzen müssen wir uns vielmehr mit unserm ganzen Selbst in den Tod Christi und in das Meer der Gnade, das aus demselben fließt. Das heißt eine rechte Taufe, da die Seele sich an dem Bilde des für sie leidenden und sterbenden Heilands so versiehet, daß sie nicht wieder loskommen kann, daß sie nicht eher Ruhe findet, bis sie ihn in Tod und Grab geleitet hat und ihrem natürlichen, selbstischen Dasein nach von seiner überströmenden Gnade auch den Tod gefunden hat.“

Der Herausgeber sagt im Vorwort (S. VI), daß er Fremdwörter, Ausdrücke der theologischen Kunstsprache, lateinische und griechische Citate in gemeinverständliches Deutsch übersetzt habe. Da gleichwohl in mehreren Predigten sich solche unerfreuliche Anhängsel noch vorfinden, so ist zu schließen, daß Rothe aus seinem Princip, den Unterschied zwischen Kirche und Welt aufzuheben, auch die Befugniß abgeleitet habe, keine von der Weltausdrücke verschiedene, sich feste Schranken setzende Kirchen- und Kanzelsprache zu reden. Aber auch was der Herausgeber von jenen undeutlichen Beimischungen noch hat stehen lassen, ohne Zweifel, weil es an den betreffenden Stellen ohne durchgreifendere Etüdländerung nicht wohl zu ändern war, gereicht den Predigten nicht eben zur Zierde. — Für die Verehrer Rothe's, unter die auch wir uns zählen, wird es von nicht geringem Interesse sein, die späteren und spätesten Predigten des Mannes mit diesen frühesten zu vergleichen.

Übungen.

Palmer.

Die kirchliche Anschauung vom Alten Testamente.

Von Prof. Dr. Diebel in Jena.

Uebersieht man das ganze Gebiet der heutigen Forschung, soweit es das Alte Testament betrifft, so gewahrt man leicht zwei Hauptströmungen, deren Verschiedenheit größer ist als die Reihe mannichfacher Nuancen, durch welche die Einzelrichtungen sich von einander unterscheiden. Jene Differenz bezieht sich auf den Regulator aller Forschung und ist sehr tiefgreifend: den Einen ist die Richtigkeit ihrer Erkenntniß lediglich oder hauptsächlich durch den Einklang mit der kirchlichen Anschauung verbürgt, den Anderen ausschließlich durch das rein formale Maaß, in welchem die richtige Methode nach den allgemein üblichen wissenschaftlichen Grundsätzen geübt wird. Mögen wir uns dessen freuen, mögen wir es beklagen, gleichviel, die erstere Richtung ist heute eine Macht geworden. Die Norm der „Kirchlichkeit“ hat heute thatsächlich über Unzählige eine Auctorität, ja eine Art magischen Zaubers gewonnen, die man vor dreißig, vollends vor vierzig Jahren für unmöglich gehalten hätte. Man gesteht wohl der zweiten Hauptströmung alle Prädicate der Wissenschaftlichkeit zu, leugnet nicht die Richtigkeit ihrer Methode, rühmt wohl auch die Gründlichkeit und den Umfang der Kenntnisse, die sie verwerthet, — aber man bedauert ihre Werthlosigkeit und betrachtet es als einen verhängnißvollen Rechnungsfehler, wenn sie sich um die „Kirchlichkeit“ ihrer Ergebnisse so wenig kümmert. Und es scheint völlig einleuchtend zu sein, daß nur diejenige Forschung das Recht öffentlicher Lehre und den Werth als Bildungsmittel für Diener am Wort in Anspruch nehmen dürfe, welche mit dem Wesen der evangelischen Kirche und mit den Erfordernissen des kirchlichen Lebens durchaus übereinstimmt.

Die unbefangene Sicherheit, mit welcher der Kanon der Kirchlichkeit mehr freilich im gewöhnlichen Leben als in den Schriften der Gelehrten gehandhabt wird, verdeckt den Meisten die außerordentliche

Unklarheit über das, was nun eigentlich jene Kirchlichkeit ausmacht. Gerade bei denen, welche diesen Kanon häufig anwenden, vermiffen wir jede Klarheit über den Inhalt und den berechtigten Umfang deſſelben, — ein Mangel, der mit der Bedeutung deſſelben in wahrhaft unheilvollem Grade contrastirt. Der Gebrauch deſſelben erinnert lebhaft an eine ſehr ähnliche Erſcheinung auf dem dogmatiſchen Gebiete in den letzten Zeiten des Mittelalters, da die ſcholastiſirenden Theologen eine Fülle von Sätzen mit dem Nimbus kirchlicher Auctorität umgaben, — eine Erſcheinung, die bekanntlich oft genug die kräftigſte Entrüftung Luther's hervorrief. Eine ganze Reihe von Auslegungen, eine Menge iſagogiſcher Fragen ſoll vorab kirchlich entſchieden ſein, und wer ſich dieſem Verdicte nicht beugt, muß für unkirchlich gelten. Und da darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn z. B. die Behauptung, die Urgeſchichte der Genefis rühre von einem Verfaſſer her, als „Kirchenlehre“ ausgegeben wird ¹⁾, — ein Ausdruck, der oft genug an die Stelle der milderen Bezeichnung, wie ſie unſere Ueberschrift enthält, tritt.

Was gehört denn aber zur „kirchlichen“ Lehre oder Anſchauung? Was kann ihr Sinn ſein? Zunächst wird ſie im engeren Sinne das bedeuten, was durch die kirchlichen Organe als Bekenntniß der Kirche proclamirt iſt. Ja, nur dies allein könnte das Gewicht einer entſcheidenden Auctorität vergleichungsweiſe beanspruchen. Inwiefern hiedurch der Forſchung auf dem Gebiete des Alten Testaments eine Schranke angelegt iſt, werden wir ſehen. — Allein damit kommt man nicht aus. Kirchlich nennt man, was mit dem als kirchlich überlieferten Dogma übereinſtimmt und was andererseits für die Pflege des kirchlichen Lebens für nothwendig erachtet wird. Hier aber beginnt bereits die Unmittelbarkeit und Sicherheit jenes Kanons zu ſchwanken. Denn es tritt nun die Nothwendigkeit ein, für jedes Ergebniß jene doppelte Harmonie zu beweifen und zu erhärten, daß ſie anderen Reſultaten abgehe. Damit betreten wir ſchon das Gebiet der theologischen Controverſe; die Anwendung jenes Kanons ſtützt ſich nur auf die Ueberzeugung der einzelnen Gelehrten und die Behauptung der Kirchlichkeit wird zur Privataniſicht, die andere, entgegenſtehende Meinungen neben ſich dulden muß.

¹⁾ So Phil. Fr. Keerl, die Einheit der bibliſchen Urgeſchichte. Baſel 1863. S. VI. Und dies bei einem Manne, welcher in dem Vorwort den „Neuorthodoxen“, wie er ſie nennt, viele beherzigenswerthe Wahrheiten ſagt.

Diese bedenkliche Consequenz ließ zu einer andern Norm flüchten, weit objectiverer Natur, zur kirchlichen Tradition. Und diese ist es eigentlich, welche die Kirchlichkeit der Anschauung auf unserm Gebiete repräsentirt. Da soll denn das Norm sein, was die Alten als nothwendige Folgerungen aus dem Bekenntniß behauptet haben. Allein auch hier erforderte es ungemein viel Plerophorie und einen übergroßen Mangel an Selbstkritik, jene Tradition als Norm Andern aufzulegen, da der Forscher, der dies unternahm, trotz allem Sträuben von der Zeitbildung stark beeinflusst, sich selbst auf sehr vielen Punkten von dieser Auctorität emancipirte.

Aber auch rein principiell mußte es gefährlich erscheinen, auf evangelischem Boden die Tradition so ohne Weiteres mit normativer Auctorität zu bekleiden. Gar Manche fühlen es, daß überhaupt die „Kirchlichkeit“ einer Ansicht zwar zur ernstesten Erwägung, niemals aber zur bedingungslosen Annahme verpflichten könne: das Gegentheil wäre directer Abfall von einem der Grundprincipien des Protestantismus. Deshalb sollte nun die Uebereinstimmung mit dem Glauben der Maafßstab sein, und da derselbe sich auch auf die Urkunden der Offenbarung ausdehnt, so wurde denn die Zustimmung zu einer Reihe von bestimmten Behauptungen innerhalb unseres Gebietes das Kennzeichen und die Pflicht der wahren Schriftgläubigkeit. Indes entbehrte diese Forderung nicht minder jeder eingehenden Begründung, wie denn überhaupt die ganze Richtung, aus welcher diese Gestaltung des kirchlichen Kanons hervorgegangen ist, sich durch ein scheinbares Zurückweichen vor der Arbeit tüchtiger solider Erkenntniß mehr kennzeichnet als auszeichnet. Je weniger man sich bei Feststellung jener Punkte einer klaren Methode bediente, um so schwankender mußte sie selbst werden. Die Befreiung von dem äußeren Drucke der Kirchlichkeit gewährte der Individualität größern Spielraum, und so konnte es kommen, daß man bald ein großes Schwanken darüber bemerkte, was eigentlich kirchlich und gläubig sei. Mit dieser Unsicherheit contrastirte nun merkwürdig die Härte, mit welcher jede entgegenstehende Ansicht als „ungläubig“ gebrandmarkt, als Zeichen des Unglaubens verfehmt wurde.

Es gehörte weit mehr in das Gebiet der christlichen Pathologie und der öffentlichen Seelsorge, nicht aber der wissenschaftlichen Betrachtung, wollten wir tiefer in dies Gewirre der Meinungen hinabtauchen. Diese selbst nämlich sind mehr oder minder starke Nachklänge gewisser festbestimmter Richtungen, die in der Kirche zeitweise

herrschend gewesen sind. Und jeder Versuch, die Gegenwart zu verstehen, wird demgemäß bedingt sein durch einen klaren, wenn auch nur übersichtlichen Einblick in jene Strömungen, deren dürftige Restaurationen sich heute vor unsern Augen kreuzen und in einander schlingen. Diese Uebersicht wird aber in die Beantwortung der bestimmten Frage auslaufen müssen, inwiefern der Standpunkt des Christenthums eine bestimmte Anschauung des Alten Testaments erfordert, — eine Antwort, mit welcher auf evangelischem Boden die wahre „Kirchlichkeit“ von selbst gegeben ist.

I.

Es gehört zu den feststehenden Axiomen der heutigen Theologie, daß die ersten Christen die Auctorität des Alten Testaments gerade so übernommen haben, wie sie dieselbe bei den Juden ihrer Zeit vorfanden. Mag darin eine gewisse Wahrheit liegen, — zur vollen klaren Anschauung wird sich diese Meinung erst dann erheben, wenn sie die Fragen nach Maas, Art, Umfang, Tragweite, Voraussetzungen dieser Auctorität ins Reine gebracht hat. Das ist noch nicht geschehen. Und dieser Mangel ist um so auffallender, als die gegenwärtige Wissenschaft alle die Momente, welche zur Beantwortung jener Fragen genügenden Stoff bieten, keineswegs aus dem Auge verloren hat, so daß es nur einer zusammenschauenden Erinnerung bedarf, um jene vermiste Klarheit zu erzeugen.

Inwieweit vor dem Exile das „Gesetz“ bekannt, in welchen Kreisen und mit welchem thatsächlichen Einflusse es Norm gewesen sei, ist bekanntlich eine Frage, deren Beantwortung großen Schwierigkeiten unterliegt. Nach dem Exile, zu Nehemja's Zeit, begegnen wir einer ausdrücklichen Selbstverpflichtung der neuen Gemeinde, „das Gesetz Moses“ treu zu befolgen¹⁾. Damit war ein festes Princip gegeben, rein theokratischer Art, wenn auch die augenblickliche Anwendung sich, wie die Berichte deutlich angeben, vorläufig nur auf einige hervorragende Punkte richtete. Eine „Gottesgemeinde“ war dadurch noch nicht an die Stelle des alten „Gottesvolkes“ getreten²⁾, sofern ja eben dieses Gesetz aufs Engste mit dem nationalen Boden Israels verknüpft war. Jene Punkte betrafen nur den Gottesdienst und dessen

¹⁾ Nehem. 8, 1. 6. 9, 38.

²⁾ Gegen So st, Geschichte des Judenthums und seiner Secten. Leipzig 1857. I, 38.

Erhaltung. Aber diese Auswahl von wesentlich erscheinenden Geboten beschränkte nicht nur die factische Tragweite jenes Princip, sondern auch die Form jenes Gehorsams selbst. Die Feier der Sabbathe richtet sich nur auf Ausschluß des Handels, ohne das Verbot der Arbeit zu erwähnen (vgl. Nehem. 13, 15), — wenn nicht eine Einschränkung der Ruhe oder eine Substitution, so gewiß eine Modification und Erweiterung der ursprünglichen Sägung. Beim Erlaßjahre bleibt die Freigebung der Sklaven unerwähnt; vom Jubeljahre wird geschwiegen; das Kopfgeld soll nur den dritten Theil eines Schemas betragen. Die normative Geltung des Gesetzes schloß also dergleichen Abweichungen keineswegs aus. Auch die Festfeiern, welche die Chronik ausführlich berichtet und welche nach ihrer Aussage sogar genau nach dem Gesetze Moses abgehalten sein sollen, weichen, wie Herm. Hupfeld deutlich nachgewiesen hat, in sehr vielen Punkten von der damals klar vorliegenden Urkunde ab, — ein redendes Zeugniß, wie wenig man auf buchstäbliche Akribie Nachdruck legte. Zwar mögen schon frühe einige Stellen herausgehoben worden sein, welche ein eigentliches Bekenntniß vertraten (wie 5 Mos. 6, 4—9. 11, 13—21; 4 Mos. 15, 37—41), aber die gebietende Form der Auctorität blieb die herrschende. Sie konnte nicht für alle Verhältnisse ausreichen; deshalb bedurfte das Gesetz der Erläuterer und Erweiterer, jener ersten Generation von Sophirim, die man später unter dem Namen der „großen Synagoge“ zusammenfaßte und deren Kennzeichen es ist, daß sie sich auf keine ältere Ueberlieferung beriefen und berufen konnten. Die Gewohnheit abrogirte viele Gesetze und schuf neue: nur der Geist des Gesetzes sollte also Geltung haben. Und dieses „mündliche“ Gesetz war dem geschriebenen gleich an Auctorität; erst die spätere Fiction, welche den Zwiespalt fühlte, führte auch jenes auf Mosen zurück. Philo ¹⁾, selbst manche Kirchenväter, rechnen dasselbe zum „Gesetz“; man sah in ihm authentische Interpretationen der Schrift. Das Gefühl, daß das Leben des Volkes eine unaufhörliche Regeneration des Gesetzes erheische, mußte jene Interpreten sehr hoch stellen, daher fand der Grundsatz Geltung: die Aussprüche der Sophirim seien wichtiger als die der Tora ²⁾, — ein Princip, das sogar zur wirklichen Abschaffung mosaischer Sägungen

¹⁾ Philo, Legat. ad Cajum, c. 16. 31: Die ἄγραφα ἐθῆ werden auch unter die θεόχρηστα λόγια gerechnet. Opp., ed. Mangey, II, 562. 577.

²⁾ Sotah 27, 2; Maaser Scheni X, Ende. Nach Jost a. a. D. I, 93.

führen konnte. Damit war aber dem kanonischen Gesetze wenigstens sachlich und unbewußt ein bedeutender Theil seines Nimbus geraubt. Denn die wirkliche Anwendung desselben auf das Leben konnten nur die Sätze der Rabbinen vermitteln. Ihre spinöse, casuistische Arbeit in dieser Beziehung ist bekannt genug ¹⁾. Schon Simeon dem Gerechten (wenig mehr als hundert Jahre nach Esra) wird die Weisung zugeschrieben: Machet einen Zaun um das Gesetz, sc. damit Niemand wählen dürfe noch zweifeln, was in jedem Momente zu thun sei. Die Verpflichtung auf das „Gesetz“ lag freilich diesen erweiterten Forderungen zu Grunde, aber die Urkunde selbst verschwand fast hinter der dichten Wolke von Zusätzen und sogenannten Erläuterungen.

Das Ansehen der Propheten mußte vorab einen andern Charakter haben, nämlich fast nur erbaulicher Art. Neigte man dahin, die göttliche Offenbarung zuhöchst als gesetzliche klare Weisung zu fassen, so boten die prophetischen Schriften, vollends die historischen, nur in sehr indirecter Weise diese Art von Offenbarung dar, ohne daß man die göttliche Ursächlichkeit, die Inspiration der Gottesmänner, irgend bezweifelte. Die Chronik entsprang recht eigentlich dem Bedürfnisse, die heilige Geschichte gerade nach dem nomistischen Maaßstabe lehrreich und fruchtbringend zu machen und ihr dadurch einen höheren Charakter von Auctorität zu geben. Mehrere der geschichtlichen Psalmen, einzelne Stücke in den Büchern Esra und Nehemja zeigen bereits diese Neigung. Nur durch ihre Verwendung beim öffentlichen Gottesdienste gelang es den Psalmen, trotzdem daß sie überwiegend Ausprägungen der Frömmigkeit, nicht aber der objectiven Offenbarung sind, eine Auctorität zu gewinnen, die noch weniger nomistisch war und durchaus eine besondere Art von Ansehen erforderte. Damit war denn auch mehreren anderen ähnlichen Schriften die Bahn geebnet, unter die *πύργια βιβλία* aufgenommen zu werden. Sie boten dem geistlichen Leben manche dankenswerthe Hülfe. Aber je bestimmter sich die Frömmigkeit zur Gesetzmäßigkeit ausbildete und diesen Typus nirgend verleugnete, um so weniger konnte man jenen Schriften jene Art von normativer Geltung zuschreiben, wie sie der Pentateuch zwar in der Schule und dem Princip nach, weniger im Leben behauptete. Jene spätere Sentenz von den drei verschiedenen Graden

¹⁾ Eine anschauliche, reiche Darstellung gab kürzlich Hausrath, *neutestamentliche Zeitgeschichte*. 1868. I, 79 ff.

der Inspiration für die drei Hauptgruppen des Canon ist ja nur der barocke Niederschlag des unvermeidlichen Bewußtseins, daß bei der Art der israelischen Frömmigkeit jene verschiedenen Bücherclassen auch mannichfache Formen von Auctorität gewinnen mußten und factisch besaßen. Daß der durch die Propheten lebendig redende Gottesgeist die eigentliche Lebensquelle der Religion bilde, mithin die höchste Auctorität selbstverständlich in Anspruch nehmen dürfe gegenüber jedem andern schriftlichen Surrogate, — diese Ueberzeugung (welche besonders bei Ezechiel in hohem Grade vorausgesetzt werden dürfte) blieb noch längere Zeit nach dem Exile lebendig. — Wie weit man noch entfernt war von der Gleichheit und Congruenz zwischen der Schrift und der schlechthin objectiven Offenbarung, — eine Gleichheit, welche man zu supponiren sich gewöhnt hat, sobald von Auctorität der Schrift die Rede ist, — zeigt der Prolog zu den Sprüchen des Jesus Sirach. Nach demselben sollen die heiligen Bücher *παιδείαν καὶ σοφίαν* vermitteln und der pietätsvolle Enkel schreibt die gleiche Fähigkeit dem Buche seines Großvaters zu, das aus emsigem Studium jener heiligen Schriften hervorgegangen sei, mithin, werden wir ergänzen können, dieselbe Probe wohl bestehe, der ohnehin alle Schriften nach dem Gesetz und den Propheten sich unterwerfen mußten. Es ist übrigens nicht richtig (wie der Zusatz *παιδείαν* deutlich zeigt), bei jener *σοφία* an die hypostatische Form derselben zu denken, wie sie in Cap. 24 des Buches dargelegt wird ¹⁾. Auch hier wird übrigens die Einwohnung der Weisheit in Israel (24, 10 ff.) ganz überwiegend als eine cultische bezeichnet. Freilich war hiemit schon eine der Prämissen gegeben, welche in späterer, talmudischer Zeit jene Identität von Schrift und Offenbarung in drastischer Weise dahin formuliren ließen, daß die erstere Jahrtausende vor der Welterschöpfung in dem himmlischen Urbilde der Stiftshütte vorhanden gewesen sei ²⁾. Allein so weit ging man nicht in den Zeiten des älteren Sophismus. Am Schlusse des Buches Sirach's werden die großen Männer der biblischen Vorzeit geschildert, aber doch so, daß ihre Fähigkeit, Offenbarungsorgane gewesen zu sein, keineswegs an die Spitze gestellt wird. Vielmehr erscheint der Unterschied dieser älteren Größen von der Folgezeit fast

¹⁾ Wie Bretschneider thut: Liber Jesu Siracidae graece — perpetua annotatione illustratus. Ratisb. 1806. p. 43.

²⁾ Vgl. die Belege für diese Meinung bei H. Corrodi, kritische Geschichte des Chiliasmus, I, 60 ff.

wie ein fließender, wenn Cap. 50 der Hohepriester Simon (gleichviel, welcher gemeint ist) eine Verherrlichung empfängt, welche die früheren beinahe in den Schatten stellt.

In der Meinung, die Behauptung der Inspiration entscheide schon über Maaß und Art der Auctorität, vergißt man leicht, die Tragweite der bekannten Thatsache sich lebhaft zu vergegenwärtigen, daß das Gesetz Moses die unbedingte Norm bildete für alle anderen Schriften. Für einige der Hagiographen gesteht man dies wohl zu, aber dieser Maaßstab ist auch an die Propheten angelegt. Ein Bewußtsein über eine gewisse Dissonanz derselben mit dem Gesetze blickt schon in der vielleicht ziemlich frühen Sage über den Tod des Jesajas hervor; Manasse soll ihn wegen seiner Widersprüche gegen das Gesetz (2 Mos. 33, 20 und 6, 1; 3 Mos. 4, 7 und 55, 6; 2 Mos. 23, 26 und 38, 5) haben tödten lassen¹⁾. Das Gleiche bemerkte man bei Ezechiel, längere Zeit, nachdem derselbe für heilig gegolten hatte. In Folge dessen erhoben sich Stimmen, welche sein Buch aus dem Kanon ausscheiden wollten, bis Chananja, der Sohn des Hiskia (um Christi Geburt), die Widersprüche²⁾ mit dem Gesetzbuche haggadistisch vermittelte und der Schrift seine Stellung sicherte. Späterhin galt Ezechiel gerade als Fortbildner der mosaischen Gesetze, der die mündliche Tradition von Moses an schriftlich fixirt habe. — Hinsichtlich der Ketubim erinnern wir daran, daß die Klagelieder deshalb von den Weissagungen Jeremia's getrennt wurden, weil man in ihnen keine Beziehungen zum Gesetze wahrnehmen konnte, — daß ebenso die Sprüche Salomo's erst allmählich Kanonicität errangen und daß die Aufnahme des Hohenliedes und besonders des Buches Koheleth erst von den Chachamin des ersten Jahrhunderts vor Chr. so entschieden wurde, daß die Zweifel an derselben in der öffentlichen Meinung der Kundigen (mit wenigen Ausnahmen) nach und nach verstummten. Bei Koheleth wurden bereits die Widersprüche mit dem Psalter urgirt und das Durchschimmern sadducäischer Meinungen.

Wenn gleich der Talmud, dem außer der Tradition „der Lehrer“ nur das Buch der Schrift als solches Heiligkeit in Anspruch nehmen durfte, mit Maleachi den Prophetengeist aus dem Volke schwinden

¹⁾ S. Gesenius, der Prophet Jesaja, I, 11.

²⁾ Dieselben sind aufgezählt im Talmud, Menachot 45 a. Das Nähere bei Zul. Fürst, der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen des Talmud und Midrasch. Leipzig 1868. S. 24. 53.

läßt, lediglich darum, weil das letzte der recipirten Prophetenbücher seinen Namen trägt, so drückt er damit doch keineswegs die im Volke durchweg herrschende Meinung aus. Galten Vielen die Prophetenbücher lediglich als ermahnende Schriften ¹⁾, so richteten doch die großen Ereignisse der makkabäischen Periode, überhaupt die politischen Verhältnisse, unter denen das leidende Volk nach Trost und Hoffnung rang, den Blick auf die Weissagungen im engeren Sinne. Die Deutung derselben in Visionen und Berechnungen erzeugte die Apokalypstik, eine durchaus nationale Frucht des späteren Judenthums, wenn auch nur in losem Zusammenhange stehend mit den Gesetzesstudien der Rabbinen. Nur der Umstand, daß man diese apokalypstischen Gebilde einem ältern, unzweifelhaft von Gott begnadigten und begeisterten Propheten, von dem man noch keine Schriften besaß, in den Mund legte, giebt zwar einen Beleg für die Volksmeinung, daß das eigentliche Weissagen nicht mehr vorkomme, allein ebenso auch für das prophetische Selbstgefühl der Verfasser. Knüpft doch die danielische Apokalypse ausdrücklich ans Studium der jeremianischen Weissagungen an und giebt sich als Deutung derselben! Auch die anderen Apokalypsen wählen altberühmte Namen. — Und Josephus bezeugt ausdrücklich, daß die prophetische Gabe noch nicht ausgestorben sei. Er erwähnt Mehrere, welche ein Vorherwissen der künftigen Dinge besessen hätten, und dem Hyrkanus legt er eine *προφητεία* bei ²⁾; ja er sagt sogar: *ὁμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαίμονιον, ὥς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν*. Er erwähnt einige Essener namentlich (einen gewissen Juda und einen Menahem), welche Künftiges vorhergesagt hätten. Auch sich selber schreibt er diese Gabe zu und beruft sich ausdrücklich auf das, was er dem Kaiser Vespasian geweissagt habe ³⁾. Und wie er von Hyrkan Ausdrücke gebraucht, mit denen er sonst die Inspiration der Propheten zu bezeichnen pflegt, so sagt er auch von sich: *ἐνθους γινόμενος*. Je mehr man bei den alten Propheten auf das genaue Vorherwissen künftiger Dinge den ganzen Nachdruck legte, um so eher mußte der Unterschied zwischen den neuen und den kano-

¹⁾ Wenn Israel nicht durch seine Sündhaftigkeit die Propheten und die Schriften der Ermahnung nothwendig gemacht hätte, so würde der Pentateuch mit seinem Anhange Josua ausgereicht haben. So nach Tract. Nedarim 22 b; J. Fürst a. a. O. S. 11.

²⁾ Antiqq. XIII, 10, 7; Bell. Jud. I, 2, 8.

³⁾ Bell. Jud. III, 8, 9 und IV, 10, 7.

nischen Propheten schwinden, mindestens sich zu einem graduellen abschleifen ¹⁾).

Daß auf Grund der Lectüre der Propheten und auf Anregung der politischen Bewegungen seit dem Auftreten der Hasmonäer sich eine lebhafte messianische Hoffnung im Volke gebildet hatte, läßt sich nach dem Stande der heutigen Forschung kaum mehr bezweifeln ²⁾. Ebenso sicher ist es freilich, daß das Bild des persönlichen Messias überaus stark schwillerte und von der Art der individuellen Frömmigkeit wie von der Lage der Zeit seine Hauptgestaltung empfing. Am wenigsten Klarheit besitzen wir darüber, wie jenes Bild in den herr-

¹⁾ Vgl. G. Paret, über den Pharisaismus des Josephus, in den Theol. Stud. u. Krit. 1856, 4. — Es ist wohl nicht richtig, wenn Ernst Gerlach (die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugniß von Christo. Berlin 1863. S. 36) gegen Paret behauptet, jenes Vorherwissen sei nicht als ein ursprüngliches gemeint, sondern meist (?) aus den Schriften der alten Propheten geschöpft und abgeleitet. Die letztere Form legt Josephus den Essenern bei (Bell. Jud. II, 8, 12), limitirt aber deren Anspruch auf die Kunde der künftigen Dinge mit einem *ὑποχρονῆται*. Bei den genannten Specialfällen indeß (sowohl bei den beiden Essenern als bei sich selbst), sowie bei Hyrcanus wird dieser mehr gelehrte Modus nicht erwähnt, zumal es sich um die künftige Größe von Männern handelte, von denen die Schrift nichts erwähnt. Wo er seine eigene Gabe beschreibt (Bell. Jud. III, 8, 3), fällt der Hauptnachdruck auf die weissagerischen Träume, deren er gewürdigt wurde, welche sich auf die künftige Geschichte der Juden und der Römer bezogen haben sollen. Nur die Fähigkeit, jene oft amphibolischen Träume zu deuten, leitet er aus seiner Kenntniß der kanonischen Weissagungen ab, bei der aber seine priesterliche Würde und Abstammung ein Hauptmoment bildet. Denn er sagt von sich: *Ἦν δὲ καὶ περὶ κρίσεως ὀνειρώων ἱκανὸς συμβάλλειν τὰ ἀμφιβόλως ὑπὸ τοῦ θεῖου λεγόμενα· τῶν γε μὴν ἱερῶν βίβλων οὐκ ἠγνόει τὰς προφητείας, ὥς ἂν αὐτὸς τε ὢν ἱερεὺς καὶ ἱερέων ἔκγονος*. Von einer Beschränkung der Prophetengabe auf Interpretation der Schrift kann im Sinne des Josephus, wenn wir Alles zusammenfassen, nicht wohl geredet werden, — was Gerlach selbst zu fühlen schien, indem er in der Antithese „meist“ hinzusetzte. Die Stelle c. Apion. I, 8, auf die er sich am meisten stützt, redet nur von der Glaubwürdigkeit der „prophetischen Schriften“, bei welcher Josephus den historischen Zweck vorzüglich im Auge hatte, und kann das aus zahlreichen anderen Stellen gewonnene Ergebniß höchstens dahin limitiren, daß er den späteren Propheten nicht den gleichen Grad von allseitiger Untrüglichkeit zuschrieb. Doch selbst dies ist nicht ganz sicher.

²⁾ Vgl. besonders Hausrath a. a. O. I, 172—184. Joseph Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1864. S. 419. Wohl das Beste bietet Holpmann, die Messiasidee zur Zeit Jesu, Theol. Jahrb. 1867. XII, 389—411.

schenden Kreisen, sowohl der Pharifäer wie der Sadducäer, sich ausgeprägt hatte. Denn unsere Hauptkunde über die Physiognomie der messianischen Hoffnung datirt aus Schriften, welche von dem dominirenden Rabbinismus wenig oder gar nichts an sich tragen. Jenes Bild war Erzeugniß der Interpretation der Schrift in Verbindung mit lebhaften theokratischen Hoffnungen, welche die Phantastik in der Combination der verschiedensten Schriftstellen nur zu steigern vermochte, und ohne geschichtlichen Zusammenhang mit den im vorexilischen Volke lebenden ähnlichen Erwartungen. Ueberall sind es ja flimmernde, undeutliche, schillernde Vorstellungen, welche die Gemüther am stärksten erregen; die ganz deutliche Anschauung, das Bild mit festen, klaren Umrissen, übt auf die Seele zwar, je nach dem Inhalte, einen erhebenden, aber zugleich einen beruhigenden Einfluß. Jene Buntfarbigkeit der messianischen Vorstellungen zeugte sichtlich dafür, daß die Hochhaltung der Propheten dem Glaubensinhalte keinen sichern Ertrag und Besitz gewährte; und wenn man in einzelnen Kreisen die Hoffnung auf den einstigen Erretter Israels zum nothwendigen Bestande des israelitischen Heilsglaubens machte, so geschah dies mehr aus rein individueller Plerophorie, repräsentirte aber keineswegs die öffentliche Meinung, sei es im Volke, sei es in den Kreisen der Schriftgelehrten. Ueber die allgemeine Ueberzeugung, daß dem prophetischen Elemente eine Stelle im Glauben gebühre, kam man auf diesem Wege nicht hinaus. Den Zeitpunkt, in welchem dieselbe Gemeingut wurde, dürfte die Einführung prophetischer Lesestücke (neben den gesetzlichen) in den Gottesdienst der Synagoge bezeichnen. Wie lange vor Christus eine solche stattgefunden habe, läßt sich nicht nachweisen. Daß auch später (abgesehen von den Psalmen, welche ja längst wichtige Theile des Gottesdienstes geworden waren) Stücke aus den Ketubim gelesen wurden, beweist mehr das Eingeständniß ihrer erbaulichen Kraft, weniger vermöge ihres Offenbarungsmomentes, als weil sie den idealen Ausdruck echter Frömmigkeit darstellten. Normirend konnten sie schon deshalb nicht wirken, weil das Bewußtsein noch frisch und lebendig war, sie selbst unterlägen einer zwiefachen Norm, der des Gesetzes und der Propheten.

So hoch daher die Werthschätzung der Schrift in allen ihren Theilen sich nach und nach steigern mochte, ihre das gesammte Glaubensleben normirende und leitende Kraft blieb dennoch bedeutend dahinter zurück, eben weil sie nur „Schrift“ war, die den lebendigen Gottesodem der Offenbarung nie voll zu ersetzen vermochte. Die

Frömmigkeit selbst mußte eine verschiedene Färbung annehmen, je nachdem man auf die Tora oder auf die Prophetie oder die Chofma den größten Nachdruck legte. Und wir haben gesehen, wie selbst für die strengste Gesetzesgestalt der Frömmigkeit, wo der Glaube im Gehorsam fast gänzlich aufging, die Urkunde sich theils als unvollziehbar, theils als lückenhaft zu erweisen schien, — wie bei der prophetischen Form, wo der Glaube sich ganz in die Hoffnung verlor, der Inhalt selbst ein schwankender und schillernder wurde; — wie endlich bei der Chofma (z. B. in Alexandrien) die Basis fester normirender Offenbarung sammt dem nationalen Typus der Frömmigkeit leicht aufgegeben werden konnte, indem der religiöse Glaube in eine überwiegend sittliche, nur mit allgemein religiösen Ideen befruchtete, halb philosophische Ueberzeugung sich zu wandeln hohe Gefahr lief. Durchweg war es das rege Wechselspiel der religiös-sittlichen Bedürfnisse und der gesammten Zeit- und Culturverhältnisse, welche der Frömmigkeit ein ungleich stärkeres Gepräge ausdrückten als das Ansehen der alttestamentlichen Schrift.

Diese nothwendig sich erzeugende Spannung zwischen Schrift und Leben, so gewiß sie fast nirgends zum hellen Bewußtsein kam, blieb nicht ungefühlt und ungeahnt. Wir versagen es uns ungern, von dieser Seite aus die Verschiedenheiten zwischen Pharisäern, Essäern, Sadducäern, sowie zwischen Palästina und der Diaspora näher zu beleuchten. Nur darauf sei hingewiesen, daß jene disharmonische Spannung eine Lösung forderte. Und da die Zeit selbst eine solche nicht schuf, mußte es die Schule versuchen, — und weil keine der beiden Seiten eine Ausscheidung zuließ, so mußte statt der Lösung ein Compromiß versucht werden. Diesen lieferte die Auslegung der Schrift.

Es ist von höchster Bedeutung, daß das steigende Ansehen der alttestamentlichen Schriften als solcher genau zusammenfällt mit dem Schwinden aller Hauptbedingungen, welche ein ganz unmittelbares Verständniß ermöglichen. Wie weit gerade dieses Fremdartige der äußern Form zu jener Steigerung mit beigetragen habe, untersuchen wir hier nicht. Das, was das Fundament des gesammten Culturlebens in der Gemeinde Israels bilden sollte, redete eine andere Sprache als diese Gemeinde selbst. Gleichviel, wie nahe dieselbe mit der Sprache der Schrift verwandt war: das Verständniß war bedingt durch einen Dolmetsch oder durch eine, wenn auch sehr elementare, linguistische Gelehrsamkeit. Dadurch wurden auch die Kundigen die allein fähigen

Dolmetscher des Sinnes. Die Auslegung mußte irgendwie Sache der Schule werden. Eine Auffrischung des leicht künstelnden Deutens seitens der Schule durch das unmittelbare Verständniß der gläubigen Gemeinde blieb dadurch fast ausgeschlossen. Ein bedeutender Mangel, wenn, wie hier, die Kundigen zugleich die religiöse Leitung der Gemeinde ausschließlich in der Hand hatten, ausschließlich „binden und lösen“ konnten. Jede lebendigere, selbständige Erregung der religiösen Gemeinde mußte nothwendig auch die hergebrachte Auslegung mächtig erschüttern.

Die Form der Auslegung, die sich in Palästina bildete, können wir, nach ihrer Fundgrube und Quelle, die talmudistische nennen. Was die schriftkundigen Väter im Namen des Gesetzes geboten als Beweise der reinen Frömmigkeit, mußte sich durch Gesetzesstellen begründen lassen. Geboten, erlaubt, verboten ward aber Unzähliges, was nicht klar und deutlich im Gesetze sich vorfand. Das Interpretament mußte helfen. Für alle die Fragen, welche eine spitzfindige Casuistik aufwarf, mußte als Schriftbeweis auch der entfernteste Anklang genügen, die weitgehendste, künstlich vermittelte Folgerung. Da die Stellen der Tora nicht ausreichten, um dieser Sophistik einen gewissen Schein zu geben, behandelte man jeden Spruch des Kanons wie eine Gesetzesstelle. Immer länger, immer künstlicher ward der Faden, der die Deutung, der das zu Beweisende mit dem ersten natürlichen Sinne einer Stelle verband. Lange umging man das Eingeständniß, daß die Deutung ein Anderes (άλλο) biete als der erste eigentliche Sinn. Man half schon sehr frühe durch Auslegungsregeln; eine künstliche Hermeneutik sollte das bisherige Verfahren legalisiren ¹⁾; darin lag das Geständniß, daß man die Weite der Distanz zwischen Schriftsinn und Deutung sehr stark fühlte. Indem man auch Propheten und Ketubim zu Beweisen für die Formen der legalen jüdischen Frömmigkeit nöthigte, wurde jene Kluft nur um so größer, um so künstlicher die Brücken, welche man schlug. Es bedurfte kaum noch der Vorliebe für parabolische Lehrweise, um als Hauptform die Deutung zu bezeichnen, welche in der Stelle etwas Anderes zu finden berechtigt sein will, als was diese aussagt. Die immer gleichförmiger sich gestaltende Kanonisirung aller Schrifttheile ist die Mutter geworden der palästinensischen Allegorese. Sie war auch hier, was alle Allegorese ist: der Sache nach das Eingeständniß einer großen Kluft

¹⁾ Vgl. Hausrath a. a. O. I, 95 ff.

zwischen dem urkundlich bezeugten Glauben einer großen religiösen Vorzeit, mit der man sich in geschichtlichem Zusammenhange wußte, und den religiösen Anschauungen der Gegenwart, — der Form nach eine pietätsvolle Leugnung dieser Kluft und ein heroischer Versuch, sie auszufüllen oder zu überbrücken.

Die gleiche Bedeutung, wenn auch mit wesentlich anderen Zügen, die fast alle Familienähnlichkeit verleugneten, hatte die früher entstandene Allegorese auf dem Boden der griechischen Diaspora, in ihrem Hauptsitze Alexandrien. Schon längst hatte die dortige Gemeinde eine bedeutende Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Jerusalem zu erreichen gewußt. Als sie die heiligen Bücher in ihrer eigenen Volkssprache, der griechischen, vor sich hatte, ward sie erst Gemeinde in vollem Sinne des Wortes. Der ganzen Entwicklung des Sophismus und Rabbinismus fehlte nicht nur der echt nationale Boden, sondern auch jene wichtige Bedingung, daß dort nur die Gelehrten das Gesetz verstehen und auslegen konnten. Jene äußerliche Legalität, wie sie dort sich immer schärfer ausbildete, fand hier kein Gedeihen. Aber ein anderes neues Moment drang in die jüdische Frömmigkeit ein, um sie mehr und mehr zu entnationalisiren. Die griechische Philosophie, nach ihrer ethischen Seite, zeigte zu viel Aehnlichkeit mit der hebräischen Chofma, um nicht, mitten unter den Einflüssen griechischer Cultur, eine dauernde Synthese zu erzeugen. Wie in der Heimath die Tora der Interpretationsschlüssel ward für den ganzen Kanon, so hier in der Diaspora die gräcisirte Chofma. Es ist nicht zufällig, daß die meisten Schriften Philo's gerade auf die Tora sich beziehen. Denn daß diese die höchste Auctorität in Anspruch nehme, leugnete auch der alexandrinische Jude nicht; sonst wäre das religiöse Band bald gelöst gewesen. Aber um so schwieriger war hier der Nachweis, daß das Gesetz mit der religiösen Ueberzeugung, d. h. mit der griechisch-hebräischen Weisheit, übereinstimme, und erforderte um so größere Kunst. Kein Wunder, wenn auf diesem Boden auch die Allegorese ungleich früher geübt wurde. Denn die ganze Aufgabe setzte eine ungleich größere Kluft voraus. In Palästina war es doch lange Zeit nur Gleichartiges, was man finden wollte, wenn auch ein sachlich Anderes; hier aber lag ein *ἄλλο γένος* vor, das hineingeedeutet werden mußte. Und mit dieser pietätsvollen Nothwendigkeit war auch das hermeneutische Recht dieser Form der Allegorese gegeben.

II.

Das Christenthum entsprang aus dem Schooße des Judenthums: darum überkam es als Erbschaft die Auctorität des Alten Testaments in dem Umfange, wie es damals anerkannt war. Das Christenthum entzündete eine tiefe, neue Bewegung des religiösen Geistes: deshalb mußte es auf die Art, wie das Ansehen der heiligen Schrift geltend gemacht wurde, einen sehr bedeutenden Einfluß ausüben, eine tiefgreifende Aenderung veranlassen. Dies folgt nothwendig aus dem bisherigen Ergebniß, daß die Auctorität der Schrift aufs stärkste durch die Gestalt der jüdischen Frömmigkeit sowie durch die Zeitverhältnisse bestimmt wurde. Aber beachten wir auch, wie das Strombett für diese Modification bereits durch die geltenden Formen des religiösen Lebens in Israel gleichsam vorgezeichnet war.

Auf die große Masse des Volkes übte die Schrift ihre Wirksamkeit durchaus nicht in codificirter Form, sondern fast ausschließlich durch die mündliche Vermittelung der Gesetzeslehrer. Ihre Auslegungen und näheren Bestimmungen wuchsen aufs engste zusammen mit der Schriftlehre und bildeten für das populäre Auge ein Ganzes. Gleichwohl hatte dasselbe keine starre Form; diese hinderten die verschiedenen Schulen unter den Schriftgelehrten selbst. Der biblische Lehrstoff war also etwas Flüssiges. Dies kam dem Christenthum zu Gute. Es konnte dem Volke nicht auffallen, wenn Jesus „als Landrabbiner“ seine eigenthümliche Auslegung jenes biblischen Lehrstoffes vortrug und von den Lehren der Schriftgelehrten unterschied. Allein so durchgreifend war doch dieser Unterschied, daß er sich gegen die Absicht, das Gesetz selbst „aufzulösen“, von seiner Verbindlichkeit etwas nachzulassen, entschieden erklären mußte. Sein Wille sei es nur, die ursprüngliche Absicht des Gesetzgebers aufs klarste darzulegen und so zu lehren, wie es dem wahren Reiche Gottes gemäß sei. Durch diese Darlegung wurde das Gesetz selbst erst vollkommen gemacht¹⁾.

¹⁾ Trotz alledem, was in neuerer Zeit gegen diese Auslegung von Matth. 5, 17 erinnert werden ist, glaube ich an derselben (mit Ritschl, altkath. Kirche, S. 35 ff.) festhalten zu müssen. So wenig *καταλίνειν* bedeuten kann: die Forderungen des Gesetzes übertreten und dadurch es beseitigen, so wenig *πληροῦν*: dem Gesetze vollkommen durch rechtes Handeln Genüge leisten und dadurch lehren. Geht das erste schlechterdings auf eine Lehrweise, nicht aber auf religiöses Thun, so muß sein Gegenpart die gleiche Beziehung haben. Gerade in der Bergrede fällt ja die Rücksicht auf Jesu Beispiel fort, und diese Hinweisung müßte ienst jede neue Lehre begründen. Der Gedanke an das Dogma von der *obedientia activa* hat hier sichtlich die Auslegung verwirrt.

Durch den Anspruch aber, jenen tiefsten Sinn des göttlichen Gesetzgebers zu kennen und dieses höchste Ideal klar zu schauen, wuchs er weit über die Fähigkeit eines gewöhnlichen Gesetzeslehrers hinaus: in seiner Persönlichkeit mußte eine Fülle ursprünglicher religiöser Erkenntniß wohnen, wie sie Niemand weiter aufzuweisen hatte. Aber auch, wo diese überragende Größe nicht geahnt wurde, schmolz nach bisheriger Gewohnheit die Auctorität des Lehrers mit der des Gesetzes in Eins zusammen. (Daher in der Mischna die häufige Berufung auf das, was „die Lehrer“ sagen.) Um so enger mußte dieses Band sich knüpfen, je mehr das Handeln dieses Lehrers sich über das der anderen erhob: seine Thaten verriethen den gottgesendeten Propheten, ja den langersehnten Messias.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die biblische Anschauung selbst darzulegen und die Stellung, welche Jesus und die Apostel zum Alten Testamente einnahmen, zu entwickeln. Vielmehr richten wir den Blick auf die Auffassung in der christlichen Gemeinde. Denn wenn in dieser auch jene ursprüngliche Lehre fortgepflanzt wurde, so erging es ihr doch wie einer bedeutenden Zahl anderer urchristlicher Anschauungen und Lehren: die Kirche besaß nicht die Macht, sie sämmtlich zu assimiliren, und es fehlt sehr viel an der Congruenz der kirchlichen und biblischen Anschauung. Ueberdies konnte die letztere auch deshalb nicht schlechtweg buchstäbliche Norm werden, weil sie auch theilweise die Vorstellungsform der Urgemeinde repräsentirt, mithin jenen geschichtlichen Charakter zeigt, der eine absolute Idealität niemals verträgt.

In der Stellung, die Jesus zum Gesetze einnahm, war der Gemeinde eine doppelte Aufgabe gestellt: theils die Anerkennung des „in Gesetz und Propheten“ vorhandenen Gotteswillens treu zu bewahren, theils diesen Gotteswillen als identisch zu begreifen mit dem Ideale der wahren Gerechtigkeit. Das Letztere gebot eine scheinbare Abrogirung vieler Gesetze, — eine scheinbare deshalb, weil das Gesetz selbst von Jesu nicht als ein statutarisches gefaßt war, sondern als das geistige höchste Sollen des Menschen. Diese Verinnerlichung war eo ipso indicirt durch den Hinweis auf „die Propheten“. Durchbrochen war also erstens die Norm der Tora allein gegenüber den Propheten, zweitens die pharisäische Form der Weiterbildung, indem die äußerliche Legalität, welche der Rabbinismus als Frömmigkeitsideal aufstellte, ersetzt war durch die Idee der Gerechtigkeit und gottgleichen Vollkommenheit. Gelöst war drittens der rein theokra-

tische Rahmen, der dem Geseze die rechtliche Basis des jüdischen Gemeinlebens sicherte, durch den Veruf des Christenthums, die Schranken des jüdischen Volksthums zu durchbrechen, vollends nun nach dem Falle des Tempels. Die Auctorität der Tora mußte also principiell wie im Einzelnen eine wesentlich andere werden.

Bekanntlich hat die Schwierigkeit, die richtige Stellung zum Geseze zu finden, die christliche Gemeinde in den ersten Generationen ihres Bestehens aufs tiefste erschüttert und aufgeregt. Kein Wunder, denn es ist eine so reichhaltige und vielseitige Aufgabe, daß die Kirche aller Zeiten ihre besten Kräfte an ihrer Lösung zu versuchen hat.

In den Urgemeinden kreuzten sich zwei verschiedene Auffassungen. Theils war das Gesez nationale Sitte geworden, aber umkleidet mit religiöser Pietät, theils war es Ideal und nahm das religiöse Pflichtgefühl aufs stärkste in Anspruch. Bei den Judenchristen waren beide Momente aufs innigste verbunden. Es galt nicht nur die Aenderung eines theologischen Begriffs, es galt die Befreiung von den Schladen einer religiösen Cultur, die sich überlebt hatte, aber dennoch eine unglaubliche Zähigkeit bewies. Die Sitte sollte sich ändern in einer neuen Zeit, in neuen Umgebungen; das nationale Moment sollte zurücktreten bei der Berührung mit anderen Nationen und nur als solches noch Duldung, aber nicht Auctorität finden, so weit zurücktreten, um nicht die Bildung rein christlicher Gemeinschaften (Gal. 2) unmöglich zu machen. Dies war um so nothwendiger, als die erste Form der christlichen Gemeinschaft durchaus einen familienhaften Charakter trug, und im Schooße der Familie giebt es nichts Trennenderes als die verschiedene Sitte. Somit war das ganze Problem auf einen allmählichen Bildungs- und Umbildungsproceß angelegt.

Dieser Proceß konnte in eine glückliche Bahn nur dadurch geleitet werden, daß die Persönlichkeit des Stifters ebenso in den Mittelpunkt trat im Glauben der Gemeinde, wie sie es gewesen war im ersten Jüngerkreise. Es galt ja im Grunde nicht: Gesez oder Christus, sondern Auctorität der pharisäischen Tradition oder das Ansehen Christi. Wäre das Christenthum eine innerjüdische Erscheinung geblieben, so hätte der Glaube an seine Prophetenstellung ausgereicht. Nun war es aber über die Grenzen des Judenthums hinausgeschritten: ein neues Gottesreich konnte nur der erschienene Messias errichten.

Hier aber traf die Gemeinde auf neue Schwierigkeiten. Der Messias war die leibhaftige Erfüllung der prophetischen Weissagung. Aus dieser hatte sich aber bereits, wenn auch in vielseitigen, phantastischen, widersprechenden Combinationen, ein Messiasbild gestaltet, das die Vorstellung der Gläubigen beherrschte. War Jesus der verheißene Christ, so mußte er sich mit diesem Messiasbilde decken. Diese Forderung grenzte aber wegen der schillernden Buntfarbigkeit dieses Bildes an das Unmögliche. Sollte sie dennoch eine Erfüllung gewärtigen, so mußte jene Gleichung, die man als Prämisse setzte (Messiasbild gleich dem wirklich verheißenen Ideal der kanonischen Prophetie), gelöst, d. h. in ihrer Differenz aufgezeigt, werden. Eine exegetisch-theologische Arbeit, der die erregten Gemüther am wenigsten stille gehalten hätten, eine Arbeit, schon deshalb aussichtslos, weil sich ein zusammenstimmendes, gleichartiges und harmonisches Bild aus den Propheten überhaupt nicht gewinnen läßt, kein Bild in plastischer Klarheit und Schöne. Vielmehr galt es auch hier allmähliche Entwöhnung von festgewurzelten, liebgewordenen Vorstellungen.

Diese war nur möglich durch lebendige Erneuerung jenes echt geschichtlichen Bildes, das Jesus seiner Gemeinde tief eingeprägt hatte. Die Erfüllung soll nicht nur Schlüssel, sondern auch Maß und Correctiv der Weissagung sein. Das wirkliche Leben mit seiner Segensfülle ist ein höheres Gut als die schimmerndste Hoffnung. Eben daher entstanden schon verhältnißmäßig frühe (Luk. 1, 1) Darstellungen schriftlicher Art, welche durch die geschichtlichen Thatfachen jenen Eindruck der Persönlichkeit Jesu auffrischen sollten. Mag immerhin bei Manchen auch das rein christliche Interesse an Jesu Wirken dabei im Spiele gewesen sein: die noch erhaltenen Evangelien, besonders das erste und vierte, zeugen deutlich für das Schwergewicht jener Richtung. Beide Evangelien wollen ja durch die Darstellung des Lebensganges Jesu erweisen, daß „Jesus der Christ sei“. Dabei ist es wenig von Belang, in welche Zeit wir ihre heute vorliegende Redaction setzen. Je später sie fallen, um so mehr zeugen sie für die längere Dauer dieser Bewegung. Und einen fast noch stärkeren Beweis bieten die Reden der Apostelgeschichte, gleichviel, welch' ein Maß von Urkundlichkeit man im Einzelnen ihnen zugestehen will. Sie haben alle gemein, daß die Messianität Jesu aus der Uebereinstimmung der Thatfachen des Lebens Jesu mit den Weissagungen der kanonischen Propheten erwiesen wird.

Freilich bildete die Anerkennung der Auctorität der Propheten

(einschließlich der meist für prophetisch geltenden Psalmen) die Grundlage dieser Bewegung. Aber wenn irgendwo, so gewahren wir hier aufs schlagendste, daß mit der Auctorität als solcher eine Aussage höchst unbestimmter Art gegeben ist. Die alttestamentliche Prophetie mußte auf christlichem Boden eine wesentlich andere Stellung gewinnen. Waren die Propheten schon als Verkündiger des Offenbarungswillens durch die erstgenannte Bewegung der Tora selbständig an die Seite gestellt worden, so wurde durch diese messianische Bewegung die primäre und normative Auctorität der Tora, die sie bisher über den Prophetenkanon geübt hatte, vollends zerstört, ja sie mußte hinter denselben zurückstehen. Zweitens. Indem die Persönlichkeit Jesu als solche (im Unterschiede von seiner Lehre) den eigentlichen Kernpunkt des christlichen Glaubens ausmachte, traten die Propheten in ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit als Träger der Weissagung hervor. Waren bisher auch die historiographischen Propheten von hoher Bedeutung gewesen, so mußten sie nothwendig an Einfluß verlieren, sobald die neue Gemeinschaft keiner erneuten Erinnerung an die Vorzeit der israelitischen Volksgeschichte mehr bedurfte, sobald sie den nationalen Schranken entwachsen war. Und von solchem Einfluß ist jene neue Stellung der Propheten in der Kirche geworden, daß man sich für lange Jahrhunderte gewöhnte, in dem Prophetenkanon nur das weissagerische Moment zu erblicken, die andere Seite, sofern er Fortbildung des gesetzlichen Gotteswillens enthält, fast gänzlich zu übersehen. Drittens ward auch die inhaltliche Seite der Auctorität ganz neu bestimmt. Von einer schillernden Form des Messiasbildes konnte nicht mehr die Rede sein, gegenüber der lebensvollen Wirklichkeit. Die Gestalt und Geschichte Jesu bildete fortan den festen Regulator für das, was Weissagung sein konnte, einschließlich dessen, was durch Jesus den Christen neu gegründet war. Die Strahlen der Weissagung hatten einen neuen Focus gewonnen. Konnte es auch nicht ganz ausbleiben, daß hier eine Art von Wechselwirkung entstand, daß, wie die Wirklichkeit jener großen Erscheinung neue Quellen der Weissagung entdecken ließ, so umgekehrt die letztere bildend auf die evangelische Tradition einwirkte, so blieb doch im Großen und Ganzen das Leben und Werk Christi das sichere Correctiv für alle prophetischen Combinationen¹⁾. Dieser elenchthische

¹⁾ Vgl. meine Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Jena 1869. S. 12 ff. Alles Verstreute soll eine Erläuterung und nähere Be-

Werth der Prophetie war, wie leicht erklärlich, nicht nur der Wegweiser bei der Lectüre derselben und maassgebend für die Auslegung, sondern auch der Gradmesser für ihre Auctorität. Hätte sich an diese Bewegung eine theologische Reflexion geknüpft, so würde man sich bald jener Stufenunterschiede, die man thatsächlich machte, bewußt geworden sein, würde wohl gar eine neue Gruppierung des Kanons versucht haben. Allein nicht nur schloß die Zusammensetzung der ersten Gemeinden jene erste Möglichkeit aus, sondern sie standeu auch den Kreisen „der Chathamim“, in welchen man früher über den Umfang des Kanons noch discutirt hatte, völlig fern. Für sie galt nur die damals völlig gefestete synagogale Ueberlieferung, welche die formellen Unterschiede der Heilighaltung verwischt hatte. Aus diesen Kreisen überkam die christliche Gemeinde den Kanon als ein geschlossenes Buch dem man nichts zusetzen, von dem man nichts absondern durfte¹⁾.

Freilich bezeugt die Geschichte die Richtigkeit unserer obigen Behauptung, daß auch diese ganze Umbildung nur in Form eines allmählichen, hier schneller, dort langsamer verlaufenden Processus vor sich gehen konnte. Es gab in den beiden ersten Jahrhunderten weite Kreise, die sich zum Christenthum bekannten, in denen aber die Umformung der hergebrachten Anschauungen sehr langsam vor sich ging, in welchen das Bild und die Auctorität Christi nicht jenen durchschlagenden Einfluß ausübte. Da konnte man sich nicht von der unbedingten Höherstellung der Tora lossagen, und das Bild Christi formte man nach einzelnen hergebrachten oder den Propheten entnommenen (Jes. 11) Zügen. Dieselben Kreise waren es, welche später, als in der Hauptmasse der Kirche sich eine öffentliche Meinung gebildet hatte, als zurückgebliebene Gestaltungen, als Häresen betrachtet wurden und bald thatsächlich in fettenhafter Abgeschlossenheit nur fortvegetirten.

III.

Als der authentische Interpret des Gesetzes Gottes mußte den Christen Jesus gelten. Das lag in seiner messianischen Auctorität eingeschlossen, ohne indeß ausschließliche Basis jener Stellung zu

weisführung geben zu den Sätzen, die ich in meinem Buche nur in mehr apophoristischer Form aussprechen konnte.

¹⁾ Fürst a. a. O. S. 95 setzt die letzte Abschließung des Kanons durch das vorhillelische Tannaitencollegium ca. 32 v. Chr. und bezieht auf jene Mahnung die Schlußworte in Kohel. 12, 11. 12.

sein. So war es denn nur natürlich, daß eine der ersten Schriften, welche die Tradition über Jesus fixirten, die *λόγια κυρίου* enthielt. Ob der Erzählungsstoff in derselben größeren oder geringeren Umfangs gewesen sei, entscheidet hier nicht: immerhin bildeten die wirklichen „Herrensprüche“ die Hauptmasse des Stoffes. Das steht in sichtlicher Parallele zu der Art, wie im Judenthum jener Zeit die Tora gelehrt wurde. Die Mischna zeigt deutlich, daß das, „was die Lehrer sagen,“ das wirksame Bindemittel für die thatsächliche Geltung des Gesetzes ausmachte ¹⁾.

Im ersten Briefe des Clemens begegnen wir einer umfangreichen Benutzung des Alten Testaments. Dieselbe ist mehr paränetisch als gesetzgeberisch. Alle Theile des Alten Testaments müssen beisteuern. Indes tritt viel stärker die Gesinnung in den Vordergrund als das äußere Thun ²⁾. Leicht begreiflich in der Sphäre des Heidenchristenthums, wohin die rabbinische Lehrweise nicht reichte. Aber es stimmt mit dem Erörterten völlig überein, wenn den Aussprüchen Christi eine höhere Geltung zugesprochen wird ³⁾. Und da es sich hier, wie wir sahen, weniger um die specifische Dignität Jesu handelte, als um seine vollgültige Befähigung für den Lehrerberuf, so konnten die Worte der Apostel denen Christi leicht zur Seite treten, auch abgesehen von ihrer Bedeutung als Vermittler der Lehre Jesu. Denn in den Schriften z. B. Pauli trat die Selbstständigkeit des Lehrens stark genug hervor. Wie aber schon bei Petrus (I, 11), so macht sich auch bei Clemens die höhere Auctorität darin geltend, daß er, wie es scheint (vgl. Ritschl, S. 276), der Ansicht war, daß Christus schon in den Propheten geredet habe. Dadurch waren Christi Lehre und das Alte Testament in die denkbar engste Verbindung gebracht.

Gleichwohl war der Judaismus noch zu mächtig, um nicht zur Frage zu reizen, ob denn nicht die Tora als solche, besonders in den Geboten, welche als nationale Kennzeichen gleich ins Auge fielen (Beschneidung, Halten des Sabbath's), eine unbedingte Geltung beanspruche. Denn das Meiste war ja von Jesus nicht abrogirt: im Gegentheile hatte er zum Halten des Gesetzes aufgefordert ⁴⁾. Das

¹⁾ Hausrath a. a. D. I, 89.

²⁾ Näheres bei Ritschl a. a. D. S. 275.

³⁾ I, c. 13: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Vergl. auch den Brief des Polykarp, Cap. 2.

⁴⁾ Matth. 23, 2. 3. Vgl. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theol. des Neuen Testaments. Berlin 1868. S. 80.

paulinische Heidenchristenthum mußte hier aus der alle Nationalität überragenden Eigenthümlichkeit seine Motive der Ablehnung entnehmen. Der unter dem Namen des Barnabas überlieferte Brief will vor diesem Judaismus bewahren. Die Auctorität des alten Bundes durfte als solche nicht mehr gelten, wohl aber in seiner tieferen Identität mit dem neuen. Eigenthümlich und nicht weiter in der Kirche verwerthet ist die Meinung, daß die Juden überhaupt nicht den wahren eigentlichen Bund empfangen hätten. Er wurde vernichtet, als Moses die steinernen Tafeln zerstücktete; nur das Ceremonialgesetz wurde den Juden aufgelegt. Den Dekalog empfing zwar Moses, aber Christus hat ihn erst übermittelt als wahren Bund (Cap. 4. 14). Jenem aber stellt er gegenüber das „neue Gesetz Jesu Christi“. Mithin ist es sehr irrig, zu glauben, die Auffassung des Christenthums als einer *lex nova* und damit das gesetzliche Wesen der spätern Kirche datire von der Herübernahme der Auctorität des Alten Testaments. Gerade im Gegensatze zum Judaismus ist sie aufgekomen. Aber bei Barnabas empfängt diese Bezeichnung ihre Bedeutung durch die Identification mit „Bund“, durch den Hinweis auf das Beispiel Jesu und durch den Nachdruck, den die Gesinnung des neu gewordenen Menschen erhält ¹⁾. Gesetz sind ihm überhaupt die Ordnungen und Weisungen im weitesten Umfange. — Viel wichtiger ist Barnabas aber dadurch, daß er das ganze Alte Testament als Kette von Weissagung auffaßt, auch den Pentateuch sammt dem Ceremonialgesetz. Nicht freilich nur in dem Sinne, daß nur künftige Gottesthaten darin enthalten seien, sondern mehr so, daß die Ordnungen des neuen Bundes dort verhüllt vorliegen. So sollen viele levitische Vorschriften moralische Weisungen in sich bergen ²⁾.

Diese Grundzüge wurden von Justin dem Märtyrer weiter aus- und durchgeführt. Mit ihm beginnt die theologische Arbeit der Kirche, welche mit größeren Mitteln und reicherm Geiste von den Alexandrinern aufgenommen und fortgesetzt wurde. Sie erscheint bei Justin noch ganz in der Hülle der Polemik gegen das Judenthum. Gleichwohl haben seine Ideen die Stamina der „kirchlichen“ Anschauung vom Alten Testament für lange Zeit abgegeben, nicht ohne daß derselben die Schlacken jenes Ursprungs in verhängnißvoller Weise beigemischt wurden.

Bei Justin ist der unmittelbare Eindruck, den die mündliche

¹⁾ Ritschl a. a. O. S. 295. — ²⁾ E. meine „Geschichte“ II. S. 31.

Ueberlieferung, vor Allem das lebendige Zeugniß von Christo, innerhalb der Christengemeinde zu machen pflegte, erweislich schwächer als das Studium der heiligen Bücher. Als solche galten aber nur die des Alten Testaments ¹⁾. Wohl ist es Gottes Stimme, die sowohl durch die Apostel wie durch die Propheten geredet hat ²⁾. Aber von einer Gleichstellung der apostolischen Schriften mit denen der Propheten ist er noch ziemlich weit entfernt. Ihre Anerkennung reicht nicht an die Auctorität des Alten Testaments heran. Die „apostolischen Denkwürdigkeiten“ sind freilich durchaus glaubwürdig. Allein den festen Glauben vermögen sie erst dadurch zu erzeugen, daß das Lebensbild Jesu, welches sie überliefern, (und dies ist ihr eigentlicher Hauptzweck) aufs genaueste mit dem übereinstimmt, was die Propheten von Jesu geweissagt haben. Die Congruenz ist aber vollständig: denn diese haben Alles geweissagt ³⁾. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Christenthum selbst nur so weit Auctorität haben dürfe, als das Alte Testament es zuläßt. Recht im Gegentheil spricht dies nur für die umgestaltende Macht der christlichen Ueberzeugung in ihrer Anwendung auf das Alte Testament. Die Juden verstehen überhaupt dasselbe nicht, weil sie es nur „fleischlich“ auslegen. „Uns, den Christen, gehört die Schrift.“ Und mit diesem Ausspruche macht Justin vollen Ernst. Die Auctorität des Alten Testaments wird ihrer Besonderheit völlig entkleidet und ganz ausschließlich auf rein christliche Motive gestellt. Denn alle Wahrheit im alten Bunde rührt von dem saamenartig ausgestreuten Logos her, der in Christo persönlich erschienen ist. Dieser Satz, den die großen Väter energisch festhalten, zeigt aufs deutlichste jene völlige Umwandlung. Denn es genügte nicht mehr, die beiden Bündnisse auf denselben Gott zurückzuführen; seit Clemens Alexandrinus sind alle Theophanien des alten Bundes Logos- oder Christuserscheinungen. Der Logos war das durchgängige Offenbarungsorgan. Der Gegensatz gegen die jüdische Anschauung kann nicht stärker ausgedrückt werden als durch die seit Justin gewöhnliche Anschauung, daß alle Schriftsteller des Alten Testaments Propheten gewesen seien, und zwar Propheten nicht im weitern Sinne, sondern im engeren, sofern sie auf Christum geweissagt haben. War nun Moses ein solcher Prophet, wie anders, als daß der Pentateuch auch ein Buch mit Weissagungen sein mußte? Nicht nur das Ceremonialgesetz mußte weis-

¹⁾ Cohort. ad gentes, c. 13. — ²⁾ Dial. c. Tryphone Judaeo, c. 119. —

³⁾ S. die Stellen in meiner „Geschichte“ II. S. 21.

fagen, ſondern auch die geſchichtlichen Ueberlieferungen. — So war bereits das Alte Teſtament völlig chriſtologiſirt, als die neuteſtamentlichen Schriften ſich zu gleichem Range mit ihnen erhoben ¹⁾. Selbſtverſtändlich konnte man nun von einer völligen Einſtimmigkeit reden (*συνῳδία καὶ συμφωνία*) und dieſe Symphonie bildete fortan ein charakteriſtiſches Zeichen ihrer Heiligkeit und den Hauptbeleg für ihre Inſpiration. Wohl ahnte es Mancher ²⁾, daß dieſe Harmonie ſich weſentlich auf die Heilsökonomie bezöge, auf den „Einklang des Geſetzes und der Propheten mit dem Chriſtenthume“. Aber bald legte man den Maasſtab der wiſſenſchaftlichen logiſchen Wahrheit ³⁾ an, und ohne den Grad und die Art jenes Einklangs näher zu unterſuchen, ſagte man von ihnen Einſtimmigkeit aus, ὥσπερ ἓξ ἑνὸς στόματος καὶ μῦς γλώττης, weil ſie eben τᾶληθές verkündigten.

Allein jene prophetiſche Geſtalt und jener durchweg weiſſageriſche Inhalt des Alten Teſtaments lag nicht auf der Oberfläche. Dazu gehört eine höhere Einſicht (Gnoſis), erkannte ſchon Barnabas. Die Exegeſe der alexandrinisch-jüdiſchen Theologie kam hier mit einer anerkannten Hermeneutik dem chriſtlichen Bedürfniſſe entgegen. Aber nicht jene rein pneumat iſche Katalepsiſ des Geiſtes genügt dazu. Die Väter fühlten ſehr wohl, daß die feſteſte Ueberzeugung vom Chriſtenthume und die klarſte Einſicht in daſſelbe allein den Schlüssel zu jenem Verſtändniß darbiete. Darum hat uns Gott die Ohren beſchnitten und die Herzen, auf daß wir Alles verſtehen, meint Barnabas (Cap. 10). Fortan bildet das geiſtliche Verſtändniß, das ſich factiſch mit Handhabung einer prophetiſirenden Allegoreſe deckte, ein echt chriſtliches Charisma. Deſſuet erſt dieſes das Alte Teſtament, dann muß es früher ein verſchloſſenes Buch geweſen ſein. Und ſo ſchließt auch Origenes: das ἐνθεον καὶ πνευματικόν des Alten Teſtaments ſei erſt durch die Erſcheinung Jeſu enthüllt worden ⁴⁾. Kein Wunder, wenn der myſtiſche Sinn zu den Fundamentalsätzen

¹⁾ Bekanntlich zuerſt bei Theophilus von Antiochien († 189).

²⁾ Vergl. Clem. Alex. Strom. VI, 15.

³⁾ Damit iſt auch die Widerſpruchsloſigkeit in ſich ſelbſt und im Verhältniß zu allen anderen heiligen Schriften geſetzt, — ein Moment, auf das eben nur die Schule in ſtrengerer Weiſe ein hervorragendes Gewicht legt. Das Gleiche war bereits der Fall in der Kanoniſirungsfrage des Buches Koheleth unter den Tannaiten. Innerer Widerſprüche wegen ſollte es dem Kanon fern bleiben. Vergl. Fürſt a. a. D. S. 92.

⁴⁾ Vergl. Redepenning, Origenes, I, 257 ſqq.

und ersten christlichen Axiomen gehörte! Denn alle Wahrheit des alten Bundes war ja eben nur „Wort Christi“. Eben deshalb hat auch jenes hermeneutische Princip in die Glaubensregel Aufnahme gefunden. Und wenn Clemens auf eine ähnliche Behandlung aller heiligen Bücher bei allen Völkern hinweist, so ist dies viel mehr eine apologetische Instanz als Angabe eines wirklichen Realgrundes für diese Sitte.

Hatte der Kampf gegen den Judaismus zur völligen Christologisirung des Alten Testaments geführt, so war der Streit mit der häretischen Gnostik die am wenigsten glückliche Lage, um eine Revision des Ergebnisses zu begünstigen. Hier galt es, ein wesentliches Gut festzuhalten. Den Vertretern der apostolischen Ueberlieferung (in späterer Form: den Katholikern) galt das Christenthum als die höchste Offenbarung des wahren Gottes, der niedrigere Offenbarungsmomente desselben einen Gottes vorangingen. Den Gnostikern erschien es als die allein wahre Offenbarung des höchsten Gottes, der minder wahre oder gänzlich falsche Offenbarungen niederer Gottheiten vorausgingen¹⁾. Wie auch immerhin der Judengott aufgefaßt werden mochte: jedenfalls löste man den Welterschöpfer, den Erwähler Israels, von dem ab, der sich in Christo geoffenbart hat. Wie aus dem Briefe des Ptolemäus an Flora hervorgeht²⁾, erkannte man wohl die Unterschiede des Alten Testaments vom Neuen, erklärte dieselben aber transcendent, nicht geschichtlich, theogonisch, aber nicht pädagogisch. Diese Gnosis war um so gefährlicher, als sie die Hauptthese gegen den Judaismus, die Neuheit des Christenthums, mit aller Entschiedenheit betonte. Aber die Einschleppung kosmisch-theogonischer Prozesse ließ die Kirche diese Bundesgenossin entschieden zurückweisen. Aus welchen Gründen? Einmal war es der entschiedene Monismus, der jede Vielheit von göttlichen und halbweltlichen Wesen zurückwies, mindestens ihre Thätigkeit der des alleinigen höchsten Gottes schlechthin unterordnete. Daher denn auch die scharfe Betonung der Identität des Welterschöpfers mit dem Vater Jesu Christi. Zweitens war es, aber im engen Zusammenhang mit diesem Monismus, die hohe Verehrung, die man dem Alten Testament zollte. Die Forderung, die damals (beim Auftreten des Gnosticismus) einzige Offenbarungsurkunde zu opfern, schlug der apostolischen Ueberlieferung doch zu stark ins Gesicht und schloß eine völlige Aenderung des Gottesdienstes und der Gemeinde-

¹⁾ Vgl. meine „Geschichte“ 1c. S. 63. — ²⁾ S. a. a. O. S. 66 ff.

lehre mit in sich. Solch' einen Bruch mit der Gewohnheit mag eine neue Schule vollziehen, nicht aber eine Gemeinde. Aber bald erkannten die tieferen Geister, daß es sich hier um eine viel bedeutendere Sache handele als um Gewohnheiten, und zwar gerade nachdem das Neue Testament bereits seinen gesicherten Rang neben dem Alten erhalten hatte. Das Alte Testament aufgeben hieß nicht mehr und nicht weniger als den geschichtlichen Zusammenhang des alten mit dem neuen Bunde opfern. So wenig der geschichtliche Sinn damals ausgebildet war, so tief fühlte man doch die Bedeutung jenes Zusammenhanges, auch wenn dieselbe sich lediglich in solcher Weise zeigte, wie bei Justin, d. h. wenn sie sich auch darauf beschränkte, die genaue Weissagung des Christenthums in der alten Zeit zu constatiren. Man erwäge doch nur, was dieses besagen will, und man findet leicht für alles Prophetisiren und Typisiren des Alten Testaments den rechten Schlüssel und das zutreffende Verständniß. Bei der Vergleichung geschichtlicher Perioden tritt der unmittelbaren ersten Wahrnehmung die totale Verschiedenheit entgegen: daß das Ehemals nicht mehr das Heute ist, ist das selbstverständliche Axiom, das der gewöhnlichen Auffassung am nächsten liegt. Sobald das Bewußtsein geschichtlichen Zusammenhanges dem Geiste aufgeht, so kann es diesen zunächst nur als relative Identität auffassen: das Heute ist ehemals in der Form des Glaubens, der Hoffnung, kurz in der eines Gedankenbildes vorhanden gewesen. Das ist die Weissagung, die sich mit der Erfüllung auf allen Punkten decken muß. Aber das Bild ist mit der Sache stets incongruent, lehrt die weitere Ueberlieferung. Es giebt ausgeführte Bilder, es giebt auch Bilder in bloßen Umrissen. Daher wird der Typus die zweite Form, in der man jene relative Identität des Damals und des Heute auffaßt. In allen diesen Uebergangsstufen zur geschichtlichen Auffassung muß das Identische nothwendig in dem Maaße stärker, ja allein hervortreten, je kräftiger noch jenes unausgesprochene, primäre Axiom der Verschiedenheit in unbewußter Weise mitwirkt. Diese Mitwirkung ist am stärksten innerhalb der populären Vorstellung, am schwächsten bei der abstracten und schulmäßigen; deshalb wird die Uebergangsstufe hier viel leichter zum wirklichen Fehler, zur Einseitigkeit, als dort. — Aber auch für die Auffassung des Christenthums selbst war das Festhalten an seinen geschichtlichen Zusammenhängen von höchster Bedeutung. Denn nur in dieser Consequenz konnte es seine eigene Währung als geschichtliche Thatsache behaupten. Nicht um

die religiöse Wahrheit allein war es dem gläubigen Christen zu thun, sondern um religiöse Wirklichkeit. Auch die höchste Idee konnte nie die Gegenwärtigkeit des Heiles erzeuhen, und im Grunde bot die häretische Gnosis nur jenes, nicht dieses, mochte man auch jene Ideen noch so stark hypostasiren und ihnen die Maske der Wirklichkeit leihen. Erst durch die feste Einfügung in den geschichtlichen Zusammenhang, sofern derselbe auch eine Heilsgeschichte darbot, war die Heilswirklichkeit des Christenthums sicher gestellt. Und dazu bot das Alte Testaments den festesten Haltpunkt. Dies ist um so bedeutsamer, als gerade die Grundanschauung der Gnosis den Hauptträgern der theologischen Arbeit, eben wegen ihrer griechischen Bildung, keineswegs fern lag, ich meine den Dualismus von Geist und Materie. Dieser setzt das höchste und wahrste Sein ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$) der Materie contradictorisch entgegen. Jede Annäherung des Geistes an den Stoff, also jeder Schritt zur Weltwirklichkeit, wird hier erkauft durch eine Trübung desselben, durch einen Abfall von seinem innersten Wesen. Die Heilswirklichkeit in Jesu von Nazareth konnte demgemäß entweder kein wahres Heil bieten oder keine Wirklichkeit sein. Da für die christliche Gnosis jenes außer Frage war, so war der Doketismus nur die richtige Konsequenz. Hiegegen konnte das Alte Testament vorzüglichen Schutz gewähren, welches einen solchen Dualismus nicht kennt und sogar jede falsche Spannung zwischen Gott und Welt durch den Gedanken einer stets sich steigenden Offenbarung fern hält.

Und freilich war es geboten, daß gerade dieses Moment unter den kirchlichen Gegnern der Gnosis zur vollen Klarheit gelangte. Nur die Idee der göttlichen Pädagogie, der von Gott geleiteten Erziehung des Menschengeschlechts durch den Logos (theils innerhalb, theils außerhalb Israel) schützte gegen die geschichtslosen wie gegen die dualistischen Folgerungen der Gnostiker. Hier war geschichtlicher Zusammenhang, nicht zufälliger, sondern von Gott selbst gesetzter, nicht solcher, der nur die äußeren Entstehungsformen des Christenthums betraf, sondern sein innerstes Wesen. Diese Idee finden wir bei dem Alexandriner Clemens und noch eingehender bei Irenäus¹⁾. Durch Gehorsam wollte Gott zur Liebe erziehen, durch Knechtschaft zur Freiheit der Christen. Von dem erwählten Volke aus sollte das Heil ein allgemeines werden in stetiger Ausbreitung. Dadurch fanden

¹⁾ Besonders im 4. Buche seiner Schrift *adversus haereses*. Vgl. meine „Geschichte“ II. S. 56 ff.

alle Geseze eine religiös ausreichende Begründung, theils haben sie ewige Geltung, theils vorübergehende als pädagogische Maaßregeln. Wo also die Dissonanz des alten und neuen Bundes nicht geleugnet werden konnte, ergab sich daraus nicht eine Instanz gegen die Auctorität des Alten Testaments. Weil man aber das Christliche weniger im neuen Gottesreiche sah als vielmehr in der Person Christi, was durch die bisherige Entwicklung der christlichen Anschauung gegeben war, so mußte auch alle Wahrheit des alten Bundes durch Christum persönlich, als Verbum Dei, veranlaßt und gegeben sein, durch Inspiration sowohl wie auch durch die Logophanieen.

Der pädagogische Grundgedanke hatte aber die Eigenthümlichkeit, daß er sich lediglich an die Heilsökonomie als solche anschloß. Vor Allem bot er eine triftige Erklärung für das Ceremonialgesez, mit welchem die christliche Auslegung ohne Allegorese nicht fertig werden konnte. Dasselbe war gegeben, als das Volk in falscher concupiscentia das goldene Kalb angebetet hatte. Daran schloß sich leicht die Erklärung mancher anderer Gebote wegen der jüdischen „Herzenshärtigkeit“. Als ein Joch war jenes Gesez also eine wirkliche Strafe, aber zugleich durch den gebotenen Gehorsam ein Erziehungsmittel zum wahren Genusse der Freiheit. Ebenso erklärten sich auch die Unvollkommenheiten im Leben der heiligen Personen; sie waren noch nicht völlig reif zu jener Freiheit. Nicht minder das Schattenhafte und Unvollkommene in den Weissagungen der Propheten; die Offenbarung sollte ja erfolgen *apta temporibus et hominibus*.

Sehen wir genauer zu, so bedurfte diese Anschauung nicht jenes Hilfsmittels, ohne welches die christliche Idee vom Alten Testamente bisher sich allein schien durchführen zu lassen, des mystischen Sinnes und der Allegorese. Die Symphonie des Kanons verlangte nicht mehr jene Identität des Inhalts, hätte aber dann freilich ihren intellectualistischen Charakter ablegen müssen und ihren Kern im göttlichen Heilszwecke suchen. Wie mannichfach auch die Darlegung jener Idee bei Clemens und Irenäus sich mit allegorisirender Deutung verbinden mochte, — im Principe war diese Verknüpfung nicht mehr geboten.

Und Mahnungen genug lagen vor, von hier aus die bisherige Anschauung einer eingehenden Aenderung zu unterwerfen. Hatte diese Waffe sich auch in der Polemik gegen den Judaismus gut bewährt: im Kampfe gegen den Gnosticismus erwies sie sich machtlos. Ein hermeneutisches Princip, welches der freien Combination ein so un-

geheuer weites Feld öffnete, ließ die ganze Auctorität des Alten Testaments, ja der Schrift überhaupt, als werthlos erscheinen. Denn wenn mit der Auctorität nicht ein fester Besitz an Erkenntniß gegeben ist, vermag sie unmöglich normirende Wirkung zu üben. Darum flagen bereits Tertullian und Irenäus über die Amphibolie der Deutung, besonders bei den Gnostikern. Jene atomistische Deutungsweise, welche die Kirche aus den jüdischen Kreisen übernommen hatte und die lange das ergiebigste Mittel zum Auffinden immer neuer Messianismen war, ward von diesen Häretikern in ihrem Interesse ausgebeutet. „Sie lösen die Glieder der Wahrheit, setzen und bilden um, verkehren eins ins andere“, flagt Irenäus, im Blick vorzüglich auf die Behandlung der Reden Jesu. Denn im Neuen Testamente zeigte sich diese Methode am gefährlichsten. Man griff zu einem neuen Mittel, zur Feststellung der „apostolischen Ueberlieferung“, welche bisher in mündlicher Form die Leiterin gewesen war. Eine *regula fidei* soll die Norm der Auslegung sein. Offenbar lag darin das Eingeständniß, daß man mit der Auctorität der Schrift nicht mehr ausreichte, — ein Wink, den die mittelalterliche Kirche wohl beachtet und im Tridentinum dogmatisch gefestigt hat. Ebenso verwies Irenäus auf die presbyteri, welche mit der bischöflichen Succession auch das *charisma veritatis* empfangen. — Aber wie wenig auch solche dogmatische Schranke vor Mißbrauch der Allegorese schützte, offenbart Origenes, derselbe, der jene *regula fidei* an den Anfang seines Werkes *περὶ ἀρχῶν* stellte, der in seinen Exegesen wiederholt auf jene Richtschnur hinwies. Wir heben nur die wichtigeren Sätze heraus. Nach ihm bietet die Schrift an sehr vielen Stellen, wenn nach dem Buchstaben betrachtet¹⁾, gar keinen Sinn, mindestens keinen, der der Gottheit angemessen wäre. Vor Allem richtet er sich gegen die Geschichten des Alten Testaments. Hier seien viele *προσκόμματα καὶ σκάνδαλα*, die „unmöglich“ von Gott hätten geoffenbart sein können. Es sind meist dieselben, an denen die Partei der clementinischen Homilien, an denen die Gnostiker Anstoß nahmen. Sie können so nicht geschehen sein, wie sie da vorliegen: deshalb sind sie allegorisch zu deuten, ja sie liefern die stärksten Beweisstücke für die Nothwendigkeit dieses hermeneutischen Verfahrens. Die

¹⁾ Wir erinnern, daß der alten Zeit die Lossagung von dem mystischen Sinne deshalb so schwer, ja unmöglich wurde, weil man die Anwendung desselben auch bei der Deutung alles parabolischen und symbolischen Stoffes brauchte, um nicht in die fleischlichen Hoffnungen der Judaisten zu gerathen.

Gefetze gebieten oft etwas Absurdes, ja Unmögliches; sie sind, ihrem Wortlaute nach, schlechter als die der Römer, Athener, Spartaner. Recht verstanden bilden jene Geschichten nicht nur künftige Thatfachen vor, sondern deuten auf himmlische Vorgänge in der übersinnlichen Welt. Daß dies schon stark an die gnostische Methode streifte und in christliche Mythologie hinüberführt, ahnten manche Zeitgenossen: kein Wunder, daß sich Origenes über Anfeindungen zu beklagen hatte! Tritt doch bei ihm der Dualismus zwischen Geist und Materie so stark hervor, wie bei keinem andern der Väter! Und recht gnostisch ist es, wenn das Gesetz nach seinem *σῶμα* den Juden, nach seiner *ψυχή* uns, nach seinem *πνεῦμα* den Vollendeten gegeben sein soll. — Wohl konnte man dem kühnen Forscher zurufen, er solle nicht zu weit gehen, aber wo hatte man denn die Grenze, welche dies Maasß der allegorischen Deutung sicher angab? Wohl zeigte sich die Gefährlichkeit dieses Mittels für den geschichtlichen Stoff des Alten Testaments; dennoch that es die besten Dienste. Denn mit der Auctorität des Alten Testaments war auch die normative Geltung des Ceremonialgesetzes gegeben. Dasselbe nur als Sündenstrafe, den Juden ertheilt, zu fassen, widersprach den hergebrachten Ansichten über Inspiration. Man mußte die principielle Verpflichtung anerkennen. Aber factisch bestand dieselbe nur für den geistlichen Sinn, d. h. für die christlichen Pflichten, die in ihm mystisch angedeutet, für die Verheißungen, die durch dasselbe abgeschattet waren.

Diese Vergeistigung des Alten Testaments schlug also um in eine Verflüchtigung der Historicität. Damit verlor aber die Anerkennung des Alten Testaments ihren eigenthümlichen Werth, der dem Gnosticismus gegenüber gerade in der Fixirung und Betonung der geschichtlichen Zusammenhänge beruhte. Ob es Weissung, ob Weissagung bot, beides war ideell, beides galt für die Zukunft. Hatte doch auch der Gedanke der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos nur den Werth, hier eines Interpretamentes, dort eines religionsphilosophischen Theorems! Wie man den Begriff der Offenbarung intellectualistisch bestimmte, so auch den der Symphonie des Kanons, obgleich der letztere ursprünglich nur heilsgeschichtlich und antignostisch gemeint war. Das Wesen des Christenthums selbst faßte man weniger als Thatfache denn als Idee, nämlich als Gesetz. Dadurch schwand das Specificische im Unterschiede der Testamente; das Wirken des Logos vor und im Christenthume war mehr gleichartig, nur graduell verschieden, nur eine major muneratio gratiae (Iren.).

So hatte sich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts eine kirchliche Anschauung vom Alten Testament gebildet, kirchlich in dem Sinne, daß sie als die allein christliche innerhalb der altkatholischen Kirche, getragen von der öffentlichen Meinung, Geltung besaß. Uebersichten wir kurz den Verlauf ihrer Entwicklung und die Hauptpunkte, die sie charakterisiren.

Die nachapostolische Gemeinde fand im Gottesdienste das Alte Testament vor, als den eigentlichen Kern, an den sich die Erbauung anschloß. Das christliche Kernigma hatte factisch höhere Geltung, aber noch nicht in den Büchern, welche außerdem gelesen wurden. Vielmehr schloß es sich enger mit dem Alten Testament zusammen als mit den apostolischen Schriften. Die Folge war eine starke Christianisirung des ersteren, eine völlige Umbildung der jüdischen Anschauung vom Alten Testament, dadurch, daß die Prophetie als die Seele des alten Bundes erschien und Christus als der Schlüssel der Prophetie. Daß es auch Urkunde des Judenthums, also einer vorchristlichen Religion, sei, das wäre ein bedenkliches Zugeständniß gewesen im Kampfe gegen den Judaismus. Nicht minder auch in der Polemik mit der Gnosis, denn man hätte eben jene Unvollkommenheiten offen zugeben müssen, auf welche sich die gnostische Verwerfung des Alten Testaments gründen zu können meinte. Aber der Stoff desselben war vielfach zu spröde, um sich völlig christianisiren zu lassen. Man ergriff die in der jüdischen Zeitbildung vorhandene exegetische Methode, um denselben flüssig zu machen: die christliche Allegorese allein bildete den rechten Schlüssel zum Verständniß und ermöglichte erst eine Auctorität in christlichem Sinne. — Allein diese Anschauung trug zu deutlich die Spuren ihrer Entstehung aus bloßer Tradition, aus halb richtigem Instincte, aus Cultureinflüssen, aus Kampf und Nothwehr an sich. Gleichwohl war sie zu feste Gewöhnung geworden, um leicht zu schwinden. Denn als das christliche Kernigma (seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) in einem neutestamentlichen Kanon eine feste Stütze gewonnen hatte, wäre es geboten gewesen, jene zu enge Verbindung des ersteren mit dem Alten Testament vorsichtig zu lösen und richtigere Gesichtspunkte für den Zusammenhang der Testamente zu finden. Und dazu forderte die eingestandene Amphibolie der Allegorese dringend auf.

Jene Aufgabe war jetzt möglich geworden ohne Schädigung eines kirchlichen Interesses. Und sie blieb nicht ohne Lösungsversuch. Indem man die jüdische Schätzung des Kanons zerstörte, hatte man zu

gleich die Berechtigung der ganzen vorchristlichen Theokratie vernichtet. War die christliche Deutung des Alten Testaments richtig, so mußte das religiöse Handeln des Volkes Israel Jahrhunderte hindurch zum größten Theile ein ungeheurer Irrthum gewesen sein. Wir sahen, daß nur selten eine christliche Stimme (Pseudobarnabas) sich zu dieser grellen Consequenz bekannte. Und doch war sie nach den Prämissen unausbleiblich. Jene Lösungsversuche bewegten sich um den Gedanken der göttlichen Pädagogie. Die Christlichkeit dieser Anschauung war gewährleistet durch den letzten Zweck: Israel sollte durch den alten Bund zum Inhaber des neuen erzogen werden. Man blickte hierbei nicht mehr auf den Kanon als solchen, sondern auf die Heilsökonomie, die derselbe bezeugt. Hatte das neue Israel nach dem Geiste sein Recht (als Kirche) errungen, so konnte das alte auch sein Recht vorchristlicher Existenz wieder erhalten. Bildete jedoch die christliche Gemeinde das „wahre“ Israel: wie anders, als daß man die Synagoge für das falsche erklärte? Aber zur Ausführung jenes Gedankens bedurfte es nun nicht mehr weder der besonders hohen Inspiration des Kanons, noch auch der allegoristischen Auslegung. Es genügte, daß das Alte Testament eine treue Urkunde des israelitischen Volksthumus darstellte. War doch der ewige Werth des alten Bundes klar genug durch die Weissagungen der Propheten gerichtet! Denn auf die Verheißung des neuen Bundes durch Jeremias (31 ff.) und Ezechiel legte man stets einen besonderen Nachdruck. — Freilich fand diese Anschauung von der göttlichen Erziehung, wie es scheint, wenig Eingang in die Masse der christlichen Gemeinde, und selbst die Vertreter derselben unterzogen sich nicht der weiteren Aufgabe, von ihr aus die bisherige Ansicht gründlich umzubilden. Die unmittelbare praktische Folge wäre die gewesen, dem Alten Testament im kirchlichen Gebrauche eine weniger hervorragende Stelle einzuräumen. Dagegen aber hätte sich die erstarrte kirchliche Gewohnheit gestraußt, welche ihre wesentliche Kraft aus ihrer Verwechselung mit apostolischer Ueberlieferung zog. War diese wirklich Hort und Halt der bisherigen Entwicklung des christlichen Gemeindebewußtseins gewesen, so übertrug man dieselbe Würde und das gleiche Ansehen auf die *consuetudo ecclesiastica*.

Und doch bedurfte die Anschauung von der Pädagogie des alten Bundes, so wie sie auftrat, nicht nur der weiteren Durchführung, sondern auch eingehender Correctur. Für die Schilderung der Wirkungen des Gesetzes verwendet Grenäus nur neutestamentliche, nicht

aus der Quelle entnommene Farben. Daß das Gesetz dem Volke Israel ein schweres Joch gewesen, liest man wohl Apgesch. 15, 10, nicht aber im Alten Testament, und die Lobpreisungen desselben (wie Ps. 19, 119) wollen dazu nicht stimmen. Die „Herzeshärtigkeit“ ist lediglich aus Matth. 19, 8 entlehnt, ohne daß die Stelle das Recht enthielte, dies Princip auf die meisten anderen oder wohl gar auf die Ceremonialgesetze auszudehnen. Die Ausnahmestellung des Decalogs wird mit Gründen behauptet, die nicht zutreffen: die Bildlosigkeit Jahve's, die Scheu vor seinem Namen, der Sabbath sind nichts weniger als *praecepta naturalia*. Daß das Ceremonialgesetz als Strafe für den Götzendienst beim goldenen Kalbe gegeben sei, findet keinen Beleg in den Urkunden; ging doch der eng mit dem Opferdienste zusammenhängende Befehl, die Stiftshütte zu bauen, dem Abfalle voraus! Nur die äußerliche Folge des Leviticus hinter Exodus erzeugte einen Schein für jene Meinung; die Strafe war factisch ja eine ganz andere: Niedermeglung eines Theiles durch die Leviten und Pest. Es wird nicht klar, wie weit die Gesetze als cultische Handlungen gemeint waren, wie weit als Typen und Symbole, wie weit als sittlich-religiöse Weisungen. Jedenfalls setzte die Allegorie (in der die Typik lag) einen doppelten Zweck — einen temporären und einen ewigen. Jener deckt sich mit dem correcten Cultus in Israel, dieser mit der christlichen Wahrheit. Allein der letztere wird unnöthig, sobald die Christen die volle Wahrheit unverhüllt besitzen. Aber auch die Vermittelung der gesammten Offenbarung durch den Logos war im Alten Testamente nicht gegeben. Nahm man „Wort Jahve's“ stets in diesem Sinne, so ließ sich dies nicht durchführen; nahm man es eigentlich, so fehlte die volle Identität der Heilsursache im alten und neuen Bunde. Und diese schien für den vollen Zusammenhang eintreten zu können. Ganz zu geschweigen des mythologischen Anklangs, wenn man, wie Irenäus, von einer „Gewohnheit“ des Logos, offenbarend hinabzusteigen, redete.

Gleichwohl schritt die Kirche weder dazu, diese Idee der göttlichen Pädagogie zum Gemeingut zu machen, noch auch dieselbe zu revidiren, noch endlich von ihr aus die geltende Anschauung vom Kanon des Alten Testaments umzugestalten. In ersterer Beziehung werden indeß gewisse Bruchstücke theologische Axiome und lehren bei Besprechung des Ceremonialgesetzes stets wieder. Freilich war für solche Arbeit die Zeit nicht günstig. Die kirchlichen Gesichtspunkte überwogen, die sich im Dogma zuspikten, noch abgesehen vom prakti-

schen Gebrauche. Jede Erweiterung der Distanz zwischen den Testamenten schien die christliche Position gegenüber dem Judaismus und der Gnosis mindestens theilweise preiszugeben.

Auch über den Umfang des Kanons des Alten Testaments bildete sich noch kein festes christliches Urtheil. Die Frage selbst entstand im zweiten Jahrhundert, schien aber nicht dringend zu sein, schon nicht aus dem äußerlichen Grunde, weil man den gesammten Text des Alten Testaments nicht auf eine Rolle schrieb und weil der Gebrauch der Hagiographen ein sehr beschränkter war. Außer den Psalmen (die man übrigens fast immer zu dem Prophetenkanon rechnete) wurden sehr wenige dogmatisch benutzt, Hiob und Sprüche in erbaulicher Weise. Mit Melito von Sardes ¹⁾ beginnt eine Richtung, welche die Wichtigkeit der Frage erkennt und auf den engeren Kreis des hebräischen Kanons zurückgehen will, während der allgemeine Gebrauch der Septuaginta die weitere Fassung des Kanons zur kirchlichen Gewöhnung zu machen im Begriffe war. Galt doch ihr Gebrauch für eine Art christlichen Privilegiums und als Unterscheidungszeichen von der synagogalen Gemeinschaft! Und darum kann sich selbst der der Kritik nicht gänzlich abholden Origenes nicht dazu entschließen, sie fallen zu lassen, in dem richtigen Gefühle, ein christliches Urtheil habe hier sein volles Recht, und in dem irrigen Wahne, durch Aufnahme der „Apokryphen“ dasselbe thatsächlich zu üben. Bei einem richtigen Urtheile der Art hätte es sich weniger gehandelt um die absolute Grenze des Kanons als vielmehr um die richtige Einsicht in den abgestuften Werth der einzelnen Kanontheile und Schriften. Die Forderung ist um so weniger unbillig, als bereits der Unterschied zwischen kanonischer Dignität und Würdigkeit einer Schrift, Erbauungsbuch der Gemeinde zu sein, in den synagogalen Kreisen geläufig war und auf die Esther-Megilla, auf die Sprüche des Ben Sira u. s. w. Anwendung gefunden hatte (vergl. Fürst a. a. O. S. 110). Derselbe ist nicht erst innerhalb der christlichen Kirche, etwa des vierten Jahrhunderts, entstanden und noch

¹⁾ Vergl. meine „Geschichte“ II. S. 22. Darin, daß er das Buch Esther übergeht, kann sich die Spur eines christlichen Urtheils verrathen. Vielleicht erklärt sich die Ausschließung leichter dadurch, daß in den jüdischen Kreisen, bei welchen er sich Rathes erholte, die lange dauernden sehr starken Zweifel über die Kanonicität des Buches noch überwiegen. Denn schwerlich werden ihm fanatische Christenhasser Rede gestanden haben, sondern mehr tolerante Juden. Ueber die späte Kanonisirung des Buches vgl. Fürst a. a. O. S. 105 ff.

weniger zuerst von Hieronymus auf den alttestamentlichen Kanon angewandt worden.

IV.

Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts, vollends seit Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion im römischen Reiche, mußte sich die Bedeutung dessen, was kirchlich war, anders gestalten. Bisher konnten einzelne Lehrer wohl aussprechen, was ihnen als die echt christliche Wahrheit erschien, aber kirchlich im strengeren Sinne konnte man dies nicht nennen. Als aber eine öffentliche Meinung sich in der großen Mehrzahl von Gemeinden bildete, war es möglich, dieselbe gleichsam zu erlauschen und als Auctorität hinzustellen. Origenes redet häufig von der *sententia totius ecclesiae*. Aber jeder Lehrer, der dies that, mußte für die Richtigkeit seiner Beobachtung einstehen. Die Neigung, Bekenntnisse aufzustellen, ward durch die Häresen, wie durch die Disciplin der Kirche, zum Bedürfnisse. Aber nur solche, welche schon einigen theologischen Stoff darboten, erwiesen sich in ersterer Beziehung geeignet; eben deshalb treten sie in sehr verschiedenen Formen auf (*regula fidei*). Trotzdem bieten sie in unserer Frage, wie wir sahen, sehr wenig dar; das, worin die öffentliche Meinung der Lehrer übereinstimmte, zeigte eine ungleich größere Menge von Punkten. Sobald aber Synoden, ja ökumenische Concilien entstanden, war eine geordnete Vertretung vorhanden; die Kirche als solche hatte ein Organ zum Bekennen und zum Gebieten. Gleichwohl gelangt äußerst selten ein Moment unserer Frage zu solcher Bedeutung, um eine Synode, geschweige denn ein ökumenisches Concil zu beschäftigen.

Zu diesen wenigen gehörte die Frage nach der Grenze des Kanons des Alten Testaments. Die Differenz zwischen dem Grundtexte und der alexandrinischen Uebersetzung war durch Origenes angeregt und forderte eine Lösung. Das Interesse war aber ein verschiedenes. Im Orient gestaltete sich die Auctorität der Schrift schon deshalb strenger, weil man hier von den dogmatischen Streitigkeiten stärker bewegt wurde. Eine laxheit in der Umgrenzung der normativen Schriften konnte weniger um sich greifen. Nur daß damit noch nicht Sicherheit der nöthigen Unterscheidung (d. h. der Kritik) gegeben war. Im Ganzen neigte man hier dazu, den hebräischen Kanon, also den engeren Schriftentkreis, als kanonisch anzuerkennen, oft mit Auslassung des Buches Esther, den anderen, nur griechisch vorhan-

denen Schriften der Septuaginta dagegen den Rang von Erbauungsbüchern für die Katechumenen oder von kirchlichen Vorlesungsbüchern zu belassen. — Im Occident dagegen war das dogmatische Interesse weniger geschärft die Bedeutung rechter Unterscheidungen wurde in geringerem Maaße gefühlt, der paränetische und ascetische Schriftgebrauch waltete vor. Jene Verwechslung zwischen apostolischer Ueberslieferung und kirchlicher Gewohnheitstradition stand hier in Blüthe und fand in Augustin einen glänzenden Vertreter. Die bessere Einsicht, die Hieronymus besaß, machte er, in steter Besorgniß um seinen orthodoxen Namen, nicht mit Energie geltend und konnte daher mit ihr auch nicht durchdringen. Auf den afrikanischen Synoden (seit 395) ward unter Augustin's Leitung der ganze Schriftencomplex des Alten Testaments, wie man ihn bisher zu gebrauchen gewohnt war, übereinstimmend mit der alexandrinischen Uebersetzung, canonisirt, obwohl der große Kirchenlehrer sehr gut mit den Bedenken gegen die apokryphischen Bücher bekannt war. Diese Gleichgültigkeit involvirte aber eine andere, die gegen die normative Auctorität des Alten Testaments. Wo sie für die Lehre zurücktritt, war es freilich nicht eben nöthig, den Kreis enge zu ziehen und die guten Erbauungsbücher (oder was dafür galt) auszuschließen. Nicht weil man diese unterschätzt glaubte, nicht weil man ihnen einen höhern Werth absichtlich zusprechen wollte, wurden sie mit eingeschlossen, sondern weil man, trotz aller Anpreisung der Bibel, die biblischen Schriften überhaupt nur als gute Erbauungsbücher, wenn auch ersten Ranges, betrachtete. Und das war in einer Zeit natürlich, wo die dogmatische Tradition das Gebiet der Lehre völlig beherrschte und wo es keinem Concile einfiel, bei doctrinellen oder gar disciplinariſchen Bestimmungen zu allererst „nach hellen, klaren Dertern der Schrift“ zu fragen. Und selbst wenn dies geschehen wäre, so wäre damit bei der anerkannten allegorischen Auslegungsweise wenig gewirkt worden. Ganz augenfällig konnte man es wahrnehmen, wie diese hermeneutische Manier der Auctorität der Schrift selbst wesentlichen Abbruch that und ihren Einfluß hemmte. Alle Emphasen über den Werth der Bibel, alle Steigerungen ihres Inspirationsmodus konnten diese Folge nicht beseitigen, höchstens verschleiern. Denn die Geschichte lehrt unzweideutig, daß die Aussagen über den supranaturalen Charakter der Schrift mit ihrer wirklichen einflußreichen Geltung auf Sinn und Leben der Gemeinde keineswegs immer in richtiger Proportion, nicht selten sogar im umgekehrten Verhältnisse stehen.

Jene Umgrenzung des Kanons ist aber weder in der alten Zeit noch im Mittelalter jemals kirchlich geworden, so große Anstrengungen ihre Vertreter auch machten. Kein ökumenisches Concil hat diese synodalen Entscheidungen mit seiner höhern Auctorität gedeckt und ihnen doctrinelle Gesetzeskraft gegeben, weder in der abendländischen noch in der morgenländischen Kirche. Und als das Concil von Trident sie adoptirte, fehlte ihm schon der ökumenische Charakter. Bis dahin ist die Frage auch thatsächlich eine offene geblieben. Im ganzen Mittelalter wechselte die Antwort, je nachdem man sich an Augustin oder mehr an Hieronymus anlehnte. Und da diejenigen, welche ein stärkeres biblisches Interesse besaßen, bei dem letzteren viel größere Ausbeute an Erkenntniß fanden, ist es begreiflich, daß man sich für die vorsichtige Entscheidung desselben erklärt, die ja dem eigentlichen Interesse der abendländischen Kirche, der kirchlichen Erbauung, nicht zu nahe tritt. Bekanntlich sind es gleichfalls polemische Beweggründe gewesen, welche im siebzehnten Jahrhundert auch die Vertreter der griechisch-katholischen Kirche bewogen, ihre eigene alte Tradition zu verlassen und den weitesten Kreis zu ziehen, den Tridentinern nachfolgend ¹⁾).

In den zahlreichen Synoden des vierten Jahrhunderts begegnen wir sehr selten Bestimmungen über das Alte Testament mehr inhaltlicher Art oder gar Auslegungen. Hier ist eine gewisse, wenn auch sehr beschränkte „Kirchlichkeit“ vorhanden. Die erste Sirmische Synode (357) hat einige Flüche für gewisse Auslegungen bereit. Sie anathematisirt die Auslegung, daß 1 Mos. 1, 26 Gott mit sich selber rede: „Laßt uns Menschen machen“, daß Abraham (18, 1) den ungezeugten Gott oder den Vater geschaut habe (wogegen die lange Zeit übliche trinitarische Deutung der drei Männer also stark sündigte), daß Jakob mit dem Vater, nicht mit dem Sohne nächstens gerungen, daß 1 Mos. 19, 24 Gott von sich selbst, nicht, wie sie meint, der Sohn vom Vater habe regnen lassen ²⁾). Seitdem haben sich kirchliche Collegien (bis auf neueste Ausnahmen) gescheut, in das Gebiet der alttestamentlichen Exegese sich einzulassen. — Dennoch war das Princip der Tradition so stark, daß selbst Isidor von Pelusium einen Widerspruch gegen synodale Entscheidungen nicht zuläßt. Der

¹⁾ Vergl. Volkmar in Credner's Gesch. des neutestamentl. Kanons S. 103—110.

²⁾ S. meine „Geschichte“ II. C. 93.

Grund, den er anführt ¹⁾, bestätigt reichlich unsern Satz, daß die Auctorität der Schrift überhaupt an Werth sehr verloren hatte. Denn sind die Synoden inspirirt, so folgt von selbst, daß sie die gebornen und inappellablen Interpreten der Schrift sind, — eine verhängnißvolle Consequenz jenes Rathes von Grenäus, man solle sich behufs richtiger Auslegung an die Priester der echt apostolischen Kirchen wenden.

Die theologische Anschauung zeigt eher Rückschritte als bessere Erkenntniß. Der Gedanke von der Pädagogie des alten Bundes bleibt entweder unberührt oder findet nur in sehr dürftiger Weise Anwendung. Gerade an den unrichtigen Punkten zog man weitere Folgerungen. Das paulinische Wort (Röm. 7, 14): Wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist, — hatte man längst auf den pneumatischen Sinn bezogen und eine Rechtfertigung der Allegorese darin gefunden. Darum konnte Origenes sagen: die ganze Kirche stimme darin überein, daß das Gesetz geistlich sei. Aber dieser geistliche Sinn hatte nach bisheriger Anschauung fast nur über der Wirklichkeit geschwebt: jetzt suchte man seine reine Transcendenz zu beschränken. Moses hat die Kenntniß der *secretiora legis mysteria* nicht für sich behalten, sondern hat sie auch den siebzig Ältesten insgeheim überliefert, und so sei sie bei den Frommen fortgepflanzt worden. Offenbar eine Abbiegung in jüdische Erfindungen, nach welchen die Auctorität der legislatorischen Zusätze seitens der Sopherim durch mosaischen Ursprung geschützt werden sollte. Die wahre Heilsgeschichte verkennend fingirte man eine mythische — eine Erscheinung, die wiederholt vorkommt. Immer ausschließlicher ward den Propheten die *annuntiatio futurorum* zugewiesen. Ohne christliche Auslegung, ohne Eintragen der Erfüllung in die Weissagung² seien sie dunkel und widerspruchsvoll. Dem griechisch-römischen Geiste, der die Cultur der Kirchenlehrer durchdringt, erscheint das Alte Testament immer mehr in Dunkel gehüllt; das Verständniß der nationalen Farbe schwindet: man zieht daraus aber den Schluß, um so nöthiger sei hier die mythische Erklärung.

Nur auf einem Punkte begegnen wir einer Reaction gegen diese Strömung. Diese Versuche, zu besserem Verständniß des Alten Testaments zu gelangen, gingen von Antiochia aus und fanden längere

¹⁾ Epp. lib. IV, 99: *δεὶ τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ . . . ἀκολουθεῖν . . . ἐκείνη γὰρ θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα τὰ ληθὲς ἐδογματίσεν.*

Zeit im Orient aufmerksame Pflege. Es war nicht anders möglich, als daß man sich an die jüdischen Schulen anlehnte, in denen doch die Möglichkeit eines besseren Wortverständnisses und einer Einsicht in das nationale Element gegeben war. Bei dem hervorragendsten Haupte jener Richtung, Theodor, Bischof von Mopsuestia, tritt die Anlehnung an jüdische Interpretation hervor, oft freilich an unglücklicher Stelle: und das hat ihn mit Unrecht der alten Kirche wie den Gläubigen der neuern Zeit verdächtig gemacht. Denn von historischer Auslegung im Sinne unserer heutigen Hermeneutik ist bei den Juden nicht die Rede; der Gegensatz gegen die christliche Tradition bestimmt sie zumeist. Eine Reihe von Stellen, welche hier für messianisch galten, deutete man dort auf David, Hiskias, Josias, Serubabel, aber ohne Einsicht in die historische Bedingtheit der Weissagung. Das Eigenthümliche der Auslegung Theodor's liegt aber keineswegs in diesen vereinzeltten Differenzen mit der christlichen Tradition, sondern in dem Geltendmachen eines Gesichtspunktes, der bisher fast nur auf das Ceremonialgesetz und auf einzelne Geschichten Anwendung gefunden hatte. Das eigentliche Band zwischen Altem und Neuem Testament soll nicht die Offenbarung der christlichen Zukunft an die Propheten sein, sondern die Vorausbildung derselben in den Thatfachen und Ideen, kurz der Typus¹⁾. Das Christliche erschien demnach mehr nur in Umrissen, weniger in farbenreicher Ausführung. Die Identität der Bündnisse löste sich auf zu einer Aehnlichkeit, denn der Typus ist wesentlich eine *μimesis* des Künftigen. Zu einer tiefern Begründung fehlte ihm der klare Begriff des geschichtlichen Werdens. Das Prophetische wird keineswegs aufgehoben, nur beschränkt. Ueberall zeigt sich als Hauptabsicht, dem alten Bunde neben seiner Hinzuelung auf das Christenthum eine wesentliche Bedeutung für die vorchristliche Vergangenheit Israels zu sichern. — Aber die Kirche ist nicht auf diese Ideen weiter eingegangen; die Ehre der Anathematisirung hat man ihm indeß zugestanden. Ursache dieser Verwerfung mag zum großen Theile das hohe Ansehen gewesen sein, dessen er sich in der schismatischen und kezerischen Kirche der Nestorianer zu erfreuen hatte. Seine katholischen Schüler haben eiligst in das Geleise der exegetischen Tradition zurückgelenkt. Doch haben wir aus

¹⁾ Die genauere Ausführung s. in meiner „Geschichte“ 2c. S. 130 ff. Die Aehnlichkeit seiner Ideen mit denen, die Hofmann in seiner Schrift „Weissagung und Erfüllung“ vorgetragen hat, springt in die Augen.

jener Richtung einen interessanten Versuch ¹⁾, die Bücher des Alten Testaments nach ihrer wirklichen Auctorität zu ordnen, nicht nach irgend welcher Ueberlieferung. Ihr Ansehen soll ein abgestuftes sein; das christliche Urtheil soll dabei entscheiden. Wie verfehlt auch immer die Ausführung dieses Gedankens sein mochte: der Gesichtspunkt selbst entspringt einer richtigen Idee, an welche die Kirche schon längst gemahnt worden war.

Im Mittelalter ist das Alte Testament viel gebraucht worden, aber bei weitem mehr in praktischer als in rein theologischer Beziehung. Der kirchliche Typus der gesamten Cultur brachte es mit sich, daß man die Geschichte Israels als den Beginn aller Geschichte ansah und behandelte. Es liegt darin etwas Laienhaftes, Unbefangenes, trotzdem daß Kleriker über den Bildungsschätzen walteten. Freilich deckte sich der Begriff eines Klerikers mit dem eines Theologen damals noch weniger als heute. Aber bemerkenswerth ist es, daß gerade das eigenthümlich Geistliche und Prophetische bei dieser Auffassung mehr zurücktrat. Die höhere Stellung, vollends der spezifische Unterschied von allem andern Bildungsstoffe, wird in diesen Sphären selten erkennbar. Wie in einem gleichartigen Ganzen erfolgt der Uebergang von der „heiligen“ Geschichte zu den gesta Romanorum, zu den gesta Dei per Francos, eben weil die religiöse Geschichtsauffassung auch auf außerjüdischem Boden ihr Recht behauptete. In naivster Weise mischte sich mit der Schrift Sage und Aberglaube heidnischer wie christlicher Art ²⁾. — In den volkstümlichen Predigten ward das Alte Testament ebenso sehr zu Beispielen verwerthet, wie schon der römische Clemens gethan, jetzt aber untermischt mit Legenden aller Art. Im kirchlichen Rechtsleben wie in der Politik muß es dazu dienen, gewisse Satzungen, Verordnungen, Anschauungen zu stützen und zu motiviren. Man blicke nur in die Schriften von Johann von Salisbury, in die Decrete von Innocenz III. Daraus darf man aber nicht schließen, als ob, etwa wegen der gesetzlichen Richtung in der Kirche und der theokratischen Gestaltung alles Gemeinwesens, auch tatsächlich das Alte Testament

¹⁾ Von Junilius. Vgl. Maxima bibl. Patrum, X, 339—350; meine „Geschichte“ v. E. 77; Rihn, die Bedeutung der antiochen. Schule. Weiskenburg 1866. S. 86 ff.

²⁾ Vgl. Eduard Reuß, die deutsche Histerienbibel vor Gründung der Buchdruckerkunst. Sena 1855.

eine Macht gewesen wäre. Vielmehr gebrauchte man es nur zur Erhärtung von Meinungen, die aus der Lage der Dinge oder aus alten kirchlichen Gebräuchen resultirten. Wie die Dogmatik sich nicht um den Schriftbeweis kümmerte, so auch nicht die Moral, welche ebenso sehr und fast lieber aus antiken Schriften schöpfte, wie aus Boethius und Seneca ¹⁾. — Bei jenem mehr praktischen und volksthümlichen Gebrauche war von dem mystischen Sinne nicht die Rede. Um so mehr im ascetischen seitens der gelehrten Theologen. Während dort die heilige Schrift ihres specifischen Charakters fast entkleidet erscheint, muß derselbe hier die ausschweifendste Allegorisirung verbürgen und begründen. Von einer Sicherheit und innern Einheit des exegetischen Verständnisses hatten selbst Männer wie Abälard keine Ahnung und spürten hier nicht das Bedürfniß einer wichtigen Aufgabe. Der Grundsatz der *profunditas et sublimitas scripturae* erzeugte eine Wolke von Deutungen, welche von vornherein die Möglichkeit einer Norm ausschlossen. Wohl erinnerte Nicolaus von Lyra an die Wichtigkeit des Literal sinnes, aber tiefe Wurzeln schlug seine Weisung nicht; die riesigen Arbeiten eines Alphonsus Tostatus zeugen noch am Ende des Mittelalters für die Verschwommenheit des exegetischen Verständnisses. Und solche blühende Anarchie darf Niemanden Wunder nehmen, da ja ganz andere Mächte längst die bestimmenden Factoren für alles Lehren und Leben der Kirche abgaben.

Zu einer gewissen Consolidirung gelangte die schwanke Ueberlieferung erst durch das Tridentinische Concil. Es war noch viel, daß man der Schrift wenigstens nominell die gleiche Stellung wie der Tradition einräumte, jener Tradition, welche aus den inspirirten Kirchenversammlungen gesprochen hatte. Der Canon wurde in seinem weitesten Kreise festgestellt, jede Abstufung der Werthschätzung ward verworfen. Der freie Bibelgebrauch, ohne kirchlich approbirte Anmerkungen, ohne stete Leitung der Priester, durfte nicht stattfinden; denn nur die officiële Kirche als Hierarchie besaß den rechten Schlüssel. Jede Auslegung war von vornherein geächtet, die der widersprach, *quam tenuit et tenet mater ecclesia*, oder „dem einstimmigen Consensus der heiligen Väter“, zwei Normen, denen es freilich an Bestimmtheit gebrach. Der Werth der Urfundlichkeit der Schrift ward

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung: Der wälsche Gast und die Moral des dreizehnten Jahrhunderts — in der Wiener allgemeinen Monatschrift, Jahrg. 1852, Augustheft.

geleugnet in dem Gebot, in allen Controversen die Berufung auf die lateinische Vulgata zu gestatten, trotzdem daß es der Kirche noch nicht gelungen ist, einen diplomatisch richtigen oder auch nur ganz sicher anerkannten Text der lateinischen Bibel zu liefern. Mit allen diesen Geboten war wohl die wissenschaftliche Arbeit zum guten Theile lahm gelegt. Aber eine kirchliche Anschauung vom Alten Testament lag ihnen nicht zu Grunde und konnte sich kaum hieraus entwickeln.

V.

Die Reformation mußte auch auf die Anschauung vom Alten Testament umgestaltend einwirken ¹⁾, theils durch die veränderte Auffassung des christlichen Heiles, theils durch den viel eindringenderen Gebrauch der Bibel. Das Heil des Christenthums liegt nicht in einem neuen Gesetze, sondern in der Erweisung der göttlichen Gnade. Die Norm für die Lehre liegt nicht in der Kirche und ihren Organen, sondern in der urkundlichen Bezeugung des göttlichen Willens, der heiligen Schrift.

Eine verschiedene Auffassung des Alten Testamentes mußte sich ergeben, je nachdem man es als Urkunde der alttestamentlichen Heilsoökonomie oder gar der Religion Israels, oder aber als Zeugniß göttlicher Offenbarung betrachtete. Beide Seiten lassen sich nicht leicht harmonisch ergänzen; ihre Dissonanz trat uns bereits oben entgegen.

Die alttestamentliche Oekonomie konnte als solche keinen Anspruch auf Geltung erheben; nach dieser Seite hin war also das Alte Testament wohl geschichtlich zu verwerthen, vermochte das Christenthum in seiner historischen Nothwendigkeit begreiflich zu machen, durfte aber nicht auf Normativität rechnen. Bekannt sind die Aussprüche Luther's, welcher mit Moosen nichts zu thun haben will, und daß auch den lieben Propheten beim Bau des Reiches Gottes neben Gold und Silber Holz, Heu und Stoppeln mit untergelaufen seien. Die Erneuerung der paulinischen Lehre verleitete dazu, das Alte Testament ganz unter den Gesichtspunkt eines Gesetzbuches zu stellen und das Gesetz selbst nach dem paulinischen Begriffe des νόμος aufzufassen. Dieses ist aber für Christen abrogirt. Selbst der Dekalog fällt unter diesen Gesichtspunkt; es wird gezeigt, daß seine ersten Gebote auch ceremonial seien;

¹⁾ Ich verweise, um Wiederholungen zu vermeiden, auf meine Darlegung in diesen Jahrbüchern, VII. 713 ff., und auf die einschlägigen Stücke meines oben mehrfach citirten größeren Werkes, besonders S. 278 ff.

nur was an ihm mit der *lex naturalis* übereinstimme, habe dauernde Verbindlichkeit, aber nicht weil es mosaisches, sondern weil es natürliches Gesetz sei.

Daneben geht der andere Gesichtspunkt, nach welchem im Alten Testamente „Wort Gottes“ und Offenbarung enthalten sei. Zu jenem gehören als wesentliche Bestandtheile: Predigt des Gesetzes und des Evangeliums. Dieses fand man in den Verheißungen, welche das Alte Testament durchziehen. Beide Momente ermöglichen allein das Zustandekommen einer wahren Frömmigkeit. Eine solche ist aber im alten Bunde (nach Röm. 4, Hebr. 11) vorhanden gewesen. Jetzt neigt man dazu, das Gesetz nicht national, sondern rein begrifflich aufzufassen, als Inhalt des fordernden Gotteswillens. So gefaßt muß es auch im neuen Bunde seine Stelle finden. Was enthielt aber das Evangelium? Zunächst antwortete man: *promissio gratiae divinae*. Auch sie ist reichlich im alten Bunde ausgesprochen. Und die Hervorhebung dieses Momentes ist ein Hauptverdienst der Reformatoren. Allein hiedurch, fühlte man, wäre doch die Religion im alten und neuen Bunde zu gleichartig geworden; der letzteren hätte das specifisch Christliche gefehlt. Die *gratia* ist daher an den Glauben an Christus und sein Verdienst geknüpft. So müssen denn auch die Verheißungen des alten Bundes christologisch lauten und demgemäß interpretirt werden. Aber dadurch vermischt sich von Neuem der eben gewonnene Unterschied. „*Prophetae*“, sagt Melancthon, „*vaticinantur de Messia venturo, apostoli loquuntur de exhibito*“. Die Wirklichkeit der göttlichen Gnadenerweisung in Christo findet keine rechte Bedeutung, denn das untrügliche Wort Gottes, welches mit dem Glauben die Gnade verknüpft, ist der eigentliche Stützpunkt des Vertrauens. Eine weitere Folgerung hätte dahin führen müssen, zu sagen: im alten Bunde konnten sehr wohl andere Heilthaten Gottes, wie die Erlösung aus Aegypten, die Befreiung aus dem Eile, für Israel den gleichen Grad von Glauben an die Gnade Gottes erwecken; mithin ist die Christologisirung aller *promissiones gratiae* im alten Bunde keineswegs ein soteriologisches Postulat. Der Erscheinung Christi wäre dabei ihre schlechthin universale Wirkung als unterscheidendes *Präcipuum* verblieben.

Gleichwohl verwerthete man nur jene soteriologischen Ideen zu einer abgerundeten Anschauung vom Alten Testamente ¹⁾. Gleich im

¹⁾ Besonders bei M. Chemnitz, *Examen concilii Trid.* 1707. I, 2, 1—4.

Paradiese ist die *lex* aufgetreten, nach dem Falle die *promissio gratiae*, ganz christologisch gefaßt, im Protevangelium. Die heiligen Personen erschienen fast ausschließlich als Prediger der reinen Lehre nach ihren beiden Seiten hin. Zuerst galt noch die mündliche Ueberlieferung, dann ward ihre Reinheit durch schriftliche Aufzeichnung gesichert. In den Symbolen des mosaischen Ceremonialgesetzes erscheint ebenso wohl Weisung als Weissagung. Die Späteren fügten der Lehre nichts Neues hinzu, sondern gaben nur *interpretationes illustriores*. Auch die Propheten schärfen das Gesetz ein und trösten mit dem messianischen Heile.

Das Wichtige hiebei ist, daß man einer eigentlich allegorischen Auslegung nicht bedurfte. Statt der unbeschränkten Vielheit des Inhalts, den dieselbe erzeugte, erscheint vielmehr eine gewisse Monotonie, welche die Identität der Testamente um so sicherer verbürgte.

In der reformirten Kirche blieben wohl dieselben Zielpunkte vorwaltend, doch gestaltete sich hier die Anschauung etwas anders. Schon Zwingli hatte auf die Identität der Gemeinde ein besonderes Gewicht gelegt, ohne das *una salus* zurückzustellen. Bei Calvin gilt als Hauptsatz: dieselbe Substanz der Bündnisse, aber Verschiedenheit der Administration. Das will nichts Anderes besagen, als daß das Volk des alten Bundes denselben Grad von Heil erfuhr, aber in anderen Formen, theils das Wort in anderen Ausdrücken, theils die Gnadenmittheilung in anderen Sacramenten. Vor Allem vertheidigt er, daß die Heiligen des alten Bundes auch die Hoffnung auf ein ewiges Leben besessen hätten, daß der Bund sich nur auf die Warmherzigkeit Gottes gegründet habe, nicht auf das Verdienst der Werke, daß endlich die Juden den Mittler Christus gehabt und erkannt hätten. Das Maaß der Identität der Testamente ist hienach also sehr bedeutend; gleichwohl war damit keineswegs eine Exegese unverträglich, welche, gegenüber der Tradition, die messianische Auffassung vieler Stellen änderte oder limitirte. Jene Gleichheit der Offenbarung schien ihm vor Allem durch die *constantia* Gottes verbürgt, durch die innere Consequenz und Harmonie in seinen Offenbarungen.

Die normative Geltung des Alten Testaments konnte sich nach diesen heilsökonomischen Auffassungen doppelt gestalten, ganz abgesehen davon, daß das Alte Testament als Theil der heiligen Schrift an der Auctorität derselben an sich ebenso theilhaftig war wie das Neue Testament. Es konnte gelten, nur insofern als in ihm dieselben Heilsgedanken Gottes vorlagen und weil diese Erkenntniß nur vom christ-

lichen Standpunkte aus möglich war. Es konnte aber auch gelten, weil es in allem Wesentlichen mit dem Neuen übereinstimmte. Im ersteren Falle brachte es der christlichen Erkenntniß, die ja zu allererst aus dem Neuen Testamente schöpfte, keinen Zusatz; im zweiten Falle konnten eine Reihe von Vorstellungen als göttlich Geltung erringen, die nicht ausdrücklich im Neuen abrogirt erschienen. Dann mußte man prüfen, ob dieselben allgemein religiöser Natur seien und von den Kerngedanken des Neuen Testaments (also nicht nur als geschichtliche Erläuterung) vorausgesetzt werden oder ob sie zu dem nationalen Gefüge der alttestamentlichen Oekonomie gehörten. Unterblieb diese Scheidung, so war man der Gefahr des Judaïfizens stark ausgesetzt. Die weitere Entwicklung der lutherischen Kirche beweist, daß sie sich im ersteren Falle befand; die der reformirten Gemeinden zeigt, daß sie (wie sie denn überhaupt die Bibel als Ganzes und als „Wort Gottes“ handhabten) sich mehr dem zweiten Falle zuneigten und jene Prüfung häufig unterließen, nicht ohne die angegebene Folge zu erleiden.

Alein zu einer kirchlichen Sanction in Bekenntnißschriften sind jene Anschauungen nicht gelangt. Auch zeigt ihre Durchführung bei den einzelnen Theologen eine Menge von Varietäten, obgleich dadurch der Hauptcharakter wenig geändert wird. Kirchlich könnten sie nur in dem weiteren Sinne heißen, entweder weil sie den Ausdruck der öffentlichen Meinung aller Kundigen repräsentirten, oder aber weil sie mit dem Wesen des Christenthums nach evangelischer Fassung aufs engste zusammenhängen. Im ersteren Falle geben sie keinen Maßstab für eine neue Generation und können nur einen dogmengeschichtlichen Werth beanspruchen. Im zweiten Falle indeß müssen sie sich der Prüfung fügen, ob der Zusammenhang mit der evangelischen Idee vom Christenthume wirklich so enge und ganz so geartet sei, wie sie sagen, und ob sich aus den anerkannten Prämissen in der That jene Folgerungen ergeben.

Die Geschichte überhebt uns dieser Prüfung. Schon in jenen Anschauungen selbst lagen Momente unvermittelter Art, welche bei weiterer theologischer Arbeit eine Gährung erzeugen mußten.

Darin freilich haben wir einen entschiedenen Fortschritt seitens der Reformation zu erkennen, daß man daran festhielt, schon im alten Bunde sei „die Gnade und Barmherzigkeit Gottes“ geoffenbart worden, neben seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Diesem gleichen Aufriß, so zu sagen, der Offenbarung entsprach eine gleiche Art der Frömmigkeit.

Allein das Gesetz selbst mußte auf lutherischer Seite zu der Einsicht führen, daß Art und Umfang der göttlichen Forderung wie seiner Gnade sehr verschieden gestaltet gewesen sei von der des neuen Bundes. Freilich deutete man die Ceremonien als typische Weissagungen auf Christus. Aber dann mußte man in ihrer factischen Befolgung (gleich Pseudobarnabas) einen großen Irrthum sehen, den die Schrift selbst kräftig unterstützte, sofern ja dies cultische Handeln als solches stark eingeprägt wird. So weit wollte man nicht gehen; mithin mußte in allen jenen Geboten ein anderer Gotteswille vorliegen, der den Christen nicht mehr gilt. Und auch in den Propheten und Psalmen mußte man Unzähliges gleichsam außer Rechnung stellen, um jene Anschauung durchzuführen, und umgekehrt Vieles hinein interpretiren oder ergänzen, was nicht da stand. Eine Consequenz, die bei dem steten Bibelgebrauche nicht ausbleiben konnte.

Auf reformirter Seite lagen noch andere Gährungsmomente. Hier betonte man die puerilis aetas der alten Theokratie. Damit war der pädagogische Gesichtspunkt aufs Neue indicirt. Besteht doch von hier aus Calvin selbst zu, daß die Väter nur in die Rudimente der Heilslehre eingeweiht gewesen seien, daß selbst die Propheten zu dem puerorum grex gehörten und ihre Einsicht von der Dunkelheit des Zeitalters keineswegs frei war. — Und auch der geschichtliche Gesichtspunkt ward geltend gemacht, nach Calvin's Andeutungen von Olevian und Anderen. Die Schließung verschiedener foedera deutete auf einen nicht bloß formalen, sondern sachlichen, inhaltreichen Fortschritt der Offenbarung hin. Und wie sehr man auch diese foedera in den Rahmen eines dogmatischen Maaßes pressen wollte, die Aufmerksamkeit blieb auf diese Erscheinung gerichtet und mußte von der Schrift aus stets neue Nahrung, aber auch wiederholte Remeduren empfangen. — Coccejus, der diese Idee weiter führte, steht zwar noch völlig in dem dogmatischen Rahmen, gleichwohl ist er von der Unvollkommenheit des alten Bundes aufs stärkste überzeugt. Alle Weissagungen, das ist der Kernpunkt seiner Lehre, konnten die thatsächliche Wirklichkeit des Heiles, das in Christo erschienen, aber auch durch Christi Leistung vollzogen war, niemals ersetzen. Erringt sein Tod der Menschheit erst die völlige Austilgung der Sündenschuld (*ὑπερσotis*), so kann eine solche vor Christo Niemandem zu Theil geworden sein, auch nicht den Frömmsten; hier konnte nur ein vorläufiges Uebersehen derselben (*παρσotis*) stattfinden, indem Gott auf die künftige Leistung seines Sohnes hinblickte. Selbst ein Gnadenbund war nur möglich

unter persönlicher Bürgschaft des ewigen Mittlers, jener Bund, der schon im Paradiese gleich nach dem Sündenfalle geschlossen wurde und der Vernichtung der Menschen damals Einhalt that.

Die Orthodoxie in beiden Confessionen verfestigte die Anschauung nach der Seite der Identität der Offenbarung hin, deren intellectua-
listischer Begriff gegen jede geschichtliche Erweichung sich als zu spröde erwies. Der biblicistische Gesichtspunkt, nach welchem das Alte Testament als Theil der Bibel an der vollen Auctorität der heiligen Schrift theilnahm, blieb überwiegend. Zwar hielt man auf lutherischer Seite an dem dreifachen Schema: Gesetz und Evangelium, Buße und Glaube, Wort und Sacramente, fest, aber man überbaute es so stark, daß die gesammte Doctrin im alten Bunde Platz fand. Dafür konnte derselbe auch reichlich Beweistellen für die Begründung der dogmatischen Sätze beisteuern. — Freilich rückte hiedurch die Eigenthümlichkeit des Alten Testaments völlig außerhalb der Sehweite. Indes darf man dies Verfahren nicht zu ungünstig beurtheilen. Stand einmal die Gleichartigkeit der Auctorität der ganzen Schrift fest, so bildete jene Identificirung des Inhalts, wobei aber das Christenthum durchweg die alleinige Norm abgab, den besten Schutz gegen wirklichen Judaismus, gegen eine starke Trübung der christlichen Idee durch theofrastische Elemente. Die reformirten Kirchen in der Schweiz und später in England sind redende Warnungszeichen geworden.

Der Deismus (natürlich soweit er hier in Betracht kommt) läßt sich nach manchen Seiten hin als directe Folgerung aus der im Reformationszeitalter entstandenen Anschauung des Alten Testaments begreifen. Die wesentliche Identität der wahren Religion seit dem Sündenfalle sollte aus dem Alten Testament erhellen auch ohne alle Beihülfe der allegorisirenden Auslegung, die man seit der Reformation im Princip verworfen hatte. Wie nun, wenn man in den Hauptstellen nichts von Christus und seinem Versöhnungswerke finden konnte? Man war der exegetischen Tradition so sicher gewesen, daß man für diese Eventualität kein Princip, keine Cautel bereit hatte. Es bedurfte lediglich der Anwendung derselben Hermeneutik, die man im Neuen Testament übte, und eine Fülle von Messianismen erwies sich als haltlos. Und dazu kam, daß man die Gültigkeit des Dekalogs durch die *lex naturalis* zu stützen suchte, welche den Urbätern bekannt gewesen sei.

Von diesem natürlichen Gesetze nahm der Deismus Anlaß, gleichfalls die Identität der wahren Religion zu allen Zeiten zu behaupten.

Der Maafstab für ihren Inhalt ward aber nicht aus dem Christenthume entnommen. Nicht das Maximum von religiöser Erkenntniß stellt jene Identität her, sondern ein Minimum, das sich, weil es von ur an vorhanden war, nun auch in allen Religionen muß nachweisen lassen. Am klarsten freilich im Alten Testamente. Mit der Kirche betrachtete man das später hinzugekommene echt nationale Element Israels als ein störendes Accessorium. Jene motivirte es nur durch die Sünde des Volkes, der Deismus durch die besondere Sünde der Leiter, durch Herrschsucht und Eigennutz der Priester. Die Kirche behauptete, jene Leiter hätten die (in den Symbolen des Cultus liegende) höhere Form der Religion sehr wohl gekannt: warum, schloß der Deist, haben sie dieselbe nicht dem Volke mitgetheilt? War diese Verschweigung nicht ein schweres Vergehen? Christianity as old as creation — war dieser Satz nicht die einfache Consequenz der in der Kirchengäng und geben Deutung des Protevangeliums, freilich in anderer Weise gemeint, nicht nach dem letzten Ziele, sondern nach dem muthmaßlichen Urbestande aller religiösen Erkenntniß umgedeutet?

Auch der Rationalismus verwerthete anfangs Ideen, welche längst in der Kirche volles Bürgerrecht besaßen. War die Offenbarung des Alten Testaments als Pädagogie zu begreifen, so mußte man ja in der ganzen vorchristlichen Heilsperiode eine aetas puerilis, in den Israeliten nur „Kinder“ sehen. Man verwarf ja anfangs durchaus nicht den intellectualistischen Offenbarungsbegriff der Orthodoxie, verwerthete ihn aber pädagogisch. Jede vorzeitige Mittheilung des höchsten religiösen Ideals wäre ein unglaublicher Verstoß gewesen. Hatte schon Calvin von der „Accommodation“ der Propheten an die niedere Einsicht des Volks geredet, warum sollte man nicht von einer Accommodation Gottes sprechen, da ja die Propheten nur das reine Wort Gottes, wie sie es empfangen hatten, verkündigten? Das Menschlich-Natürliche trat wieder in den Vordergrund. Jene „Kindlichkeit“ verdrängte nur zu bald die Anschauung einer gewissen Barbarei der urzeitlichen Menschheit. Das Bestreben, die Distanz zwischen ältester Offenbarung und der christlichen recht groß zu machen, kreuzte sich mit dem Maafstabe weltlicher Cultur — und hier wich man aus der theologischen Betrachtungsweise hinaus. Je niedriger aber die Religion Israels gestellt wurde, um so bedenklicher wurde der Satz von der göttlichen Accommodation. Der altkirchliche Canon, die Offenbarung dürfe nur ein *θεοπρεπές* zum Inhalte haben, — noch von Coccejus in sehr umfassender Weise gebraucht — kam wieder zu Tage,

d. h. der christliche Gottesbegriff konnte nicht mehr eine Gottes-
thätigkeit rechtfertigen, die ihn in Widerspruch mit sich selbst brachte.
Und dies war das eigentliche, entschieden theologisch geartete Motiv,
welches bald zur Beseitigung aller Offenbarung aus der Sphäre der
alttestamentlichen Religion hinführte. Nur der äußerlich geschichtliche
Zusammenhang zwischen Christenthum und Israelitismus blieb stehen,
der heilsökonomische fiel. Israel mußte sich mit der gesammten vor-
christlichen Welt auf dieselbe Stufe stellen lassen; nicht mehr als
in der Heidenwelt hat es die vorsehungsvolle Leitung der Weltgeschichte
zu erfahren gehabt.

Und hiemit betrat man das religionsgeschichtliche Gebiet. Sind
in der That alle vorchristlichen Religionen von gleicher Bedeutung,
mit dem Christenthume verglichen? Die Antwort müssen die Urkunden
geben, aber auch nur als geschichtliche Zeugnisse der Vergangenheit.
Nach und nach erkannte man, daß es ähnlicher Künste bedürfe, um
die Religion Israels auf das Niveau des Heidenthums hinabzu-
drücken, wie man in der früheren Theologie gebraucht hatte, um sie
auf das der christlichen hinaufzuschrauben. Die unbefangenste
Deutung der Urkunden mußte zu einer ungleich höheren Werthschätzung
der ersteren veranlassen. Jene Combination von Barbarei und Kind-
lichkeit der Urzeit erwies sich als ein unhaltbarer Lehnsatz aus philo-
sophischen Träumereien, der vor dem helleren Lichte der wirklichen
Kunde, wie sie die Religionsgeschichte darbot, in Nebel verflog.
Drängte also jenes neue Ergebniß zur Anerkennung, daß ein inniger
sachlicher (theologisch: heilsökonomischer) Zusammenhang beider Testa-
mente vorhanden sei, so erschien diese, den neutestamentlichen Urkunden
zu Grunde liegende Vorstellung keineswegs als bloße geschichtliche
Schlacke, sondern als richtige Einsicht, und forderte eine theologische
Neubildung von der Anschauung des Alten Testaments. Der bibli-
cistische Gesichtspunkt als ein rein formaler war gefallen, weil er
mit dem realen sich nie innig vereinigt oder auch nur verständigt
hatte, und die Momente des letzteren hatten einen Gährungsproceß
durchlaufen, welcher ganz neue Instanzen zu Tage förderte.

VI.

Von einer kirchlichen Anschauung des Alten Testaments kann
hienach nicht im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede sein; keine
Ansicht besitzt in irgend einer Confession kirchenrechtliche Geltung. Und
noch viel weniger darf von einer „kirchlichen Auslegung“ geredet wer-

den, selbst nicht in dem Sinne, daß eine bestimmte Interpretation mit gewissen kirchlich geltenden Dogmen unauflöslich zusammenhinge. Wohl haben Viele dies angenommen; allein die zahllosen Differenzen zwischen diesen Meinungen ¹⁾ beweisen aufs klarste, daß wir es mit rein individuellen Ansichten zu thun haben. Ebenso wenig kann vom Standpunkte einer ständigen festen Tradition aus von Kirchlichkeit die Rede sein; denn die Festigkeit derselben ist bloßes Gedankenbild, das der Geschichte schnurstracks widerspricht, und ihre Stätigkeit bezieht sich bei weitem nicht auf alle die Punkte, auf welche man sie ausdehnen möchte. Ein gleicher schwerer Mißbrauch jenes Prädicates wäre es auch, die Anschauung und Auslegung kirchlich zu nennen, welche einer bestimmten Form der ascetischen Praxis oder, wie man sagt, dem kirchlichen Leben allein zu frommen scheint. Denn hier erübrigt der Nachweis, daß jene Praxis in ausschließlicher Weise vom Wesen der evangelischen Kirche gefordert und durch sie als allein gültige sanctionirt ist, und umgekehrt, daß nur jene bestimmte Ansicht dieser Form entsprechen kann. So lange dieser doppelte Nachweis fehlt, ist jenes Prädicat eine Anmaßung.

Im evangelischen Sinne darf nur das „kirchlich“ heißen, was vom Wesen des Christenthums, dasselbe als Idee und Thatsache gesagt, schlechthin gefordert wird. Die Uebereinstimmung mit gewissen Grundzügen in dem breiten Strome der Ueberlieferung mag erwünscht sein als eine Art von Induction, erspart aber nie jenen Hauptbeweis und ist lediglich accessorischer Natur.

Das christliche Gewissen verlangt aber zugleich den Nachweis, daß jene christliche Auffassung des Alten Testaments die schlechthin richtige sei, und deckt sich hier vollständig mit dem wissenschaftlichen Triebe und der aus ihm resultirenden Aufgabe. Um in keinen vitiösen Cirkel zu gerathen, kann es daher nicht eine vorläufige Ansicht von den Urkunden des Alten Testaments zu Grunde legen, welche erst durch die Erwägung des Inhaltes sich ergeben muß. Die gleiche Cautele gebietet der Blick in die Geschichte, welche den steten Widerspruch zwischen der heilsökonomischen und der rein biblischen Betrachtungsweise constatirt und beweist, daß gerade diese Unklarheit es zu keiner abgerundeten Anschauung hat gelangen lassen. Man wird also vorläufig durchaus die Urkunden des Alten Testaments lediglich vom

¹⁾ Man vergleiche beispielsweise nur die Auslegungen des Psalters von A. H. Franke, Hengstenberg und Delitzsch.

rein historischen Standpunkte aus betrachten müssen. Erweist diese Betrachtung eine specifisch nahe Verwandtschaft des Christenthums mit der Religion Israels, so ist damit die kanonische Stellung des Alten Testaments im Großen und Ganzen gerechtfertigt und ihre nähere Formulirung wird dann von dem heilsökonomischen Werthe des Inhalts dieser Urkunden bestimmt werden.

Aus einer Zusammenordnung aller Stellen des Neuen Testaments, die auf das Alte Bezug nehmen, läßt sich eine ausreichende Anschauung nicht gewinnen. Ueber eine mehr oder weniger bildliche Andeutung von Einheit und Unterschied der Testamente geht dieselbe nur an wenigen Stellen hinaus. Legt man z. B. den paulinischen Grundsatz von *πνεῦμα* und *νόμος* mit Einseitigkeit zu Grunde, so geräth man ins Marcionitische; nimmt man etwa Joh. 5, 39 zum Ausgangspunkte, so gelangt man leicht ins entgegengesetzte Extrem. Noch weniger darf man den factischen Gebrauch des Alten Testaments zur Grundlage nehmen. Mögen auch bei den einzelnen Forschern die in der Natur der Sache liegenden Gründe weniger anerkannt werden, so herrscht doch heute darin unter allen Kundigen volle Uebereinstimmung, daß jener Gebrauch in allen Einzelheiten für uns keine Norm der Auslegung bilden kann. Schon die sehr verschiedene Art und Weise, wie gewisse Stellen angewandt werden, schließt jede hermeneutische Normativität aus; wo kein Consensus herrscht, fällt dieselbe ja von selbst weg. Das Höchste, wozu es die Apologeten der neutestamentlichen Citationsweise bringen, ist ein Versuch, die Anwendung einzelner Stellen vermöge einer Reihe von Mittelgedanken mit dem ursprünglichen Sinne in eine Beziehung zu setzen und dadurch ihre Möglichkeit denkbar zu machen. — Jene Unmöglichkeit, eine Norm zu sein, liegt aber darin, daß das Verhältniß des Christenthums zum Judenthume erst eine Aufgabe der Kirche war, die sie in ihrer Entwicklung zu lösen hatte. Daher hat man sich zu hüten, das, was vor Allem von Paulus gegenüber der damaligen Gestalt des Judenthums urgirt wird, auf die historische Urform der Religion Israels ohne Weiteres anzuwenden, — ein Fehler, dem die Tradition nicht entgangen ist.

Darf aber die christliche Anschauung vom Alten Testamente ohne Weiteres den Anspruch erheben, die wahre und richtige zu sein? Hierüber hat die comparative Religionsgeschichte zu entscheiden, und aus ihr, wie aus der christlichen Principienlehre sind die betreffenden Lehnsätze zu entnehmen. Jene zeigt, daß das Christenthum die relativ höchste

Stufe unter allen bekannten Religionen einnimmt, — diese, daß es mit gutem Zug sich als die absolute Religion bezeichnet. Die jeweiligen Versuche, das Christenthum entweder als eine paganisch insicirte Degeneration des echten Israelitismus oder aber als eine Vorstufe der reinen Philosophie zu erweisen, sind theils daran gescheitert, daß man das urkundliche, historische Wesen desselben in seinen Hauptzügen gründlich verkannte, theils daß man ein Ideal aufstellte, das, genau betrachtet, mit ethnischen Formen sich nahe berührte und demnach nur als Vorstufe für das Christenthum angesehen werden konnte.

Bei seinem geschichtlichen Auftreten hat das Christenthum in schlechthin einziger Weise die Religion Israels als seine nothwendige Voraussetzung anerkannt. Hier, und nur hier, fand es eine Fülle von durchgearbeiteten religiösen Axiomen und Vorstellungen vor, mit denen es seine neue Ideenwelt verschmelzen, auf welchen es seine Eigenthümlichkeit aufbauen konnte. Der Israelit, welcher wahrhaft fromm war, d. h. den wirklichen Kern seiner Religion zum Mittelpunkte seines Glaubens gemacht hatte, mußte „zu Christus kommen“ (Joh. 5, 39. 40). Wo lag dieser echte Kern? Er lag nicht in dem Geseze, wie es damals aufgefaßt wurde: der scharfe Gegensatz, die harte Feindschaft der Pharisäer und Sadducäer geben davon Zeugniß. Schon die Verkennung der Propheten bezeugt, daß der Rabbinismus eine Degeneration der israelitischen Religion war. Da das Christenthum den neuen Bund mit Gott herstellte, so lag jener Kern der Religion innerhalb der progressiven Strömung des Israelitismus, d. h. in den Propheten. Die Anerkennung, daß das Prophetische, weil und insofern es im Christenthume seine Plerose gefunden, den Kern und die Blüthe des Alten Testaments ausmacht, ist das erste Moment der echt christlichen Anschauung.

Wir erinnern nur, daß wir uns dadurch im vollen Einklange mit der neutestamentlichen Grundauffassung, mit der nachapostolischen Zeit und mit der Reformation befinden. Wie auch immer die Formen sein mochten, in denen man dies ausdrückte, immer war es doch jener durchschlagende Gedanke, der den goldenen Faden liefert, der die jüdische und jede andere jüdaisirende Anschauung vernichtete.

Erst in zweiter Linie steht das Gesez. In seiner überlieferten theokratischen Gestalt sollte es nicht Grundlage des neuen Gottesreiches sein, sondern gleichfalls nur in der Plerose, wie sie Christus aufzeigte, und welche gerade die Form der jüdischen Legalität entzieden durchbrach. Die echt religiöse Gesinnung im Geiste Christi, der

ein sanftes Joch auflegt, soll die Lebensquelle für die Heiligung im Christenthume sein. Daher ist nicht zu übersehen, daß innerhalb des Neuen Testaments die umfassendste Anknüpfung an das Gesetz gerade auf dem Punkte stattfindet, wo es bereits über sich selbst hinausgehoben ist, d. i. in seiner prophetischen Verklärung, im Deuteronomium. Unter allen Büchern des Pentateuchs ist es das fünfte, dessen Aussagen am meisten verwerthet werden. Ihm entnimmt der Herr das Hauptprincip, die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und aus allen Kräften.

Dieser Stufe am nächsten stehen diejenigen Aeußerungen der Frömmigkeit Israels, welche am stärksten den prophetischen Geist in sich tragen, am wenigsten von den rein statutarischen Formen desselben beeinflusst sind, wie die Psalmen. Aber jene Frömmigkeit wird auf keinem Punkte für den Christen die höchste Norm darbieten können, eben weil sie noch nicht von dem Geiste des erschienenen Christus gesättigt ist. Sie wird viele Voraussetzungen der wahren höchsten Frömmigkeit in hoher Reinheit darbieten können; aber ebenso werden wir darauf gefaßt sein müssen, Elementen zu begegnen, die der Geist Christi als sittlich-religiöse Schlacken oder sonst als mangelhafte Gestaltungen ansehen und ausscheiden wird. Die Zeugnung dieser Schranke raubt dem Christenthume seine absolute Hoheit und den Werth göttlicher Thatsächlichkeit.

Ungleich tiefer werden die Erzeugnisse einer Zeit stehen, in der sich jener jüdische Sinn entwickelte, der der Ausbreitung des Christenthums den stärksten Damm entgegenstellte. An sich können auch in dieser Periode Zeugnisse echten Israelitismus entstehen, aber sie werden eben dadurch Anerkennung finden, daß sie mit jenem Geiste conform sind. Dahin werden mehrere Ketubim gehören, die hierdurch an rein historischem Werthe nichts verlieren, aber für die lautere echte Frömmigkeit Israels kein vollgültiges Zeugniß ablegen. Die nähere Untersuchung hat den Grad dieser Zeitfärbung darzulegen und danach das Maaß der kanonischen Geltung festzustellen.

Und weil in dieser späteren Zeit der Canon gesammelt ist, so bleibt es eine schlimme Fiction, lediglich deshalb den Hauptern der Sophirim, dem Tannaiten-Collegium u. s. w. den heiligen Geist feinsten Prüfungsgabe zuzuerkennen. Wir kennen ja die schwankenden Urtheile jener Zeit; das christliche Urtheil wird hier ein neues Moment in die Waagschale legen; um so sicherer wird es entscheiden, als es von einer neuen Stufe religiöser Entwicklung aus den Gang der früheren

Entwicklung ungleich klarer übersehen kann. Hier gilt es keineswegs eine Säuberung des Kanons, sondern ein Feststellen des Werthmaßes, den die einzelnen Schriften besitzen. Wir betonen nachdrücklich, daß damit nur in klarer Reflexion eine Arbeit vollbracht wird, welche der rein christliche Sinn bei der Lectüre des Alten Testaments ganz von selbst und unbewußt vollzieht ¹⁾. Jeder erkennt es als einen argen Fehlgriff an, wenn man aus Koheleth und Esther den gleichen Grad von Erbauung zu schöpfen vorgiebt wie aus dem Psalter; und die Geschichte erweist es als eine arge, oft (christlich angesehen) höchst bedenkliche Geschmacksverirrung dessen, der dem Hohenliede mehr Erbauungstoff abnöthigt, als er z. B. bei Jeremias zu finden meint.

Alle diese Schriften geben aber Kunde von der Religion Israels, tragen also einen bestimmt nationalen Charakter, der sich von dem universalen Geiste des Christenthums bedeutend unterscheiden läßt. Das Wort des Herrn: mein Reich ist nicht von dieser Welt — verurtheilt jede Form einer Theokratie. Und wie die Schriften aus Israel hervorgegangen sind, so sind sie auch zunächst für Israel geschrieben. Das Gegentheil behaupten heißt einen singulären Wunsch der Apokalyptiker auf alle heiligen Schriften axiomatisch ausdehnen. Wie stark auch immer göttlicher Wille und höhere Providenz im geschichtlichen Leben gerade dieses Volkes thätig gewesen sind, es bleibt eine tiefe Schädigung des Christenthums durch einen spätsüdischen Wahn, dieses freilich erwählte Volk mit der christlichen Gemeinde der Erwählten flugs zu identificiren, seine nationale Geltung im göttlichen Weltzwecke zu verewigen und es wohl als Uradel der christianisirten Menschheit zu präconisiren. Und damit fällt auch das Recht fort, das specifisch Nationale durch künstliche Deutung zu christianisiren und ihm eine geheimnißvolle Tiefe anzudichten.

Nach dem Selbstzeugnisse des Christenthums ist es der Vater Jesu Christi gewesen, der die Welt erschaffen, der das Volk Israel erwählt und geleitet hat. Mithin ergiebt sich, daß das letztere Stätte von Offenbarung gewesen ist, daß in ihm ein Kundwerden göttlichen Willens stattgefunden hat. Aber keineswegs ergiebt sich daraus, daß dieses Kundwerden sich auf den letzten und höchsten Welttheilszweck direct bezogen haben müsse. Vielmehr nur dies, daß jedes Kundwerden die

¹⁾ Vergl. meinen Aufsatz: Das Alte Testament in der Gemeinde, in *Welzer's Protest. Monatsblättern*, Januar 1859, S. 54, auch schon von S. 43 an.

Vermirklichung desselben angebahnt und vorbereitet habe. Demnach sind alle jene Unterschiede, im alten Bunde sei die Offenbarung nur verhüllt, im neuen enthüllt, dort sei das Bild, hier die Sache, dort Weissagung, hier Erfüllung, unzureichend, zum Theil verfehlt, weil sie eine Identität des Offenbarungsinhaltes voraussetzen, und diese Voraussetzung wird gestützt auf einen abstracten, intellectualistischen, nicht aber auf einen ökonomischen, der Heilsgeschichte selbst entnommenen Offenbarungsbegriff. Sofern jenes Kundwerden göttlichen Willens sich gerade auf dieses bestimmte Volk, diesen Ausschnitt der Menschheit, bezog, mußte es nationale Färbung und propädeutischen Inhalt haben; sofern es aber Gegenstand der Heilshoffnung sein sollte, mußte es sich auf die Art beziehen, wie in diesem Volke das höhere Heil wirklich zu werden bestimmt war. Die wahre constantia Dei fordert mitnichten eine Dieselbigkeit der göttlichen Offenbarung, sondern nur dies, daß jedes Kundwerden auf der gleichen Linie der Heilsentwicklung liege. Und damit ist ein verbreiteter Irrthum der Tradition beseitigt, der wesentlich aus jener „doppelten Buchhaltung“ entsprang, indem man das Alte Testament einmal biblicistisch und normativ, dann wieder ökonomisch und geschichtlich auffaßte.

Das Christenthum weiß sich in besonderer Weise durch die alttestamentliche Weissagung vorherverkündigt. Aber nicht auf dem Wie?, sondern auf dem Was? liegt hier der Nachdruck. Und dies bestimmt sich dahin, daß Gott ein höheres (religiöses) Heil schaffen werde, als was in Israel jemals dagewesen, zunächst für das Volk selbst, dann auch für die Menschheit. Der Ausdruck dieses höheren Heiles und seine Darstellung im Einzelnen durfte aber nicht mit der späteren Wirklichkeit schlechthin conform sein. Denn fürs Erste muß die Wirklichkeit jede frühere Weissagung an Fülle des Heils überstrahlen, und dieses Plus drücken wir in dem technischen Begriffe der Plerose aus, im Unterschiede von der Erfüllung. Denn jene Plerose trat erst ein in Folge höchster Steigerung der Heilsbedürftigkeit und mußte daher, als absolute Religion, dieses höhere Maaß durch größere Heilsfülle decken. Eben daraus folgt zweitens eine nothwendige Dissonanz zwischen der thatsächlichen Erscheinung des Christenthums und dem Bilde der Weissagung, sofern das letztere nothwendig eine stärkere nationale Färbung tragen mußte. Denn die Weissagung sollte eine wirksame Potenz in jedweder Gegenwart bilden und den Zeitgenossen mindestens verständlich und erklärlich erscheinen. Ein bloßes Vorausserzählen des Künftigen in seiner concreten Außerlichkeit ist Wahrsagung, das

Nacherzählen in wahrsagerischer Form ist Apokalyptik, aber Beides ist nicht biblische Weissagung. Drittens liegt jene Incongruenz den eigenen Aussagen der Propheten als directes Correlat zu Grunde. Denn jedes höhere Heil ist bedingt zwar durch Heilsbedürftigkeit, aber auch durch Heilsempfänglichkeit, weil das Heil nur für die Menschen da ist. Die concrete Form des Heiles mußte sich demgemäß ändern, sobald die Empfänglichkeit sich steigerte oder verminderte. Daher die häufige Rede, daß Gott noch nicht in bestimmter Weise erlösen könne, weil jene Voraussetzung fehle. Hieraus folgt der weittragende Grundsatz, daß es die echte prophetische Basis des Christenthums aufheben hieße, wollte man alle Weissagung des Alten Testaments aus der concreten geschichtlichen Form, in welcher das höchste Heil Thatsache wurde, erklären, d. h. die Erfüllung in buchstäblichem Sinne zum Regulator und Schlüssel der Prophetie machen. Gerade die heilsökonomische Betrachtungsweise, welche die eigenthümliche Größe des Christenthums als Heilswirklichkeit festhält und seine Erscheinung in voller Reife der Zeiten betont, muß eine relative Incongruenz postuliren. Jener Fehler, die Wirklichkeit in die Weissagung hineinzu legen, ist aus dem rein populären Bedürfniß hervorgegangen, das das eigenthümliche Walten Gottes in Israel gänzlich außer Augen ließ und nur augenfällige, also sinnliche Proben göttlicher Wahrhaftigkeit verlangte. Es liegt darin nicht nur eine Vernachlässigung der christlichen Heilsidee als solcher, sondern auch ein nicht geringer Grad von Mißtrauen gegen das göttliche Walten, also Unglaube, der es verweigert, in dem thatsächlichen Modus der Plerose mit gläubiger Demuth die höchste Regierungsweisheit Gottes anzuerkennen und zu preisen.

Haben wir ferner in Jesu den authentischen Dolmetscher des höchsten göttlichen Heilswillens anzuerkennen, in welchem persönliches und Berufsleben in schlechthinniger Weise eins war, so fiel bei ihm auch Frömmigkeit und Offenbarungsthätigkeit zusammen. Diese Coincidenz gehört wesentlich zur eigenthümlichen Vollkommenheit des Christenthums. Daraus ergiebt sich, daß wir eine solche in vorchristlicher Zeit unmöglich postuliren können. Diese Unvollkommenheit wird sich zunächst so manifestiren, daß die Offenbarung, d. h. das Ergriffensein des Geistes vom göttlichen Willen, auf gewisse Momente concentrirt, daß das Berufsleben rein als solches erscheint. Darum darf der Prophet nicht in seinem eigenen Namen sprechen, weil sein persönliches Sein eben nicht eins ist mit dem Offenbarungsbewußtsein, sondern

lediglich im Namen Gottes. Allein eine zweite Unvollkommenheit wird sich daran eng anschließen, daß dem prophetischen Geiste nicht immer klar ist, ob es sich um ein schlechthin Neues von göttlichem Willen handelt oder um individuelle Erneuerung desselben für eine bestimmte Generation, d. h. das Verhältniß, in welchem sein besonderes Gotteswort, das er als göttlichen Willen mit voller Sicherheit weiß, zu dem Maaße vorhandener Gotteserkenntniß steht, das durch frühere Offenbarung im Volke irgendwie Gestalt gewonnen. Daher die Erscheinung, daß häufig als Gotteswort erscheint, was im Zusammenhange der vorliegenden Urkunden für uns lediglich als Aussage des frommen Bewußtseins erscheinen muß. Dieser Unterschied durfte aber zurücktreten, weil der Gotteswille verschiedenen Generationen verkündigt, d. h. wiederholt, werden mußte. Sonach erhellt aus der heilsoökonomischen Betrachtung die Nothwendigkeit einer individuellen Färbung der Aussagen über den Gotteswillen ¹⁾ und eines Zurücktretens der klaren Unterscheidung über das Objective und Subjective in dem, was als Gotteswille gespürt und erkannt wurde. So lange die Erwählung auf Israel beschränkt blieb, floß das schlechthinige Seinsollen (als göttliches Gebot) mit dem nationalen Sollen (als Volkssitte und Volksordnung) ineinander. Dieser Mischung lag die tiefe Wahrheit zu Grunde, daß eben dieses Volk von Gott in hervorragender Weise gewollt war, weil bestimmt zur Wiege der absoluten Religion. Demgemäß dürfen wir schlechterdings nicht eine reinliche Scheidung beider Seiten in Israel erwarten oder fordern, vielmehr die Möglichkeit offen lassen, daß Manches als Gotteswille aufgefaßt wurde, was nur im weitesten Sinne zur Existenz dieses Volkes gehörte, erwarten, daß manche Volksordnung als Offenbarung erscheine ²⁾. In eben dem Maaße aber, in welchem das gehoffte höhere Heil auch als

¹⁾ Sehr wahr sagt Dehler (Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments, S. 66): „Wir behaupten fest, daß es auch nicht eine biblische Lehre gebe, welche im Alten Testamente schon in ihrer ganzen Fülle erschlossen gewesen und somit, als in sich fertig, ohne weitere Entwicklung ins Neue Testament hinübergekommen wäre.“ Es ergibt sich dies auch aus der organischen Natur der christlichen Ideen, die sich durch keine Addition gewinnen lassen. Freilich wird von hier aus der übliche Schriftbeweis fürs christliche Dogma sehr umfangreiche Beschränkungen erfahren müssen, soweit er sich auf das Alte Testament stützt.

²⁾ Vgl. Dehler a. a. O. S. 83: „Dieses Verständniß der alttestamentlichen Offenbarung konnten die Organe derselben nicht haben (vgl. 2 Petri 1, 20), weil überhaupt in einer Entwicklungsreihe keine niedere Stufe sich selbst versteht.“

universales erkannt wird, muß jene Unterscheidung näher treten. Und das ist es, was die Prophetie ganz klar bezeugt, nicht nur so, daß Alles, was zur cultisch-levitischen Ordnung und zum rein Rechtlichen und Polizeilichen gehört, nicht mehr als höheres Sollen auftritt, sondern auch so, daß dessen Beseitigung in Aussicht gestellt wird (Jes. 66).

Das Gleiche gilt auch von den Formen der Offenbarung. Je weniger der Boden für die absolute Offenbarung bereitet war, um so stärker mußte das unbedingte Sollen als überwältigende Macht empfunden werden, vergleichbar der unentrinnbaren Gewalt des plötzlich erwachenden und redenden Gewissens. Daher hören wir von einer entschiedenen Aeußerlichkeit göttlichen Redens und Handelns, dem Ausdrucke der bewältigenden Objectivität, mit welcher ein Gedanke, ein Thun als Gotteswille empfunden wird. Freilich wird die Gottesidee in einer gewissen Aeußerlichkeit erscheinen. Aber gerade diese Unvollkommenheit müssen wir erwarten. Denn die absolute Religion hat eben darin ihre echte Größe, daß Christus den Vater so kennen lehrt, wie er vor ihm noch nie erkannt worden ist. Wie Gott Geist ist, so werden auch seine Offenbarungen geistiger Art sein, d. h. in schlechthiniger Conformität mit dem von ihm selbst gesetzten Natur- und Menschengeiße. Israel hätte die absolute Religion besessen und die Lehre der clementinischen Homilien wäre die richtige, daß Jesus nur die reine Urreligion wiedergebracht, neu enthüllt und von Zusätzen gereinigt hätte, falls wir jene Erkenntniß sammt ihren Folgen in Israel voraussetzen. — Aber wie bereits die Einsicht, es sei unmöglich, Jahve getreu abzubilden, den ersten Schritt auf dem Wege zur Erkenntniß bezeichnet, daß Gott Geist sei, so gewahren wir bei den Propheten mehr und mehr, daß jene Aeußerlichkeit der Selbstdarstellung Gottes (in Anthropomorphismen und Anthropopathieen) zur reinen Symbolik herabgesetzt wird. Auch das Innwerden des göttlichen Willens erscheint nur da, wo die höchste Fülle prophetischer Begeisterung noch nicht oder wo sie nicht mehr vorhanden ist, als eine Ueberwältigung des Menschengeißtes. Der Maafstab des christlichen Urtheils ist auch hier Jesus selbst, in welchem dieses Ueberwältigtsein schlechthin aufgehört hat und die Begeisterung eine stätige, aus dem eigensten Lebensquell hervorquellende ist.

Was nun die Selbstaussage Israels über seine historische Vergangenheit betrifft, wie dieselbe in den geschichtlichen Urkunden vorliegt, so wird sich die nothwendige Unvollkommenheit darin zeigen, daß das rechte Gleichgewicht zwischen Idee und Thatfache mangelt, daß

der Grad der heilsökonomischen Bedeutung der Persönlichkeiten wie der Ereignisse nicht mit voller Sicherheit, sondern nur mit annähernder Richtigkeit erkannt werden konnte. Erst vom Standpunkte der Erfüllung, erst vom erreichten Ziele läßt sich der Weg klar erkennen sammt der Bedeutung aller Stationen. Die Ueberlieferung selbst wird eine epochemachende Persönlichkeit leicht so darstellen, daß die ideale Seite die concrete Wirklichkeit zurückdrängt, und wiederum wird manches Ereigniß, vom Ende aus geschaut, an heilsökonomischem Werthe gewinnen. — Und wie wir in Christo es klar anschauen, daß die echte Menschheit die Offenbarung des höchsten Gotteswillens keineswegs ausschließt oder unmöglich macht, so werden wir schlechterdings kein Recht zu dem Vorurtheile haben, daß die historische Ueberlieferung in Israel vor Allem, was sonst menschliche Tradition zu charakterisiren pflegt, durch eine Reihe unzähliger Wunder bewahrt geblieben sei. Und wie dies von dem Stoffe der Ueberlieferung selbst gilt, so auch von der schriftlichen Form derselben. (Daher die volle Berechtigung, ja die Pflicht der sachlichen wie der Textkritik von rein christlichen Principien aus.) Schon die unmittelbare Selbstausgabe der Schriften verbietet die Fiction, daß sämmtliche Aufzeichner und Verfasser als Propheten höchsten Ranges gefaßt werden. Dagegen zeigt die genauere Betrachtung, daß das göttliche Walten die Aufnahme solcher Urkunden gehindert hat, durch welche der Blick in den wahren Bestand der israelitischen Religion getrübt werden würde, — zeigt es als Gottesthat, daß wir in dieser Sammlung das lautere, ungeschminkte Spiegelbild der Religion besitzen, welche für die neue Saat des Christenthums allein den fruchtbaren Boden der Entstehung liefern konnte.

Bemerkungen zum paulinischen Lehrbegriff, namentlich über das Verhältniß des Galaterbriefs zum Römerbrief ¹⁾).

Von

Dr. Friedrich Sieffert,

Vic. und Privatdocenten der Theologie in Königsberg.

Daß die biblische Theologie des Neuen Testaments trotz aller Mißhandlung, welche sie von der sogenannten neuen Tübinger, d. h. Baur'schen, Schule erfahren hat, derselben zu nicht geringem Danke verpflichtet sei, wer wollte das leugnen, der mit dem Entwicklungsgange dieser Disciplin einigermaßen vertraut ist? Zwar waren ihre unmittelbaren Vorgänger auf diesem Gebiete der theologischen Wissenschaft im Ganzen wohl auf richtiger Fährte; namentlich hatte der Einfluß Schleiermacher's auch in dieser Beziehung günstig gewirkt. Denn mit lebendigerem Verständniß für den Mittelpunkt des historischen Christenthums war zugleich auch das Interesse für seine organische Entwicklung aus seinen ersten Grundlagen heraus erwacht, und so war das Princip gewonnen, durch das man die bisherige Abhängigkeit der biblischen Theologie von orthodoxer oder heterodoxer Dogmatik beseitigen und die im biblischen Christenthum enthaltene, historisch hervorgetretene und schriftlich fixirte Mannichfaltigkeit der Lehrgestaltung begreifen konnte. Aber an der vollen Durchführung dieses Princip's hinderte die vorherrschende Subjectivität. Die Baur'sche Schule bahnte nun ohne Frage einen weiteren Fortschritt zum Ziele an, wenn auch auf sehr weiten, oft sehr bedenklichen Um- und Abwegen. Daß sie eine möglichst objective Darstellung des biblischen Lehrstoffes zu geben wenigstens beabsichtigte, daß sie für das Verständniß der Mannichfaltigkeit und Verschiedenheiten innerhalb desselben neue Gesichtspunkte eröffnete, wollen wir ihr nicht absprechen; aber das Mittel, durch welches sie dies zu erreichen suchte, wurde nun auch wieder eine

¹⁾ Das Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments von Dr. B. Weiß konnte bei der Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht berücksichtigt werden.

Hauptquelle zahlreicher und weitgehender Verirrungen, jener bekannte Hegel'sche Schematismus, durch welchen die Negation zum Behuf des historischen und dialektischen Fortschritts gemacht wird. Judenthenthum und Heidenchristenthum, diese eigenthümliche Mannichfaltigkeit innerhalb des neutestamentlichen Lehrcomplexes, auf welche bis dahin ohne Zweifel das rechte Licht noch nicht gefallen war, müssen nun sofort die Rollen der beiden äußersten Gegensätze spielen, durch deren Abstoßung und Anziehung nach langem Schwanken das höhere Dritte, die altkatholische Kirche, endlich hervorgebracht wird, ein todter Proceß der christlichen Idee, für den die neutestamentlichen Personen ebenso wenig von Bedeutung sind, als er das subjective Interesse des Forschers in Anspruch nimmt. So war Fortschritt und Bewegung innerhalb des biblischen Lehrstoffes nur zu Gunsten der gespanntesten Gegensätze und auf Kosten aller persönlichen Vermittelungen hervorgebracht. Daß unter diesen Umständen dem urapostolischen Christenthum keine Gerechtigkeit widerfahren konnte, ist oft bewiesen worden, aber noch unmittelbarer ersichtlich ist, daß auch das Verständniß der anderen Seite des Urchristenthums, die ja so sehr von der großen Persönlichkeit des Apostels Paulus abhängt, unter jenem todten Schematismus auf's Aergste leiden mußte. Die Person Pauli wird nur zum Namen für die Antithese des Judenthums; was also den Namen Pauli trägt, ohne jene Antithese zu illustriren, ist unecht, gehört einer späteren Zeit der Vertuschung der Gegensätze an. Nachdem man aber so dem echten Paulinismus die Flügel in einer Weise beschnitten hat, daß er sich nicht rühren und bewegen kann, weiß man mit ihm auch nichts weiter anzufangen. Man vermag ihn in die Entwicklung der altkatholischen Kirche, deren natürliche Entstehung die Tübinger Schule besonders deutlich zu zeigen beansprucht, unmöglich wirklich organisch einzufügen. Denn er hat nichts mit dem Judenthum gemein, was ein lebenskräftiges Princip fortschreitender Entwicklung werden könnte, er kann sich nach Baur¹⁾ nur zu äußerlichen Concessionen herbeilassen, nach Schwegler²⁾ nur sollicitirend auf die Entwicklung des Judenthums einwirken, auf dem die Geschichte der altkatholischen Kirche wesentlich beruht; er ist nach Bland³⁾ ein lediglich per-

¹⁾ Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853, S. 87 ff.

²⁾ Das nachapostolische Zeitalter, 1846, S. 33.

³⁾ Judenthum und Urchristenthum, Tübinger theol. Jahrb. 1847, S. 289.

fönlisches Phänomen oder nach Röstlin¹⁾ ein abstracter Idealismus, der die praktischen Bedürfnisse des Lebens nicht zu befriedigen vermag²⁾. In den Combinationen und Variationen der Baur'schen Geschichtsdarstellung also immer dieselbe Schroffheit und Starrheit des Paulinismus, anerkanntermaßen von der Verwerfung der späteren³⁾ paulinischen Briefe bedingt und zugleich sie bedingend.

Wie sollen wir nun dieser willkürlichen Behandlung des Paulinismus begegnen? Wir können uns mit gutem Recht darauf berufen, daß von wirklichen Gegensätzen zwischen den von der Kritik dem Apostel Paulus zugesprochenen und den in spätere Zeit verwiesenen paulinischen Briefen nichts zu finden sei. Und wenn wir zugestehen müssen, daß in den späteren Briefen andere Materien oder doch dieselben von anderen Gesichtspunkten aus behandelt sind, so könnten wir uns dies aus dem gelegenheitlichen Charakter der paulinischen Briefe erklären, die nicht jeder eine Dogmatik für sich geben, sondern je nach Bedürfniß dies oder jenes hervorheben. Wie wichtig die Beachtung dieses Sachverhalts für die Behandlung der biblischen Theologie sei, hat schon Dr. Julius Röstlin⁴⁾, sowohl kritischen als orthodoxen Fehlern gegenüber, die in der Vernachlässigung jenes Umstandes ihren Grund haben, geltend gemacht. Und wirklich ist diese Bemerkung geeignet, Manches von dem, was die Tübinger Kritik gegen die Echtheit der späteren Briefe vorgebracht hat, zu beseitigen. Aber Alles wird damit doch auch nicht erklärt. Denn jene Briefe zeigen wirklich andere Stimmungen, aus denen sie hervorgegangen sind, hinterlassen andere Eindrücke, haben ein eigenthümliches charakteristisches Gepräge, lassen an-

1) Zur Geschichte des Urchristenthums von Karl Reinh. Röstlin, Tübinger theologische Jahrbücher, 1850, S. 44.

2) Ritschl basirt die Entwicklung in der ersten Auflage seines Werkes: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“, Bonn 1850, auf die unpraktische Einseitigkeit des Paulinismus (vergl. S. 95 u. 281 f.), in der zweiten Auflage (Bonn 1857) auf das Heidendchristenthum und nicht auf den Paulinismus, der eigentlich auf den Apostel selbst beschränkt bleibt, weil seine Eigenthümlichkeiten zu sehr bloß persönliche Bedeutung haben (S. 271 f.).

3) Indem wir hier überall die von der Tübinger Kritik verworfenen paulinischen Briefe die späteren nennen, sehen wir von den zwei Briefen des Apostels Paulus an die Thessalonicher, welche freilich den von Baur und seinen Schülern als echt anerkannten vier großen Briefen zeitlich vorangehen, ab. Wir können dies um so eher, als jene Kritiker mit den Thessalonicherbriefen positiv gar nichts anzufangen wissen.

4) In dem Aufsatz: „Die Einheit und Mannichfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre“, in dieser Zeitschrift, Band II, 1857, S. 346.

dere Interessen hervortreten und haben in anderen Stücken ihren Schwerpunkt. Alles dies weist uns noch nicht nothwendig auf einen anderen Verfasser als den, von welchem die vier großen paulinischen Hauptbriefe herrühren; nur wenn wir es von vornherein für unmöglich halten sollten, daß bei einem Manne wie Paulus die christliche Erkenntniß in fortschreitender Entwicklung begriffen wäre, daß neue Interessen bei ihm hervortreten, neue Gesichtspunkte sich ihm eröffnen könnten, — nur dann, dann allerdings müßten wir die Identität des Autors leugnen. Und was hindert uns daran, jenes vielmehr für möglich zu halten? Pauli Aussprüche über die Art seiner christlichen Erkenntniß wahrlich nicht (vgl. 1 Kor. 13, 9 f.; 2 Kor. 12, 1; Ephes. 4, 13; Phil. 3, 12 u. a. St. ¹⁾). Hindern könnte uns nur die altorthodoxe oder die modern=kritische Auffassung biblischer Lehre, welche gleichmäßig das Recht der Persönlichkeit antasten, indem sie dieselbe untergehen lassen, jene unter die überwältigende Wirksamkeit des heiligen Geistes, diese unter die Macht der abstracten Idee. Wir aber müssen in echt historischer, in echt evangelischer Art das Recht der Persönlichkeit zu wahren suchen und können daher sehr gut begreifen, daß der große Apostel kein todtes dogmatisches Compendium war, sondern eine christliche Person, die unter Leitung des heiligen Geistes immer tiefer in die christliche Erkenntniß schrittweise eintrat, aber so, daß jeder spätere Schritt den früheren bestätigte, daß jede neue Blüthe der Erkenntniß nichts als Entfaltung eines schlummernden Keimes oder einer noch nicht ganz enthüllten Knospe war.

Freilich müßten wir, wenn doch alle Gegensätze nicht nur, sondern auch alle realen dogmatischen Verschiedenheiten innerhalb der paulinischen Briefe von uns geleugnet werden, daran verzweifeln, aus der Vergleichung derselben auch nur das geringste Verständniß jener beschriebenen Entfaltung der paulinischen Lehre gewinnen zu können, wenn wir in den paulinischen und überhaupt allen apostolischen Briefen nichts als Gelegenheitschriften sähen ²⁾. Aber dann würden wir nicht nur mit Julius Röstlin den Versuch, einen Lehrbegriff des Jacobus oder des Petrus aus je einem oder zwei Briefen zusammenzustellen, als einen ganz verfehlten zurückweisen, wir würden selbst dar=

¹⁾ Vergl. Reuß, Geschichte der heil. Schrift des Neuen Testam. 1864, §. 63.

²⁾ So weist Dr. Julius Röstlin a. a. O. S. 316 mit Berufung auf den gelegenheitlichen Charakter der paulinischen Briefe die Voraussetzung einer bei Paulus erfolgten Weiterbildung seiner Lebanschauungen zurück, obwohl er dieser Annahme, wie er ausdrücklich hinzusetzt, keineswegs etwa a priori entgegen ist.

auf verzichten müssen, aus dreizehn Briefen Pauli dessen theologisches System zu construiren. Denn wir würden immer darüber in Ungewißheit bleiben, ob Paulus nicht, Vieles zu sagen, nur durch den Mangel an passender Gelegenheit verhindert worden sei, während es in seinem theologischen System eine höchst bedeutsame Stelle eingenommen hat. Fast die ganze biblische Theologie also, soweit sie sich auf die Apostel bezieht, wäre ein Unding. Mindestens würden wir über die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht hinaus kommen. Allein so wenig wir den gelegentlichen Ursprung der apostolischen Briefe bezweifeln, so wenig glauben wir darum leugnen zu müssen, daß doch jeder uns einen Einblick in die Wahrheitserkenntniß gestattet, welche der Autor für diese Zeit besaß. Waren denn etwa die Gelegenheiten, welche die apostolischen Briefe hervorgerufen haben, so kleinlicher und unbedeutender, so localer und specieller Art, daß wir letztere nur für Producte zufälliger Umstände ansehen sollten, gleichsam für lose Blätter, die Paulus aus dem fertigen Handbuche seiner christlichen Lehre hier und dort zu diesem und jenem Zwecke ausgerissen und zusammengewickelt hat? Wir würden mit dieser Anschauung die apostolischen Briefe nicht verstehen. Nein, während die Apostel zur Ausbreitung des Christenthums, zur Erhaltung und Förderung der Gemeinden die Grundlehren des Evangeliums neu zu verkünden und auf alle speciellen Bedürfnisse anzuwenden nicht müde wurden, griffen sie schriftlich in die Entwicklung der christlichen Gemeinden nur da ein, wo in localen Verlegenheiten, Bedenklichkeiten, Collisionen u. s. w. Fragen hervortraten, welche in der Geschichte der christlichen Kirche früher oder später, aber der Natur der Sache nach in bestimmter Ordnung, hervortreten mußten, weil sie das Verhältniß des Christenthums zu den verschiedenen Gebieten des vorchristlichen Menschenlebens, mit denen sich jenes allmählich auseinanderzusetzen berufen war, betrafen, also Fragen, welche, so speciell und vereinzelt auch ihr Ursprung war, dennoch für die Entwicklung der gesammten christlichen Kirche allgemeine Bedeutung hatten. Eben darum aber spiegelt sich in den Motiven, welche den apostolischen Briefen zu Grunde liegen, im Großen und Ganzen der Gang wieder, welchen die Entfaltung der christlichen Erkenntniß überhaupt und ganz besonders auch bei den Aposteln nehmen mußte. Denn derselbe heilige Geist, welcher die historische Durchdringung der Menschheit von dem christlichen Principe leitete, gab den Aposteln die Lösung jener Fragen an die Hand, wenn sie zu einem Stadium gelangt waren, auf dem sie ihre Beantwortung gebieterisch

forderten und wenn sie je nach der Eigenthümlichkeit der Apostel das besondere Interesse des Einen oder des Andern unter ihnen in Anspruch nahmen. Also der gelegentlichliche Charakter der paulinischen Briefe hindert nicht, sie nichtsdestoweniger als eigenthümliche, für ihren Zeitpunkt charakteristische Schöpfungen des vollen paulinischen Geistes zu fassen, und gerade weil sie den historischen Gemeindeverhältnissen der alten Kirche ihren Ursprung verdanken, lassen sie uns errathen, in welcher Richtung der heilige Geist den Apostel in alle Wahrheit leitete und ihm neue Gesichtspunkte für die Erkenntniß aufschloß. Wir müssen dann nur ihren Hauptgedanken zu erfassen und sie als einheitliche Organismen zu begreifen suchen, in denen alles Einzelne durch jenen seine Beleuchtung erhält. Zwar ist es eine geistreiche Uebertreibung, wenn Dr. Johann Peter Lange von den Exegeten fordert¹⁾, daß sie mit derselben Sicherheit, mit welcher der Paläontolog Cuvier aus einem einzelnen fossilen Knochen die ganze Gestalt des betreffenden Thieres zu construiren versprach, auch aus jedem Theile einer newtestamentlichen Schrift den Bau und Organismus des Ganzen herleiten sollen; aber die Wahrheit, die hierin liegt, ist aller Beachtung werth, und es harmonirt mit dem, was wir über die apostolischen Briefe gesagt haben, wenn derselbe Gelehrte über biblische Bücher bemerkt: „Der Grundgedanke des Buches ist inspirirt von dem Geiste der Offenbarung, nach dem Maß der Offenbarungsstufe im Alten Testamente und des Offenbarungsgliedes im Neuen Testamente; alle einzelnen Theile des Buches aber sind unmittelbar inspirirt, d. h. befeelt und beherrscht von seinem Grundgedanken, also mittelbar auch inspirirt vom Geiste der Offenbarung.“

Haben wir nun im Bisherigen einerseits den Kritikern der Baur'schen Schule zugestanden, daß die späteren paulinischen Briefe einen anderen Charakter an sich tragen als die früheren vier Hauptbriefe und daß derselbe aus dem gelegentlichlichen Ursprung der Briefe allein nicht erklärbar sei, andererseits aber bemerkt, daß diese Verschiedenheit uns keineswegs zur Annahme verschiedener Autoren nöthige, wenn wir nur nicht a priori dem Paulinismus die starre Einseitigkeit zuschreiben wie die Tübinger Schule: so wird das Letztere noch mehr durch eine Vergleichung bestätigt, welche wir innerhalb der vier paulinischen Hauptbriefe anstellen. Finden wir nämlich, daß in derselben Richtung, in welcher zwischen der Stufe der eben genannten und der späteren Briefe

¹⁾ Der Brief Pauli an die Römer von Lange und Fay (Lange's theologisch-homiletisches Bibelwerk, Theil 6), Einleitung, S. 14, b.

eine gewisse Entwicklung der Lehre vorliegt, auch innerhalb der ersteren, obschon etwas weniger deutlich, eine Art von Fortbewegung der christlichen und theologischen Erkenntniß sichtbar ist: dann in der That schwindet jede Ursache, jene späteren Briefe von den früheren abzutrennen und einem anderen Verfasser zuzuthemen. Ja, dann kann überhaupt der Paulinismus nicht jene Schroffheit, jene abstracte Idealität, jene negative Stellung zum Christenthum der zwölf Urapostel gehabt haben, welche die Tübinger kritische Schule ihm so gern andichten möchte. Denn die Richtung auf wahrhafte Katholicität, auf Zusammenschluß mit dem Judenthume, welche diese Schule den späteren Briefen zugestehet, um deretwillen sie aber gerade dieselben für unecht erklärt, findet sich dann auch in den Anfängen der Ausgestaltung des Paulinismus. Und wenn auch der Ausgangspunkt des letzteren ein anderer war als der des urapostolischen Christenthums, so muß doch von vornherein jene Richtung, die nur immer mehr und mehr das Interesse des Apostels in Anspruch nahm, auch dem paulinischen Christenthum immanent gewesen sein. Es bedarf dann nicht mehr jener unendlichen Reihe von Concessionen und Compromissen, durch welche nach der Anschauung der Tübinger Kritik allein endlich einmal eine Art von Versöhnung zwischen dem Heidenchristenthum und dem Judenthume erfolgen kann, sondern im apostolischen Zeitalter selbst haben Judenthume und Paulinismus erkennen können, daß sie zu friedlicher gegenseitiger Ergänzung und Durchdringung berufen waren. Auch das Christenthum der Urapostel also muß anders, als die Tübinger Kritiker sich denken, muß dergestalt beschaffen gewesen sein, daß der Paulinismus von Anfang an die Richtung auf Zusammenschluß mit jenem haben konnte. In der That, der ganze Hypothesenbau der Tübinger Schule ist dann in seinen Fundamenten erschüttert. So haben wir den Vortheil, um den Gefahren einer geschichtlichen Auffassung der biblischen Theologie zu entgehen, weder an der Baur'schen Schule leise vorbeischieben, noch eilig vor ihr den Rückzug antreten zu dürfen, indem wir das ganze Unternehmen, die Mannichfaltigkeit und relativen Unterschiede apostolischer Lehrtropen darzustellen, völlig wieder aufgeben, sondern dadurch, daß wir consequenter selbst als Baur und seine Schüler zu sein versuchen, der Wahrheit uns zu nähern. Es ist noch ein kleiner Rest von jener alten dogmatischen Behandlung der biblischen Theologie, wenn wir zwar die unterschiedslose Schematisirung des sämmtlichen biblischen Lehrstoffes nach den Rubriken der dogmatischen loci aufgeben, aber

bei der Darstellung des einzelnen Vehrtropus, also namentlich des paulinischen, um den es sich dabei fast allein handelt, nur damit uns begnügen, die paulinischen Briefe ohne Rücksicht auf ihre eigenthümliche Stellung, die sie in dem Gesamtorganismus der einzelnen Briefe haben, nach einem allgemeinen System zu ordnen. Dies wichtige und nothwendige Geschäft dürfen wir nicht aufgeben, aber wir müssen doch das Streben damit zu verbinden suchen, auch jede einzelne Schrift des Neuen Testaments, jeden einzelnen paulinischen Brief als ein in sich geschlossenes Ganze, als eine eigenthümliche Ausgestaltung des betreffenden apostolischen Vehrtropus, als eine organische Schöpfung, in der alle Theile zum Ganzen in lebendiger Beziehung stehen, anzusehen. So werden wir in den Paulinismus selbst organische Entfaltung und lebensreiche Fortbewegung zurückrufen und ihn von jener schroffen Starrheit befreien, in welche die Tübinger Kritik ihn durch die Zaubertöne ihres Hegel'schen Dreitacts zu bannen sucht.

Wollen wir nun die Art, in der die bezeichnete Aufgabe zu lösen ist, durch ein Beispiel andeuten, so müssen wir die Vorfrage erledigen, welche Richtung denn eigentlich die Entfaltung der paulinischen Lehre in Bezug auf den Inhalt der christlichen Erkenntniß genommen habe, zunächst bei dem Fortschritt von der Stufe der vier paulinischen Hauptbriefe zu der Stufe der späteren Briefe. Und hierfür können wir uns unbedenklich bei der Tübinger kritischen Schule Rath holen. Baur bemerkt von den Briefen an die Epheser, Kolosser, Philipper: „Wie es dem Apostel Paulus vor Allem darum zu thun ist, den Glauben als das die Einheit mit Christus vermittelnde Princip festzustellen, so fassen diese Briefe vorzüglich die aus dem Glauben hervorgehende sittliche Vollendung des Menschen in's Auge. Schon diesem Praktischen gegenüber tritt der Glaube im paulinischen Sinn zurück, ebenso aber auch dadurch, daß diese Briefe, was gleichfalls eine Eigenthümlichkeit derselben ist, das Christenthum ganz besonders als Sache des Wissens auffassen. Was der Apostel Paulus mehr nur in polemischer und persönlicher Beziehung als das Charakteristische des Christenthums hervorhebt, daß es eine *σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίῳ* ist, ist der vorherrschende Gesichtspunkt, unter welchen diese Briefe das Christenthum stellen“¹⁾. Man vergleiche damit die Art und Weise, in welcher Karl Reinh. Köstlin die in den kleineren paulinischen Briefen schriftlich fixirte Entwicklung des Paulinismus zur Einheit der katholischen Kirche

¹⁾ Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 272.

hin sich vorstellt. Zwar die Lehre des Apostels Paulus selbst, so meint R. R. Köstlin, kann über ihre abstracte Einseitigkeit nicht hinaus¹⁾, „sie war zu ideal, sie wollte den Menschen mit einem Sprung über alles Weltliche zum Einssein mit Gott erheben, sie hoffte, aus der Gewißheit der Erlösung werde sich auch ein göttliches, geistliches Leben in den Erlösten entwickeln (Röm. 8, 1 ff.), statt dasselbe direct als erstes Postulat aufzustellen, sie kämpfte gegen das, was jetzt gerade die Hauptsache war, gegen die Werke, gegen das Praktische, das dem Christenthum mit dem Judenthum gemeinsam ist; sie vermochte es nicht, die Geister zu vereinigen und zu concentriren, sondern sie löste auf, sie schied und trennte sie vielmehr durch den Riß, den sie in die bisherige Uniformität des Glaubens gemacht, und durch die Freiheit und die Auregung, welche der Entwicklung des individuellen Erkennens von ihr fortwährend gegeben wurde“. Aber hiervon ist nach Köstlin sehr verschieden das Heidenchristenthum der paulinischen Gemeinden, welche, getrieben durch die Bedürfnisse des praktischen Lebens, die Einseitigkeiten der paulinischen Lehre fallen ließen, indem sie die Wahrheit des Christenthums nicht allein, wie der Apostel Paulus selbst, in der subjectiven individuellen Gewißheit des Heils, sondern vor Allem in seinem objectiven Inhalt suchen, „in dem Bewußtsein, daß und inwiefern es das Göttliche sei, in dem Bewußtsein der Wahrheit und übermenschlichen Erhabenheit und Vollkommenheit seines Gehalts (dessen, was es lehrt, verheißt und verlangt), in dem Glauben an das Christenthum als eine objective Macht, welche um ihres an sich seienden göttlichen Wesens willen unbedingte Anerkennung in Anspruch nimmt“²⁾. — „Der charakteristische Zug der paulinischen Gemeinden ist daher nicht etwa, was man zunächst unter Paulinismus versteht, ein traditionelles Festhalten der paulinischen Lehre, namentlich nach der Seite ihres Gegensatzes zum Judenthum, sondern die verschiedenartigste Mannichfaltigkeit der Entwicklung, das Nebeneinandersein der heterogensten Richtungen, die alle nur darin ihre Einheit haben, daß sie sämmtlich Bestrebungen sind, das christliche Princip nach dieser oder jener Seite sich anzueignen, seiner Consequenzen sowohl für die religiöse Anschauung der Dinge als für die praktische Gestaltung des Lebens inne zu werden, in den objectiven Inhalt des Christenthums sowohl nach seiner metaphysischen (*σοφία, γνῶσις*) als nach seiner praktischen Seite einzudringen, statt bei der

¹⁾ R. R. Köstlin, zur Gesch. des Urchristenth. Theol. Jahrb. 1850, S. 44 f.

²⁾ A. a. O. S. 41.

bloßen Versöhnungsthatsache (dem *Χριστός ἐσταυρωμένος*) stehen zu bleiben“ ¹⁾). Dieser Richtung gehören nun nach Köstlin die späteren paulinischen Briefe an, und in ihrem Endpunkte, namentlich nach der praktischen Seite hin, vereinigt sich mit Ausnahme des echten Paulinismus das gesammte Urchristenthum. — Wir glauben in diesen Anschauungen beachtenswerthe Wahrheitsmomente anerkennen zu müssen, wir gestehen zu, daß jene Richtung auf tiefere Erkenntniß der praktischen und theoretischen Objectivität des Christenthums in den späteren Briefen Pauli, im Vergleich mit den früheren, deutlich hervortritt, und daß in ihr derjenige Weg geht, auf welchem der Paulinismus mit der Lehrauffassung der Urapostel zusammentrifft, Zugeständnisse, die wir hier freilich nicht näher begründen können. Leugnen müssen wir aber, daß, wie K. K. Köstlin behauptet, jenes Streben des paulinischen Heidenchristenthums durch seine eigene immanente Entwicklung die paulinische Gesetzescontroverse zuletzt dem Resultat nach gegen Paulus entscheiden konnte; denn aus der Natur jener beschriebenen Richtung ist dies auf keine Weise zu erklären, und es bedurfte dazu, daß eine den Grundsätzen der Lehre Pauli widersprechende Gesetzmäßigkeit in der Kirche sich ausbildete, immer noch erst des Zurücktretens des christlichen Geistes und einer daraus hervorgehenden Veräußerlichung des christlichen Lebens. Leugnen müssen wir ferner auch, daß die späteren paulinischen Briefe nicht Urkunden des echten Paulinismus sein können, daß jene Richtung, welcher sie angehören, nur erklärbar sei aus einer Abstumpfung desselben durch äußere Einwirkung des Judenthums (Baur) oder aus dem Aufgeben der Einseitigkeiten der Lehre Pauli von Seiten der paulinischen Gemeinden (Köstlin). Vielmehr glauben wir aus dem gegenseitigen Verhältniß der vier Hauptbriefe des Apostels wahrnehmen zu können, daß jenes Streben, in den objectiven Inhalt des Christenthums nach seiner metaphysischen und praktischen Seite einzudringen, bei dem Apostel selbst schon mehr und mehr hervortrat und sein eigenes Interesse in immer höherem Grade in Anspruch nahm. Daß es ihm keineswegs ganz fremd gewesen sei, muß auch K. K. Köstlin zugeben. Um nämlich doch irgend eine Verbindung zwischen seinem idealistischen ursprünglichen Paulinismus und dem entwicklungsfähigen Heidenchristenthum paulinischer Gemeinden zu finden, weist er darauf hin, daß Paulus durch gewisse in seiner Lehre enthaltene „gesetzliche Elemente“ die Gemeinden in jene oben

¹⁾ A. a. O. S. 40.

bezeichnete Richtung, namentlich zur Gewichtlegung auf die ethische Objectivität des Christenthums, getrieben habe ¹⁾. Soll das nicht allen übrigen Behauptungen Röstlin's widersprechen, so müssen diese gesetzlichen Elemente der paulinischen Lehre reine Inconsequenzen sein, die mit dem Mittelpunkte des echten Paulinismus in keinem Zusammenhange stehen und darum auf dessen eigene Entwicklung keinen Einfluß üben können. Ganz ähnlich hat auch Baur dadurch, daß er Röstlin's Behauptung gesetzlicher Elemente des ursprünglichen Paulinismus gebilligt ²⁾ und sich angeeignet hat, einen sonderbaren Widerspruch in seine Geschichtsdarstellung desselben hineingebracht. Er betont die sittliche Bedeutung der paulinischen Lehre auf's Entschiedenste, ja in einer Weise, daß ihre eigenthümlichen Vorzüge völlig verflüchtigt werden ³⁾. Und doch beruht Baur's geschichtliche Construction des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters auf einer Ueberspannung der Eigenthümlichkeiten, die der Paulinismus im Verhältniß zum Judenchristenthum besitzt. Um diesen Widerspruch aus der historischen Darstellung zu entfernen, wird er der paulinischen Lehre selbst Schuld gegeben. Auch für Paulus sind einerseits *λογα* und *νόμος*, Judenthum und Christenthum, eigentlich nur ganz relative Gegensätze, aber auf der anderen Seite trennt er doch wieder Beides in einseitiger Abstraction, ohne auf die concreten Verhältnisse des wirklichen Lebens Rücksicht zu nehmen, und gründet auf jene auch seine Rechtfertigungslehre ⁴⁾. — Merkwürdig, daß Paulus dann mit so großer Hartnäckigkeit sich auf diese einseitige Abstraction versteift hat!

Wie irrig diese Anschauungen sind, daß dem ursprünglichen Paulinismus weder eine abstracte Einseitigkeit Schuld zu geben ist, die ihn unfähig gemacht hätte, die sittliche, der alttestamentlichen Gesetzesreligion zugewandte Seite des Christenthums zu erfassen, noch er gesetzliche Momente in sich enthält, die als bloße Inconsequenzen mit seiner Eigenthümlichkeit in keine Verbindung gebracht werden können, sondern daß das Streben, in den objectiven Inhalt des Christenthums nach seiner sittlichen Seite einzudringen, schon dem echten Paulinismus immanent ist und sich in Reimen offenbart, die organisch aus seiner Mitte hervowachsen und in fortgehender Entwicklung sich entfalten, dies wird

¹⁾ A. a. D. S. 38.

²⁾ Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853, S. 117, Anmerk. 2.

³⁾ Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864, S. 174 ff.

⁴⁾ Vergl. Baur a. a. D. S. 179.

eine Vergleichung des Galater- und Römerbriefes zeigen, welche wir im Folgenden in einigen Hauptzügen anstellen wollen. Aber freilich nur eine organische, wie wir bereits bemerkt haben, eine solche, welche von der Erforschung des Grundgedankens jedes Briefes ausgeht.

Fragen wir nun nach dem zusammenfassenden Gedanken, aus welchem heraus der eigentliche Lehrstoff des Galaterbriefes als organisches Ganzes erwachsen ist, so scheinen uns die beiden ersten Capitel für unseren Zweck völlig unbrauchbar zu sein; denn die Vertheidigung der apostolischen Selbständigkeit und Ursprünglichkeit Pauli, welche er in denselben durch historische Darstellung seiner vor der Bekehrung stattgehabten Feindschaft gegen das Christenthum und seiner nach derselben festgehaltenen Unabhängigkeit von den Uraposteln erweist, geht, so sollten wir meinen, so sehr bloß von persönlichen Interessen aus, daß sie sich unserem Streben, den lehrhaften Hauptbegriff des Galaterbriefes aus dem Einzelnen zu gewinnen, von vornherein entzieht. Allein wenigstens das letzte Moment jenes historischen Nachweises läßt uns auch den eigentlichen Inhalt der apostolischen Selbständigkeit Pauli erkennen oder doch diejenige Seite, von der aus für Paulus dieselbe hier gerade von Wichtigkeit war. Denn bei jenem Vorfall in Antiochien, bei dem Paulus dem Urapostel Petrus gegenüber seine volle Unabhängigkeit bewies, war der Punkt, auf den es ankam, derjenige, welcher sich in der vorwurfsvollen Frage Pauli an Petrus: *τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ὑποδαλῆναι*; zusammenfaßt. Die Behauptung der Freiheit vom Judaismus, vom jüdischen Gesetz, war es also, was Paulus auf eigene oder vielmehr auf göttliche Autorität hin auch einem Manne wie Petrus gegenüber, der, in augenblicklicher Schwäche fremden Einflüssen nachgebend, jene Freiheit durch sein Verhalten verleugnete, mit allem Ernste aufrecht zu erhalten suchte. — Von hier aus erhält auch die vorhin erwähnte, schon etwas früher stattgehabte Verhandlung Pauli mit den Uraposteln in Jerusalem ihr Licht, denn die Anerkennung Pauli als des Heidenapostels von Seiten der Letzteren bestimmt sich näher als Anerkennung seines apostolischen Verfahrens, den Heiden das Christenthum zu bringen, ohne sie vorher zu Juden zu machen, wie denn auch der Gegensatz gegen die erwähnten falschen Brüder die von Paulus behauptete *λευθερία* und das von jenen erstrebte *καταδουλοῦσθαι* betrifft. Ebenso deutlich geht dieser eigenthümliche Inhalt dessen, was Paulus als unabhängiges Besitzthum zu vertheidigen hatte, aus dem ersten Argument hervor, welches er für die Selbständigkeit zugleich seines Christenthums und seines Apostolats beibringt. Denn

wenn er sagt, daß er zu Beidem durch plötzliche Offenbarung und ebenso plötzliche Besehrung gelangt sei, ohne vorher zu dem Christenthum in irgend einem anderen Verhältniß gestanden zu haben als dem des ausschließlichen Gegensatzes und der äußersten Feindschaft, und wenn er mit Nachdruck hinzufügt, daß dieser Gegensatz gegen das Christenthum mit der aufrichtigsten und ernstesten Nachseiferung des mosaischen Gesetzes verbunden, ja vielleicht gerade durch sie bestärkt sei, so geht hieraus sehr deutlich hervor, daß er sich in der Behauptung des Christenthums und Apostolats von Allem unabhängig wissen mußte, was mit seinem neuen Leben nicht in nothwendiger Verbindung stand, am meisten aber von dem, was dazu nur in den allerschärfsten Gegensatz getreten war, von dem mosaischen Gesetz. Der Gedanke also, der den Apostel Paulus nach seiner so unvorbereiteten Besehrung mit voller Stärke ergreifen mußte, daß Alles, worunter er sich bisher gebeugt, zu seinem jetzigen Lebensverhältniß in gar keiner Verwandtschaft stehen, und was ihm am meisten gegolten hatte, jetzt den wenigsten Werth mehr für ihn haben könne, dieser Gedanke ist auch jetzt noch der Grund und Quell aller seiner Ueberzeugungen und hat sich ihm nur zu der freudigen Gewißheit seiner Unabhängigkeit und Freiheit erhoben. Es ist darum auch sehr natürlich, daß Paulus auch die Leser seines Briefes auf demselben Wege zu demselben Ziele, durch Erinnerung an ihre von dem Gesetze ganz unabhängige Besitzergreifung der christlichen Güter zu der Anerkennung der vollständigen Beziehungslosigkeit des mosaischen Gesetzes zum christlichen Leben, zu führen sucht. Dieselbe Beziehungslosigkeit, ja Gegensätzlichkeit zwischen Gesetz und Evangelium erweist Paulus aber auch aus der alttestamentlichen Religionsgeschichte; denn durch Verheißung sollte das Heil kommen, und zwar durch eine Verheißung, die wirklich in Christo ihre Erfüllung gefunden hat. Das Gesetz aber steht mitten darin, ohne nach einer dieser beiden Seiten hin, sei es mit der Verheißung, sei es mit der Erfüllung in wirklich realem Zusammenhange zu stehen. Von der Verheißung ist es geschieden; denn während diese auf Grund des Glaubens gnadenweise ertheilt wird, verflucht es Jeden, der nicht seinen Geboten vollkommen Genüge leistet, und damit thatsächlich die ganze Menschheit. Und mit der Erfüllung hat es so wenig Verwandtschaft oder Zusammenhang, daß es vielmehr gerade über denjenigen, welcher die Erfüllung ist und bringt, und zwar um desswillen, was für das Christenthum das Höchste ist, um des Kreuzestodes Jesu willen, seinen ausdrücklichen Fluch ausspricht. Damit hat es nun freilich selbst alle

Brücken zwischen sich und dem Evangelium abgebrochen, so daß die dem letzteren Angehörigen weder des Gesetzes Fluch noch Joch fernerhin treffen kann. Es steht also unvermittelt zwischen Verheißung und Evangelium, und nur darum kann es nicht gegen jene sein, weil es überhaupt seiner Schwäche und Ohnmacht wegen gar nicht den Anspruch erheben kann, Leben und Seligkeit zu bringen. Es hatte eben keinen anderen Zweck als den, die *ἀμαρτία* bis zur *παράβασις* zu steigern und als solche zu entlarven, also die Rolle eines mürriſchen Pädagogen zu spielen, der seinen unbändigen Zögling durch seine Drohungen und Härte nur zu Angst und Furcht zu treiben und unter seine lieblose Hand zu beugen weiß, dessen Pflichten und Rechte aber aufhören, sobald sein Zögling mündig und sein eigener Herr wird, d. h. alle Ansprüche des Gesetzes an uns Christen sind damit verfallen, daß Christus uns durch seine eigene Beugung unter das Joch und den Fluch des Gesetzes zu Gott in das Verhältniß von Kindern zu ihrem Vater, in das Verhältniß einer aus dem Geiste Christi geborenen Liebe gesetzt hat. Und wie das Gesetz durch das Verhältniß, in das es zu Christo getreten ist, sich selbst das Urtheil gesprochen hat, so hat es auch selbst — denen, die unter dem Gesetze stehen wollen, eine bedeutsame Mahnung! — durch den tieferen Grund seines eigenen Inhalts schon angedeutet, daß die Verheißung seiner eigenen Knechtschaft entgegen, mit der Freiheit von ihm dagegen verwandt ist. Ist denn also die *ἐλευθερία* der Begriff, welcher die ganze bisherige Beweisführung beherrscht und hervorgerufen hat, so ist der jetzt eintretende Mahnruf Pauli, an der *ἐλευθερία*, zu der uns Christus erlöst hat, festzuhalten, ein wohlbegründeter, und es kommt nur darauf an, die vollständige Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit der Grundforderung des mosaischen Gesetzes, der Beschneidung, zu betonen. — Aber von einer anderen Seite ergeben sich neue Gefahren. Und diese ist nun Paulus bemüht abzuwenden. Es ist der Gebrauch der Freiheit zum Anlaß für das Fleisch, also, wie es scheint, gegenüber dem Aufgeben der Freiheit oder dem Gesetzesjoch das andere Extrem, der Freiheit Mißbrauch. Allein thatsächlich ist es doch nicht so, daß diese hier von Paulus als Extreme aufgefaßt wären, zwischen denen die wahre Freiheit in der Mitte läge, sondern in Wahrheit ist es auch wieder der Gegensatz von *ἐλευθερία* und *ὑπὸ νόμον εἶναι*, den Paulus durch den ganzen Brief hindurch verfolgt, und der Verlust der Freiheit ist es auch hier, an dessen Fernhaltung dem Apostel liegt, wenn er scheinbar vor der Uebersülle der Freiheit warnt. Denn Gesetzesjoch

und Sündendienst gehören zusammen, und wie der Apostel dem Sündendienst gegenüber hier ermahnt: *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί*, so schilt er vorher gegenüber dem Streben nach dem Gesetzesjoch: *οὕτως ἄνθρωποι ἔστε ἐναρξάμενοι πνεύματι, νῦν σαρκὶ ἐπιτελείσθε*. Zum Fleischesjoch führt also das Gesetzesjoch nicht weniger als der Sündendienst, weil Gesetz und Sünde in innigem Wechselverhältniß stehen, und eben darum bedarf nun die Sünde, die doch an irgend etwas gemessen werden muß, eines anderen Maßstabes als des Gesetzes (nämlich des mosaischen). Als solchen stellt nun Paulus das Gebot der Nächstenliebe auf und sieht daher in demselben einen Ersatz und gewissermaßen eine Erfüllung des Gesetzes; aber so sehr liegt dem Apostel auch hier, wo er gegen Freiheitsmißbrauch zu kämpfen hat, daran, doch immer die Freiheit in ihrem Rechte zu schützen, daß er sofort nachdrücklich hinzufügt, der νόμος als solcher könne in dem Christenleben immer nur insoweit Anspruch auf Geltung machen, als in dem Kampfe zwischen der σὰρξ und dem christlichen πνεῦμα letzteres unterliege und daher das eigentliche Princip des Christenlebens momentan zurücktrete, dagegen: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἔστε ὑπὸ νόμον*. Also ὑπὸ νόμον εἶναι und πνεῦμα schließen sich ebenso aus wie ἐλευθερία und σὰρξ, oder νόμος und σὰρξ auf der einen und ἐλευθερία und πνεῦμα auf der anderen Seite sind contradictorische Gegensätze. So hat denn Paulus auch mit diesem Abschnitte die ἐλευθερία als Grundprincip des Christenthums in ihrer Nothwendigkeit geschützt und vor ihrem Verluste gewarnt, und so ermahnt er noch in seinem zusammenfassenden Schlusse, jenem allein aus fleischlichen Gründen entspringenden ἀναγκάζειν der Juden nicht nachzugeben, weil durch den Tod Christi alle Verbindung mit dem früher Geltenden gelöst und die Forderungen des Gesetzes der neuen Schöpfung gegenüber allen Werth verloren haben.

Sehr viel kürzer können wir uns bei der Darstellung des im Römerbriefe enthaltenen Grundgedankens fassen, da es klar am Tage liegt, daß die δικαιοσύνη Θεοῦ, die durch Gott hergestellte Rechtsbeschaffenheit des Menschen, im Verhältniß zu ihm der Alles beherrschende Begriff ist, der immer von Neuem jeder Art von Selbsttruhm der Menschen gegenüber hervorgehoben wird. Denn die δικαιοσύνη Θεοῦ ist eben die einzige wirklich erreichbare δικαιοσύνη, da aus dem eigenen Thun des Menschen weder bei Heiden noch bei Juden etwas Anderes als Verdammniß hervorgehen kann, sofern nämlich die Heiden, die am Gewissen ein Correlat eines positiven Gesetzes haben, durch

den Mangel des letzteren nicht entschuldigt, die Juden aber durch den Besitz ihres mosaischen Gesetzes nicht gedeckt werden, weil nur die Erfüllung, nicht aber der Besitz sie gerecht machen könnte; denn Judenthum und Beschneidung gelangen zu ihrer Wirklichkeit nur in der innerlich sittlichen Realisirung ihrer symbolischen Formen. Warum aber diese überhaupt, und warum stellt auch Paulus sie als ein zu realisirendes Ideal hin? Darum, weil sie Unterpfänder der den Juden ertheilten Verheißungen sind. Weiter geht ihr Werth nicht, denn mit dem Erscheinen der *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* durch den Opfertod Christi hat alles Vorchristliche seine Bedeutung verloren, und damit ist aller Selbstruhm abgeschnitten; aber jener Vortheil ist wirklich auch schon bei der dem Abraham gegebenen Verheißung anerkannt; denn so wenig auch Abraham dieselbe auf Grund der Verheißung erhalten hat, weil sie ihm vielmehr noch vor und ganz unabhängig von allen symbolischen Formen, also rein gnadenweise, ertheilt ist, so ist ihm doch eben auch schon die Beschneidung als Unterpfand der von Gottes Gnade allein abhängigen Glaubensgerechtigkeit gegeben. So ist denn auch das Gesetz, das diese Glaubensgerechtigkeit Abraham's als Beispiel aufstellt, durch das Evangelium bekräftigt und jene ist nach allen Seiten hin als die wahre erwiesen, die daher auch dem Menschen das Bewußtsein seiner gerechten Stellung zu Gott giebt, also wirklich ein Rühmen, nur nicht eigenen Verdienstes, sondern ein *καυχᾶσθαι ἐν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Um nun aber die *δικαιοσύνη Θεοῦ* auch in ihrer organischen Stellung innerhalb der Menschheit darzustellen, durch welche sie thatsächlich alle vorchristlichen Principien überwindet, wird jetzt der Gegensatz von *παράπτωμα* und *δικαίωμα* in seiner tiefsten Tiefe und vollsten Schärfe in dem Gegensatz zweier Perioden aufgezeigt, deren erste durch Adam, deren zweite durch Christus repräsentirt ist, wobei das Gesetz innerhalb der ersten Periode die Bedeutung hat, dasjenige, worauf sich die Gnade gründet, indem sie gegen daselbe in Gegensatz tritt, zur höchsten Spitze zu treiben, die Sünde. Hat demnach die Gnade die Sünde zu ihrer Voraussetzung und Basis, so folgt doch aus diesem Verhältniß so wenig eine Begünstigung der Sünde durch die Gnade, daß vielmehr, gerade weil durch die Gnade eine neue Periode eingetreten ist, damit die Sünde ihre Herrschaft verloren hat. Der Grund dieses Eintritts einer neuen, die frühere Sünde aufhebenden Periode, der vorher allgemein an die Person und den Gehorsam Christi geknüpft war, wird nun näher dahin explicirt, daß im Tode und der Auferstehung Christi die Verbindung mit der

früheren Sündenperiode aufgehoben sei, zunächst principiell im Allgemeinen, dann aber in der individuellen Anwendung durch die theilnehmende Gemeinschaft der Einzelnen an Christi Tod und Auferstehung. Nach der Bemerkung, daß die Sündenperiode auch darum ihr Ende erreicht haben müsse, weil ja die Gesezherrschaft aufgehört habe, wird nun gezeigt, daß damit nicht Licenz eingetreten sei, sondern vielmehr der eingetretene Gehorsam gegen die Gerechtigkeit zur Heiligung alle Kräfte in Anspruch nehme und den früheren Gehorsam gegen die Sünde völlig ausschließe. Die Behauptung, daß wir nicht mehr unter dem Geseze seien, bedarf aber eines kurzen Beweises um der darauf gegründeten Folgerung willen, daß wir nicht mehr unter der Sünde sind; da aber dieses Argument offenbar auf dem Grundsatz ruht, daß Gesez und Sünde irgendwie zusammenhängen, so liegt es dem Apostel daran, jeden Verdacht von dem Geseze fernzuhalten, als ob es selbst seinem Wesen nach an der Sünde schuld sei, und es wird daher die Frage nach dem wirklichen Zusammenhang von Gesez und Sünde dahin entschieden, daß ersteres seinem Inhalte nach sowohl mit dem besseren sittlichen Urtheil des natürlichen Menschen als dem Lebensprincip des Christen harmonire, aber seiner unvollkommenen Form wegen die Sünde nicht überwältigen, sondern nur zur Reife bringen könne. Der Nachweis, daß, was das Gesez nicht zu Stande brachte, durch Herstellung der δικαιοσύνη Θεοῦ wirklich erreicht sei, bildet den natürlichen Schluß dieser Beweisführung. Wie dann die δικαιοσύνη Θεοῦ auch noch in ihrer Abhängigkeit von Gottes Weltregierung aufgezeigt wird, um allen Stolz der Heiden und alles Murren der Juden niederzuschlagen, ist bekannt; ebenso die nachfolgenden sittlichen Ermahnungen, die Paulus unter den Gesichtspunkt der vollkommenen Gesezeserfüllung stellt, also des Gehorsams gegen die δικαιοσύνη εἰς ἁγιασμόν, und der Beschluß über die Bedeutungslosigkeit aller von der δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ unabhängigen Unterschiede.

Wir haben so, um die Grundgedanken der beiden in Rede stehenden Briefe aufzufinden, den Lehrgehalt derselben ganz summarisch dargestellt, und es geht aus demselben bereits hervor, daß wir in jenen Briefen weder bloß zwei verschiedene Abschnitte aus der paulinischen Theologie noch allein verschiedene Mischungen desselben Lehrstoffes vor uns haben, sondern daß hier das Evangelium beidemale unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt und der Schwerpunkt des theologischen Interesses weiter gerückt ist, daß darum auch die gemeinsamen Gedanken und Begriffe in verschiedene Ideenreihen eintreten und ein verschiede-

nes Licht erhalten. Wie Paulus den Galatern gegenüber die christliche Freiheit als den Inhalt seiner eigenthümlichen apostolischen Verkündigung zu vertheidigen hat, so ist es das seligmachende Evangelium von der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben, das er den Römern zu verkünden sich nicht schämt. So wird denn dort Alles unter den Gegensatz der Freiheit und des Gesetzesjoches, hier unter den des Mangels der Menschen an berechtigtem Selbstruhm und der von Gott verliehenen Gerechtigkeit gestellt. In welcher Richtung ist denn aber hier der Schwerpunkt des theologischen Interesses weiter gerückt? Beachten wir zunächst, daß die *ἐλευθερία* nach der paulinischen Lehre erst Folge der *δικαιοσύνη Θεοῦ* ist, so werden wir es durchaus begreiflich finden, daß diejenige Lehrdarstellung, welche von der *ἐλευθερία* als ihrem Fundamentalbegriff ausgeht, die frühere ist. Denn es ist in der eigenthümlichen Genesis der christlichen Erkenntniß des Apostels Paulus begründet, daß er gleichsam in seinem religiösen Bewußtsein durch die Erfahrung der Wirksamkeit des erhöhten Christus selbst, seiner Erlösung und Rechtfertigung, hindurchgeht, um in dem frohen Bewußtsein seines Erlöstseins auszuruhen und von hier aus erst in begrifflicher Erkenntniß rückwärts und vorwärts in das theoretische und praktische Wesen des Christenthums einzudringen. Dieser theologischen Entwicklung liegt nun offenbar von vornherein Pauli alttestamentliche Schriftgelehrsamkeit zum Grunde und diese enthielt ja manche Elemente, welche, nachdem Jesus als Messias anerkannt war, auf ihn sofort mit einigen Modificationen angewandt werden konnten. Sobald aber Paulus für die Darstellung seines eigenthümlichen Lehrbegriffs von dem Bewußtsein des Erlöstseins den Ausgangspunkt nahm, stellte sich ihm der Inhalt der alttestamentlichen Religion zunächst nach seinem Gegensatz zu jenem Bewußtsein dar, und der Begriff der *ἐλευθερία* mußte auf diese Weise derjenige werden, auf den für die begriffliche Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs zunächst das Hauptgewicht fiel. Erst auf dem Wege zu der sittlichen Objectivität des Christenthums liegt der Begriff der *δικαιοσύνη Θεοῦ*. Er gehört zwar noch ganz in das Gebiet der subjectiven Heilsaneignung, aber er bezeichnet doch ein objectives Verhältniß des Menschen zu Gott, und zwar ein solches, welches bereits innerhalb der alttestamentlichen Religion als höchstes Ziel des sittlichen und religiösen Lebens, nur freilich auf fallichem Wege und daher vergebens erstrebt worden war, jetzt aber im Christenthum seine wahre Realisirung gefunden hat. Der Begriff der *δικαιοσύνη Θεοῦ* steht also zur alttestamentlichen Religion in viel positiverem

Verhältnisse als der der christlichen *ἐλευθερία*, und hierin liegt nun schon auch dies, daß ein Fortrücken des Schwerpunktes von der *ἐλευθερία* zur *δικαιοσύνη θεοῦ* auch ein größeres Gewichtlegen auf die praktische Ausgestaltung des sittlichen Lebens involvirt; denn dieses mußte mit stärkerer positiver Berücksichtigung des Mosaismus in enger Verbindung stehen.

Ist das Bemerkte richtig, so muß die angegebene Verschiedenheit der beiden Grundbegriffe der in Rede stehenden Briefe in den Unterbegriffen und einzelnen Ausführungen derselben sich wieder spiegeln. Indem wir dazu übergehen, dies nachzuweisen, beginnen wir unsere Erörterungen von einem Punkte aus, in welchem eine gewisse Verschiedenheit der Anschauungsweise zwischen dem Galater- und Römerbriefe bereits bemerkt worden ist. Ritschl¹⁾ sagt nicht mit Unrecht, man sehe es an den Sätzen im Galaterbriefe, in denen Paulus Elemente des Gesetzes dem Heidenthum gleichstellt (4, 3. 9), daß sie durch die vorherrschende Rücksicht auf die ceremoniellen Satzungen bedingt seien, andererseits überwiege in den Erklärungen im Römerbriefe die Rücksicht auf die sittliche Seite des Gesetzes so, daß das Ceremonialgesetz unwillkürlich außer Acht gelassen zu sein scheine. Ritschl fügt mit Recht hinzu, die angegebene Abweichung zwischen den beiden Briefen lasse sich nicht dadurch beseitigen, daß man die Aeußerungen des Römerbriefes bloß auf das Sittengesetz und die des Galaterbriefes ausschließlich auf das Ceremonialgesetz beziehe; denn die ausdrückliche Scheidung beider sei dem Apostel fremd; dagegen sei die Annahme nicht zu umgehen, daß Paulus jenen Unterschied, der weiterhin für die Entwicklung der christlichen Grundanschauung wichtig geworden sei, unwillkürlich anticipirt habe. Dann liegt aber die Sache doch eigentlich so, daß Paulus das mosaische Gesetz in seiner Totalität verschieden beurtheilt, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet hat, so daß ihm hier die eine, dort die andere Seite als diejenige erscheinen konnte, welche den wirklichen Charakter des Gesetzes bestimmt²⁾. Wenn Ritschl sagt, daß Paulus beide Theile in einen Begriff darum habe zusammenfassen können, weil er am mosaischen Gesetze das Merkmal der Aeußerlichkeit und Buchstäblichkeit hervorhob, so gilt dies eben in höherem Maße von der im Galaterbriefe vorherrschenden Anschauungs-

¹⁾ Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857, S. 73.

²⁾ Vergl. auch Mäugold, der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, Marburg 1866; S. 127, Anmerk. 1.

weise im Vergleich mit dem Römerbrief. Hier tritt daneben auch die Berücksichtigung des bleibenden Inhalts des Gesetzes hervor und darum wird theils die auch dem Ceremonialgesetze zu Grunde liegende sittliche Idee geltend gemacht ¹⁾, theils aber der νόμος als Sittengesetz dem hauptsächlichsten Ceremonialgebot gegenübergestellt ²⁾. So hat also auch dies, daß eine gewisse Anticipation der späteren Trennung von Ceremonial- und Moralgesetz im Römerbriefe bemerklicher wird, seinen Grund nur in der größeren Gewichtlegung auf die bleibenden Elemente des Gesetzes. Wie sehr dieselbe aber mit dem Bestreben zusammenhängt, das objective Christenthum nach seiner praktischen Seite begrifflich zu entwickeln, liegt an und für sich auf der Hand und wird aus unseren weiteren Erörterungen deutlicher werden. — Die nächste, von Ritschl bereits angedeutete Consequenz jener angegebenen Verschiedenheit der beiden Briefe ist die, daß das natürliche Correlat des mosaischen Gesetzes nach dem Römerbriefe ein ganz anderes ist als nach dem Galaterbriefe. Hier ist es der Dienst eingebildeter Götter, mit denen das mosaische Gesetz unter die gleiche Kategorie der schwächlichen Religionsanfänge gestellt wird ³⁾, dort ist es das sittliche Bewußtsein des natürlichen Menschen, in welchem auch die Heiden einen Ersatz für das Gesetz der Juden haben, der sie ebenso verantwortlich für ihre Vergehungen macht als jenes die Juden ⁴⁾. Das eine Mal also wird das Gesetz mit dem Theil des Heidenchristenthums, welcher dem erschienenen Christenthum ohne Weiteres weichen muß, das andere Mal mit den Elementen des natürlichen Lebens, welche das Christenthum zu conserviren und zu veredeln berufen ist, zusammengestellt. Aber selbst da, wo im Römerbriefe die Außersichlichkeit des Gesetzes hervorgehoben wird, — und das geschieht ja freilich auch da sehr nachdrücklich — wird ihm doch ein bei weitem nicht so negatives Verhältniß zum Christenthum zugeschrieben als im Galaterbrief. In beiden Briefen wird zwar nicht nur seine Unfähigkeit zur Heilswirkung ausgesprochen, sondern auch sein Zweck gerade in die Steigerung der Sünde gesetzt ⁵⁾; aber schon dieser Gedanke erscheint im Galaterbrief darum viel schroffer, weil er nicht wie im Römerbriefe durch die ausdrückliche Erklärung vorbereitet ist, daß das Gesetz Erkenntniß der Sünde wirkt ⁶⁾. Denn dadurch erst ist doch dafür Gewähr gegeben,

1) Röm. 2, 28, 29; vergl. 4, 11.

2) Röm. 2, 25 f. — 3) Galat. 4, 3. 8. 9. — 4) Röm. 2, 14. 15.

5) Galat. 3, 19; Röm. 5, 20. — 6) Vgl. Röm. 3, 20.

daß das Gesetz durch seine Steigerung der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen deren Erlösungsfähigkeit nicht unterdrückt, sondern vielmehr zugleich mit jener zur Entwicklung bringt; dadurch erst wird mithin auch der in beiden Briefen angedeutete Gedanke fest begründet, daß die durch das Gesetz bewirkte Sündenmehrung den Absichten Gottes gemäß schließlich nur der Gnade zu Gute kommt¹⁾. Vollends aber, wenn nach der Ausführung des Galaterbriefes das Gesetz sich dadurch innerhalb des Christenthums unmöglich macht, daß es über dessen Begründung den Fluch ausspricht²⁾, so wird dadurch dem Gesetze eine so schroffe Stellung gegenüber dem Christenthum gegeben, wie es im Römerbriefe nirgends geschieht.

Dieser objectiven Stellung des Gesetzes muß das Verhältniß des einzelnen Christen zu demselben natürlich entsprechen. Zwar die Idee der Freiheit vom Gesetze ist auch dem Römerbriefe nicht fremd, ihr ist vielmehr hier ein besonderer kleiner Abschnitt gewidmet³⁾; ja es findet sich in ihm derselbe starke Ausdruck, durch welchen schon im Galaterbriefe die volle Lösung aller Verbindlichkeiten gegen das Gesetz bezeichnet ist; es wird davon gesprochen, daß der Christ dem Gesetze abgestorben sei⁴⁾, und zwar hier wie dort einerseits auf Grund des Gesetzes selbst, andererseits durch Gemeinschaft mit dem Tode Christi. Aber auch hier tritt wieder ein Unterschied hervor; denn im Galaterbriefe ist dieses ἀποθανεῖν τῷ νόμῳ offenbar mit jenem Fluch in Verbindung gebracht, den das Gesetz zu seinem eigenen Verderben über Christi Kreuzestod ausspricht, hier tritt dafür allein der viel mildere Gegensatz zwischen der sittlichen Ohnmacht des Gesetzes und den sittlichen Wirkungen des Todes Christi ein. Freilich ist damit auch im Römerbrief ein enger Zusammenhang zwischen Leben unter dem Gesetze und Leben unter der Sünde vorausgesetzt, aber der Nachweis dieses Zusammenhangs hat hier seinen Zweck nur in der Forderung, der Sünde zu entsagen⁵⁾. Dagegen im Galaterbrief fällt aller Nachdruck auf die Freiheit vom Gesetze und darum wird der Zusammenhang von Sünde und Gesetzesjoch und der entsprechende Gegensatz von πνεύματι ἡγεσθαι und ὑπὸ νόμον εἶναι mit so großem Nachdruck hervorgehoben, um vor dem Verluste der Freiheit durch Sündendienst zu warnen⁶⁾. So ist also hier wie dort das Gesetz scheinbar in den

1) Gal. 3, 22; Röm. 5, 21. — 2) Gal. 3, 13. — 3) Röm. 7, 1–6.

4) Röm. 7, 6; vgl. Galat. 2, 19. — 5) Vgl. Röm. 6, 14.

6) Galat. 5, 16. 18.

Verdacht gerathen, an der Sünde selbst irgendwie schuld zu sein, aber — obschon auch die Ausführung des Galaterbriefes nur durch ein Mißverständniß diesen Verdacht anscheinend bestätigen könnte — ausgeführt ist eine ausdrückliche Apologie des Gesetzes nur im Römerbriefe; denn kaum war jener (im Galaterbriefe so geflüchtig hervorgehobene ¹⁾) Gegensatz von πνεύματι ἄγεσθαι und ὑπὸ νόμον εἶναι nur angedeutet ²⁾, so wird hier sofort gesagt, daß zwischen Form und Inhalt des Gesetzes unterschieden werden müsse, daß an jener allein die Unfähigkeit liege, die einmal im Menschen vorhandene Sünde zu überwinden, während das Gesetz dem Inhalte nach mit dem christlichen Lebensprincip nicht nur in keinem Gegensatze, sondern gerade in enger Verwandtschaft stehe, selber also pneumatischer Natur sei ³⁾.

Dieser Ausspruch ist nur möglich, wenn einerseits in der Anschauung des Gesetzes dessen moralische Theile in den Vordergrund gestellt sind und andererseits das christliche πνεῦμα als eine das sittliche Leben organisch gestaltende Macht gefaßt wird. Daß jener Satz also im Römerbriefe seine Stelle findet, während er im Galaterbriefe keine Parallele hat, beruht nicht nur auf der von uns nach Ritschl's Vorgang erörterten Verschiedenheit der Gesichtspunkte, von denen aus in den beiden in Rede stehenden Briefen das Gesetz betrachtet ist, sondern auch auf der damit zusammenhängenden größeren Werthlegung auf die sittliche Seite des Christenthums im Römerbrief. Um so mehr giebt jener Ausspruch im Lehrgehalte dieses Briefes für die begriffliche Entwicklung des christlichen Lebens eine sichere Grundlage; denn der bleibende Inhalt des Gesetzes kann so das Material liefern, um die aus dem christlichen Princip hervorgehende sittliche Vollendung des Menschen zu normiren, das Gesetz kann also mit dem Christenthum auch in positive Verbindung gebracht werden. Zwar geschieht dies auch im Galaterbriefe. Es wird hier nicht nur auch die Norm des christlichen Lebens unter die Kategorie eines νόμος gebracht, nämlich des νόμος Χριστοῦ ⁴⁾, sondern, wenn das Gebot der Nächstenliebe als Erfüllung des ganzen Gesetzes bezeichnet wird ⁵⁾, so soll damit doch auch die Verbindung des mosaischen Gesetzes mit dem Princip der christlichen Sittlichkeit angedeutet sein. Aber wir haben bereits gesehen, wie abgerissen dieser Gedanke hier dasteht, da er sofort durch den Gegensatz von πνεύματι ἄγεσθαι und ὑπὸ νόμον εἶναι limitirt

¹⁾ Galat. 5, 18. — ²⁾ Röm. 7, 5. 6. — ³⁾ Röm. 7, 14 (3, 31. 8, 4).

⁴⁾ Galat. 6, 2. — ⁵⁾ Galat. 5, 14.

wird. Ja er tritt, wie nicht weiter entwickelt, so auch eigentlich nicht motivirt auf, denn er ruht auf der Ueberzeugung, daß das Gesetz in seiner Art ein reiner Ausdruck des göttlichen Willens sei, — eine Ueberzeugung, die im Galaterbriefe zwar keineswegs verleugnet, aber nirgends ausgesprochen ist, während, wie gesagt, die Hervorhebung des Zusammenhangs von Sünde und Gesetz dies sehr nahe gelegt hätte. Viel bestimmter dagegen sehen wir das christliche Leben im Römerbriefe zum νόμος in Verbindung gebracht. Hier ist die christliche Nächstenliebe nicht nur wie im Galaterbriefe ideelle Erfüllung des Gesetzes im Allgemeinen, sondern die Verpflichtung zu ihr enthält reell und ganz eigentlich alle einzelnen Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs in sich ¹⁾. Offenbar hängt diese Abweichung in Bezug auf die Auffassung des Verhältnisses von Gesetz und Christenleben mit der Verschiedenheit der Standpunkte zusammen, von denen aus das letztere den Grundbegriffen der beiden Briefe gemäß betrachtet wird. Herrscht, wie im Galaterbrief, der Gegensatz von *λευτερία* und *ὑπὸ νόμον εἶναι* vor, so ist auch das christliche Leben zunächst *λευτερία* und erst der mögliche Mißbrauch derselben wird der Anlaß, diesem negativen Begriff auch einen positiven Inhalt zu geben. Ist aber die Erörterung unter den Gegensatz von *ἀμαρτία* und *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* gestellt, wie es im Römerbriefe der Fall ist, so erscheint das christliche Leben als Frucht des neu hergestellten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, und es ist die nächste Folge desselben die, daß der früheren Sündenherrschaft das Vorwalten eines neuen Princips gegenübergestellt wird. Während dort vor dem Sündendienste gewarnt wird, um nicht von Neuem in Knechtschaft zu gerathen, und nur vorübergehend die *λευτερία* durch ein gewisses *δουλεύειν* beschränkt wird in der Mahnung: *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* ²⁾, wird hier, im Römerbriefe, als christliches Gegenstück des Sündenjoches mit großem Nachdruck eine neue *δουλεία* beschrieben ³⁾; das christliche Leben ist danach wieder Dienst und Knechtschaft, da nur die Herren gewechselt haben. Freiheit und Nothwendigkeit müssen ja im christlichen Leben vereint sein, und so ist es auch in beiden Briefen angesehen, aber das eine Mal ist es eben vorherrschend unter den Gesichtspunkt der ersteren, das andere Mal mehr unter den der letzteren gestellt. Wie viel mehr aber die letztere Betrachtungsweise sichere Anhaltspunkte giebt, um die Bedeutung des Gesetzes für praktische Gestaltung des

¹⁾ Römi. 13, 8—10. — ²⁾ Galat. 5, 13. — ³⁾ Römi. 6, 16 ff.

christlichen Lebens begrifflich zu entwickeln, bedarf keines Beweises. Mit dem Gesagten steht es in engem Zusammenhange, daß in dem Römerbriefe auch den Begriffen der *ἐλευθερία*, des *ἐλευθεροῦν* und ähnlichen selbst eine positivere Beziehung gegeben ist als im Galaterbriefe; denn während sie hier nur die Freiheit vom Fluch und Joch des Gesetzes bezeichnen ¹⁾, werden sie dort auch mit Bezug auf Freiheit von der Sünde, also auf Aufhebung einer Depravation, auf eine Restitution, gebraucht ²⁾. Und in ähnlicher Weise ist auch der Begriff der *δικαιοσύνη* nach der Seite des Positiven und zugleich des Sittlichen hin erweitert. In dem Galaterbriefe nämlich kommt, abgesehen von der *δικαιοσύνη* ἐξ ἔργων νόμου, welche in Wahrheit überhaupt nicht existirt, der Begriff der *δικαιοσύνη* nur von der Aufhebung der Sündenschuld in der Rechtfertigung vor ³⁾. Im Römerbrief dagegen giebt es auch eine reale, christliche *δικαιοσύνη*, die ein Verhalten, nicht ein Verhältniß ausdrückt und die sittliche Frucht der *δικαιοσύνη* Θεοῦ ist ⁴⁾. Daß hier derselbe Name wiedererscheint, welcher den höchsten alttestamentlichen sittlich-religiösen Begriff bezeichnete, ist doch gewiß kein Zufall; denn während die *δικαιοσύνη* Θεοῦ jenen ἐξ ἔργων νόμου nicht realisirbaren Begriff nur von der religiösen Seite verwirklicht, wird er von der sittlichen Seite auf Grund dessen erst in jener christlichen *δικαιοσύνη* des praktischen Lebens zur Wahrheit. Nur wenn man dies nicht übersieht, ist es zu verstehen, wie im Römerbrief als Zweck des ganzen Veröhnungswerkes dies betrachtet werden kann, daß die Rechtsfakung des Gesetzes zu ihrer endlichen wahren Erfüllung unter den Christen komme ⁵⁾.

Wir könnten derartige Betrachtungen vielleicht noch weiter fortsetzen, wir könnten z. B., was übrigens in dem Gesagten zum Theil schon angedeutet ist, auf den etwas verschiedenen Gesichtspunkt aufmerksam machen, unter den Tod und Auferstehung Jesu nach ihren Wirkungen gestellt sind, aber wir würden damit doch bereits in das Gebiet der mehr intellectuellen Elemente des Christenthums hinübergeleitet werden, das wir bei der Vergleichung des Galater- und Römerbriefes nicht betreten wollten. Und das Gesagte genügt, um zu zeigen, wie sehr die Einwirkung der verschiedenen Grundbegriffe jener Briefe auch im Einzelnen eine gewisse Verschiedenheit der Betrachtung her-

¹⁾ Galat. 2, 4. 5, 1. 13 (vgl. 4, 22. 23 u. f. w.).

²⁾ Röm. 8, 21. 6, 18. 22, 8, 2; dagegen mit Bezug auf Freiheit vom Gesetz nur Röm. 7, 3. — ³⁾ Galat. 3, 6. 5, 5.

⁴⁾ Röm. 6, 13. 16. 18. 19. 20. 14, 17. — ⁵⁾ Röm. 8, 3. 4.

vorgerufen hat, und zwar nach derselben Richtung, in welcher das Verhältniß der Grundbegriffe liegt.

Wer unsere Resultate mit der Bemerkung zurückweisen wollte, daß doch die von uns einander gegenübergestellten Betrachtungsarten derselben Sache sich vollkommen mit einander vereinigen lassen, würde die Tendenz unserer Erörterungen völlig mißverstanden haben. Eine Incongruenz zwischen den Aussagen der beiden in Rede stehenden Briefe zu behaupten, war ebenso wenig unsere Meinung, als alle diejenigen Gedanken, welche sich nicht im Galaterbriefe, wohl aber im Römerbriefe finden, für solche zu erklären, die dem Apostel Paulus bei der Abfassung des ersteren Briefes noch fremd gewesen seien; sondern wir wollten nur die Richtung andeuten, in welcher in Harmonie mit den Bedürfnissen der Kirche das theologische Interesse des Apostels fortgeschritten ist und darum auch die begriffliche Entfaltung seiner Lehre sich entwickelt hat. Und wenn im Großen und Ganzen wie im Einzelnen der beiden Briefe dieselbe Richtung nachweisbar ist, wenn überall das stärker hervortretende Interesse an der Objectivität des Christenthums nach seiner praktischen Seite sich erkennen läßt, dann dürfen wir wohl mit Recht eben hierin den Weg erblicken, auf dem, vom heiligen Geiste geleitet, der große Apostel in immer tiefere, immer bestimmtere Erkenntniß der christlichen Wahrheit eingedrungen ist. Wie wir aber von jenem Verhältniß zwischen dem Galater- und Römerbriefe rückwärts sehend behaupten müssen, daß jene Richtung, wenn sie auch nicht von Anfang an im Lehrsystem des Apostels Paulus ihren vollen, fertigen, begrifflichen Ausdruck gehabt hat, doch von vornherein seiner Lehre immanent gewesen sein muß, so verstehen wir es beim Blick auf die späteren Briefe des Apostels sehr wohl, wenn wir in ihnen das Resultat jener Entwicklung vor uns liegen sehen. Der Schwerpunkt des theologischen Interesses ist hier auf dem Wege zur Objectivität des Christenthums sowohl nach seiner praktischen als seiner theoretischen Seite noch weiter fortgerückt. Daraus ist es zu erklären, daß die ausdrückliche Rücksichtnahme auf das mosaische Gesetz und seine Stellung zum Christenthum seltener geworden ist, daß selbst da, wo specielle Veranlassungen dieselbe nahe legten ¹⁾, sie eine bei weitem gleichgültigere ist als im Römerbriefe und vollends im Galaterbriefe; denn jene Veranlassungen entsprangen nur aus Consequenzen eines irrthümlichen Principis, mit dem sich Paulus so völlig auseinander-

¹⁾ Vergl. Koloss. 2, 11. 16.

gesetzt hatte, daß er es als überwunden betrachten konnte. Aber die Ausführungen der späteren paulinischen Briefe machen den Eindruck, daß die bleibenden Elemente des Gesetzes mit klarem Bewußtsein bei dem Zusammensturz des historischen Mosaismus in das Christenthum hinübergerettet sind, im Zusammenhange damit, daß nach Baur's richtiger Bemerkung, wie die früheren Briefe den Glauben, so jene späteren die aus diesem hervorgehende sittliche Vollendung des Menschen mit Vorliebe in's Auge fassen.

Verstehen wir es richtig, so können wir diese schon in dem Verhältniß des Römerbriefs zum Galaterbriefe hervortretende Richtung des ursprünglichen Paulinismus die wahrhaft katholische nennen. Denn in dieser Richtung trifft der Paulinismus durch eigene Entfaltung mit der christlichen Lehrauffassung der Urapostel zusammen, wie aus einer Vergleichung der katholischen Briefe mit den früheren und mit den späteren Briefen Pauli in Bezug auf ihren allgemeinen Charakter erhellt. Und mit ihr parallel, sowie durch jene bedingt, geht die Richtung auf Zusammenschluß der Heidenchristen und Judenchristen, die schon im Römerbriefe erkennbar ist, in den späteren paulinischen Briefen aber bereits ihren dogmatischen Ausdruck erhält. Ja jene Richtung macht es möglich, daß die nachapostolische Kirche sich von dem gesetzlichen Sinn, der für ihr Wesen so sehr charakteristisch ist, beherrschen lassen kann, ohne dem Paulinismus mit Bewußtsein untreu zu werden. Zwar — wir wiederholen es noch einmal — nicht des letzteren Schuld ist das Aufkommen dieses Sinnes, sondern die Schuld jener Zeit, welche, wie in einer auf den Aufschwung des Geistes folgenden Abspannung, für den innersten Quell des christlichen Lebens und darum auch für die Ausgangspunkte und Grundlagen des Paulinismus das Verständniß verlor. Aber der Paulinismus, der echte, ursprüngliche Paulinismus des großen Heidenapostels selbst, hat den Plänen der göttlichen Vorsehung nicht hinderlich im Wege gestanden, welche einer Zeit, die den subjectiven Bedingungen des vollen Christenthums nicht gewachsen war, eine objective praktische Norm gab, unter deren Zucht die Menschheit hinübergerettet wurde in eine bessere Zeit, in eine Zeit, in welcher die tiefsten Grundlagen der paulinischen Lehre wieder klar und hell in das Bewußtsein der Menschheit traten. Daß der Römerbrief also ein ernstes Wahnschreiben an die Römer ist, welche die einseitige Depravation des echten Katholicismus mit Hartnäckigkeit festhalten, dies bleibt trotz unserer Erörterungen eine unbestreitbare Wahrheit.

~~~~~

## Der altchristliche Gottesdienst.

Vortrag im Evangelischen Verein zu Hannover.

Von

Dr. Fr. Düsterdieck, Consistorialrath in Hannover.

---

Es ist ein wichtiges Stück aus dem Leben der alten Christenheit, das ich heute Ihnen vorführen möchte: den altchristlichen Gottesdienst will ich Ihnen darstellen. Ich habe diejenige Gestalt des christlichen Gottesdienstes vor Augen, welche uns aus den altehrwürdigen Zeugnissen der Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts nach Christo entgegentritt; ich bemerke aber von vornherein, daß ich mit meiner Schilderung nicht bis zum Ende jener Zeit herabgehen, sondern mich innerhalb des zweiten Jahrhunderts halten werde, wenngleich ich nicht umhin kann, gelegentlich auf solche Zeugnisse mich zu berufen, welche erst aus dem dritten Jahrhundert herkommen. Die Zeit, auf welche wir somit zurückblicken, ist das Zeitalter der ersten Apologeten. Da führte das heidnisch-römische Weltreich, in dessen Gebiete das weltüberwindende und weltbeseligende Christenthum seine Stätte empfangen hatte, wider dasselbe einen Kampf auf Leben und Tod. Die Gewalt, die Gesetze und die Willkür der weltbeherrschenden Kaiser und ihrer Beamten in den Provinzen und Städten des Reiches, der Haß der heidnischen Priester, die Wuth des heidnischen und manchmal auch des jüdischen Pöbels, der Spott der Philosophen, welche den Aberglauben der Götter längst über Bord geworfen hatten, aber in ihrem selbstgenugsamen Wissen, in ihrer eigenen Gerechtigkeit oder in ihrem stolzen Zweifelsmuthen am wenigsten bereit waren, die Gnade und Wahrheit Christi mit dem demüthigen Gehorsam des Glaubens zu empfangen oder nur zu verstehen, — das Alles war verbündet, um den neu gepflanzten Weinberg Gottes in der Welt zu verwüsten und zu vernichten. Verstehen wir aber wohl! Der Kampf wider das Christenthum war nicht eine bloße Bestreitung der Sache, des christlichen Glaubens, der brüderlichen Gemeinschaft, der kirchlichen



Anstalt, sondern auch ein Gut und Ehre, Leib und Leben bedrohender und beschädigender Kampf wider die christlichen Personen. Die Christen galten für Feinde der Götter und der Menschen. Einen unbeugsamen Starrsinn, den wahnsinnigsten Aberglauben, einen Gottesdienst voll schändlichen Schmutzes und grauenhafter Verbrechen legte man ihnen zur Last. Je weniger dasjenige, was die Heiden wirklich an ihnen wahrnahmen, einen Grund zu sittlichen Vorwürfen darbot, desto bereitwilliger war der blinde Haß zu Verdächtigungen und Verleumdungen. Der vor aller Welt offenbare sittenreine Wandel der Christen war eine beständige Strafpredigt wider das unzüchtige, lügnerische, hoffärtige, von Neid und Feindschaft bewegte Wesen der heidnischen Welt, eine Strafpredigt, die um so unbequemer war, je sicherer und gewaltiger sie in die Gewissen einschlug. Selbst in politischer Hinsicht war die Gesinnung und das Verhalten der Christen eine fortwährende Beschämung für alle diejenigen, welche in Erinnerung an die verlorene Freiheit das Joch der manchmal entsetzlichen Tyrannei der Kaiser mit hoffnungslosem Ingrimm trugen. Denn bei allem Gehorsam, welchen die Christen nicht allein um der Furcht, sondern vielmehr um des Gewissens willen auch den wunderlichen und den harten Herren leisteten, waren sie doch innerlich frei; ihr Gehorsam gegen die irdischen Herren hatte seinen Grund und Halt, aber auch sein festes Maß in dem Gehorsam gegen den himmlischen Herrn. Die, welche in ihren Häusern, über den Gräbern ihrer Entschlafenen und an ihren Abendmahlstischen im Namen Christi den einigen Herrn Himmels und der Erde anriefen und von dem König aller Könige auch für den Kaiser und sein Regiment den göttlichen Segen erflehten, die konnten nicht an den bekränzten Altären und Bildsäulen der vergötterten Kaiser sterblichen Menschen gözendienerische Ehre erweisen, die achteten das freudige Bekenntniß ihres Glaubens, das unverletzte Gewissen, die heilige Freiheit ihrer Seele höher als ihres Leibes Leben, und mit staunender Verwunderung sahen die Heiden, daß christliche Greise und christliche Jünglinge und Jungfrauen mit einem Muth, welcher an die alten Helden der römischen Freiheit erinnerte, in die finsternen Kerker und zu den blutigen Richtstätten gingen.

Daß es in solchen Zeiten mit dem christlichen Gottesdienst anders stehen mußte als heutigen Tages, begreifen wir leicht. Ganz abgesehen von den bedeutungsvollen Entwicklungen der kirchlichen Lehre, Sitte und Verfassung, welche innerhalb der Christenheit selbst vorgingen und im Laufe der Jahrhunderte eine sehr mannichfaltige Ge-

staltung des christlichen Gottesdienstes bedingten, ganz abgesehen von der nicht minder einflußreichen Entwicklung der Künste und der Cultur überhaupt, wodurch die uns vertrauten Formen unserer Gottesdienste mitbedingt sind, kamen für die alten Christen, wenn sie in gemeinschaftlichen Gottesdiensten das prophetische und apostolische Wort hören, die Sacramente verwalten, Bitte und Fürbitte, Lob und Dank in gemeinschaftlichen Gebeten opfern wollten, Umstände in Betracht, von denen wir keine Erfahrung, kaum eine Vorstellung haben. Durch die Gesetze des römisch-heidnischen Staates war die christliche Religion verboten. Allerdings werden uns einige Kaiser genannt, welche in gerechtem, edlem Sinne den gehässigen Angebereien und Mißhandlungen und den tumultuarischen Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt waren, zu steuern suchten; andere Kaiser gewährten den Christen deshalb einige Ruhe, weil sie selbst den Glauben an die vaterländischen Götter verloren hatten und in fremden, namentlich orientalischen Culti, zu denen sie auch die christliche Religion rechneten, und in geheimnißvollen Opfern und Büßungen die Qualen ihres mit Schandthaten belasteten Gewissens zu stillen meinten. Immer aber durften die Beamten des Staates und durfte der blut- und beutegierige Pöbel den Christen zurufen, daß ihre Existenz den Gesetzen des Reiches zuwider sei (*non licet esse vos*, Tertullian), und noch fehlte es den Christen an Stätten, wo sie unter dem Schutze des öffentlichen Rechtes in sicherem Frieden und ungestörter Ruhe ihre Gottesdienste halten konnten. Ja, es gab namentlich im dritten Jahrhundert einige Jahrzehnte der Duldung. Da entstanden in Nordafrika und sonst christliche Gotteshäuser. Aber jede Laune des Welt Herrschers in Rom und jede Ungunst eines Statthalters konnte sie dem Erdboden gleich machen: Die Christen weilten gern an den mit Palmzweigen und anderen Sinnbildern des Glaubens und der Hoffnung geschmückten Grabstätten ihrer Märtyrer und aller ihrer heimgegangenen Brüder; die Friedhöfe, die Katakomben waren oft gebrauchte gottesdienstliche Stätten, — aber wie oft mögen die versammelten Gläubigen wie Schafe vor den Wölfen geflohen sein, wenn die wüthenden Volkshaufen unter dem Geschrei: „Weg mit den Grabstätten!“ (*areae non sint*, Tertullian) einbrachen und die Ruheplätze der Todten verwüsteten! In den Privathäusern wohlhabender Christen versammelte sich die gläubige Gemeinde einer Stadt, aber die Uebung des christlichen Gottesdienstes konnte leicht die Confiscation der Güter zur Folge haben und manches christliche Haus ist

von den Heiden zerstört worden, weil diese meinten, daß in den christlichen Versammlungen die Greuel des Oedipus und des Thiestes erneuert würden. Die Versammlungen der Christen, welche am Tage geschahen, konnten jeden Augenblick kraft der römischen Staatsgesetze aufgehoben werden — von allen Maßregeln des Hasses und der Willkür zu geschweigen — und auf der Theilnahme an allen nächtlichen Gottesdiensten stand nach altrömischem Rechte die Todesstrafe.

Dennoch war es eine Unmöglichkeit für die Heiden, den christlichen Gottesdienst zu unterdrücken, und für die Christen, von demselben abzulassen. Der von dem Herrn seiner Kirche verheißene und gewährte Schutz hielt sie aufrecht mitten in der feindseligen Welt. Die große heilsame Aufgabe, welche die Christenheit in und an der Welt zu lösen hatte, erforderte es unbedingt, daß die Christen einzeln im Kämmerlein, in der beschränkten Gemeinschaft der Familie und in der weiten Verbindung der Gemeinde ihren Glauben übten und stärkten, des Gebetes sich befleißigten, die Sacramente verwalteten, die Ehen segneten und die Todten nicht ohne das Zeugniß, daß das Verwesliche einmal das Unverwesliche anziehen werde, bestatteten. Sie glaubten, darum redeten sie. Sie konnten und durften sich ihren Mund nicht stopfen lassen. Das Wort Gottes, welches sie hörten und lasen, war die Speise, ohne welche ihr wahres Leben nicht bestehen konnte; das Beten war für sie das Athemholen ihrer Seelen; die Gemeinschaft ihrer Gottesdienste war der nothwendige Ausdruck ihrer brüderlichen Einheit, ihres Hangens an dem einen Haupte, ihrer Einigkeit im Glauben, in der Liebe, in der Hoffnung.

Zu keiner Zeit ist deshalb die Gemeinde der Gläubigen ohne ihre Gottesdienste gewesen. An dem ersten Pfingstfeste nach dem Abschiede des Herrn von der Erde, dem Geburtstage der christlichen Kirche — wie man nicht ohne Grund gesagt hat — finden wir die junge Gemeinde im Tempel zu Jerusalem, dem geistlichen Mutterhause, von welchem sie ausgeht. Und nach dem Pfingstfeste fehlen die Apostel und die Gläubigen überhaupt im Tempel nicht, wenn die Stunden kommen, da man pfleget zu beten (Apostelgesch. 3, 1). Aber vorher und nachher sind sie doch auch gesondert vom Tempel und dem alttestamentlichen Gottesdienst im Namen Jesu mit einander versammelt, um zu beten und um das Brod zu brechen, wie sie auch die besondere Gemeinschaft ihres brüderlichen Lebens durch die Gemeinschaft ihrer irdischen Habe bethätigen (Apostelgesch. 1, 14. 2, 42 ff.). Als Petrus aus dem Gefängniß gerettet und dem Schicksale des

älteren Jacobus, welchen Herodes getödtet hatte, entgangen war, fand er seine nächste Zuflucht im Hause der Maria, der Mutter des Johannes Marcus, wo eine christliche Gemeinde zu nächtlichem Gottesdienste versammelt war (Apostelgesch. 12, 1 ff.).

Aber noch ehe der Tempel von Jerusalem mit der ganzen Stadt zu Grunde ging, war schon das Evangelium zu den Heiden getragen. In Antiochien, in den kleinasiatischen Ländern, in Macedonien und in Griechenland, in der Welthauptstadt Rom waren christliche Gemeinden entstanden; von Jerusalem an und umher bis an Aethyricum hatte der große Apostel der Heiden Alles mit dem Evangelio Christi erfüllt (Röm. 15, 19). Der Zutritt der Heiden, welche ohne Gesetz, ohne Beschneidung und Opfer die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben empfangen, während noch der Tempel zu Jerusalem in seiner alten Herrlichkeit dastand und nach seinen Altären auch eines Paulus heilige Sehnsucht hinverlangte, die in der Lehrentwicklung wie in der Bildung der Sitte sich vollziehende Unterscheidung von alt- und neutestamentlicher Gemeinde, dann der Untergang Israels, ja auch der Haß, welchen die überallhin zerstreuten Juden, mit den Heiden wetteifernd, gegen die Bekenner des Namens Jesu bethätigten, — das Alles wirkte zusammen, um die neutestamentliche Gemeinde immer mehr in voller Selbstständigkeit hinzustellen. Und in dem Maße, in welchem dieselbe ihrer eigenthümlichen Art, ihres neuen Lebens, ihrer besondern Gnade klar sich bewußt wurde und zu dem Verständniß gelangte, daß in dieser neuen Gnade und Wahrheit die Erfüllung der ganzen alttestamentlichen, in mannichfachen Weissagungen und Vorbildern gegebenen Verheißung vorhanden war, in demselben Maße gestaltete sich auch die besondere Eigenthümlichkeit des neutestamentlichen, des christlichen Gottesdienstes. Von selbst, aus der unmittelbaren Einsetzung des Herrn, ergab sich die Verwaltung von Taufe und Abendmahl. Von der Beobachtung der Sabbathe, Neumonde und Feiertage waren die Gewissen der Gläubigen frei geworden, aber am ersten Tage der Woche, dem Herrntage, feierte man mit sieghafter Freude die Auferstehung Jesu Christi von den Todten, seiner letzten Zukunft wartend. Zu den heiligen Schriften des Alten Testaments kamen für die neutestamentliche Gemeinde die Briefe der Apostel und die evangelischen Erzählungen von dem Leben, Sterben und Auf-  
erstehen des Herrn. Diese Schriften wurden vorgelesen und ausgelegt. Schon erwachsen aus dem alt- und neutestamentlichen Gottes-  
worte liebliche Lieder, an deren Gesang die junge Gemeinde sich er-



baute. Wen der Geist Gottes trieb, der durfte in der Gemeinde predigen; nur den Frauen untersagt ein Apostel das öffentliche Reden (1 Cor. 14, 34). Prophetische Gaben der Lehre und Ermahnung, des Trostes und der Weissagung waren reichlich ausgegossen. Heilsame Ordnung wurde durch den Geist, der in der Gemeinde lebendig war, erhalten, und wo eine Störung dennoch eintrat, da wurde sie durch das Eingreifen der Apostel oder der Vorsteher der Gemeinden (der Bischöfe, d. h. Aufseher, oder der Ältesten) hergestellt. Hin und her in den Häusern der Gemeindeglieder kam man zusammen, um zu beten, um das Wort Gottes zu vernehmen, um das Brod zu brechen, d. h. Abendmahl zu halten, und im Anschluß hieran Liebesmähler zu feiern und um Gaben für nahe oder entfernte Brüder zusammenzulegen. Eine reiche Steuer, welche die Christen Macedoniens und Griechenlands bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen aufgebracht hatten, trug Paulus selbst nach Jerusalem. In den Versammlungen begrüßte man sich mit dem Kusse brüderlicher Liebe. Dies Zeichen heiliger Gemeinschaft gehörte nicht minder in den Gottesdienst der apostolischen Zeit, wie der Austausch von Grüßen zwischen ganzen Gemeinden und einzelnen Männern und Frauen, deren Namen wir noch heute mit mancherlei Auszeichnungen in den apostolischen Sendschreiben lesen. Ein ganzes Capitel (16) seines Briefes an die Römer füllt der Apostel Paulus mit solchen Grüßen. Aquila und Priscilla, die bewährten Freunde und Gefährten des Apostels, stehen oben an. In dem Hause derselben hielt die römische Christengemeinde ihre Gottesdienste. In feierlicher Versammlung wurde des Apostels Schreiben verlesen. Da empfing die ganze Gemeinde und jeder einzelne Bekannte seinen Gruß vom Apostel und von der Gemeinde zu Corinth, insbesondere auch von dem Cajus, welcher zu Corinth der Wirth des Apostels und der ganzen dortigen Gemeinde war.

Je mehr der fromme Glaube die entscheidende Macht für das ganze Leben der Christen, auch in ihren bürgerlichen Verhältnissen und ihren persönlichen Interessen, war, desto weniger wurde das Persönliche von dem Kirchlichen geschieden. Die uns gewohnte und in mancher Hinsicht nothwendige Grenze zwischen dem alltäglichen Leben und der sonntäglichen Feier war in der apostolischen Zeit wohl vorhanden, aber nicht mit der Schärfe, welche wir jetzt anerkennen, gezogen. Ohne Tempel, ohne Altäre, ohne Bilder, — das war die Regel bei den Christen noch ein Jahrhundert nach der apostolischen Zeit, zur Verwunderung der Heiden, welche gerade hierauf den immer

wiederholten Vorwurf gründeten, daß die christliche Religion keinem Gotte dienen lehre. Den Tempel konnten die entbehren, welchen die Apostel bezeugten, daß sie selbst der lebendige Tempel Gottes seien, erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist (Ephes. 2, 19 ff.). Jedes Haus, in welchem eine christliche Familie betete, durfte die gottesdienstliche Stätte der Gemeinde sein, die ihren Gott und Vater im Geiste und in der Wahrheit anzubeten verstand. Nicht der Ort heiligte die Gemeinde, sondern die Gemeinde heiligte den Ort. In der christlichen Urzeit — sagt ein Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts — waren die Häuser Kirchen, jetzt ist die Kirche ein Haus geworden. Keines Altars bedurfte die Gemeinde, welche durch das eine, ewig gültige Opfer auf Golgatha erlöst war und nun sich selbst im Gehorsam des Glaubens Gotte darbrachte als das beständige geistliche Opfer. Kein Bild durfte den unsichtbaren Gott vor Augen stellen, kein Gleichniß durfte nach heidnischer Art die Herrlichkeit des Unvergänglichen in das Bild der vergänglichen Menschen oder der vierfüßigen und der kriechenden Thiere verwandeln (Röm. 1, 23). Kein sonderlicher Priesterstand konnte in oder über einer Gemeinde sein, welche ihren einigen und ewigen Hohenpriester im Himmel hatte und welche selbst durch ihn das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums geworden war (1 Petr. 2, 9). Der eigene Glaube, nicht das priesterliche Mittleramt eines Anderen, öffnete jedem Christen den freien Zugang zu dem Gnadenstuhle im himmlischen Heiligthum. Alle waren von Gott gelehrt (Joh. 6, 45; 1 Joh. 2, 27), darum war es nicht wider die ehrliche Ordnung der Gemeinde, daß jeder Einzelne vortrug, was er zur Erbauung der Brüder zu sagen hatte; sie verstanden alle die priesterliche Kunst des Gebetes, darum war das Vorbeten in der Gemeinde Niemanden verwehrt und darum sprach die ganze Gemeinde ihr Amen (1 Cor. 14, 16). Es bedurfte auch keiner besonderen Kleidung für die, welche als Vorsteher die Gemeinde leiteten und lehrten, für die Diakonen, welche an den Armen und Kranken dienten, oder für die Brüder, welche, je nachdem der Geist es ihnen eingab, in den Versammlungen als Prediger des Wortes auftraten; denn die mancherlei Gaben und mancherlei Aemter, welche in der Gemeinde vorhanden waren, bedurften des äußerlichen Schmuckes oder Abzeichens nicht; Allen gemeinsam und genugsam war der geistliche Schmuck, das von der Gnade Gottes bereitete hochzeitliche Kleid der Gerechtigkeit, wie denn auch Alle mit gleicher Freude hofften, in

der zukünftigen Welt mit weißen Kleidern geschmückt und Palmen in den Händen als die Priester und Könige an dem Throne Gottes und des Lammes dazustehen (Offenb. Joh. 7, 9).

Mit diesen Zügen mußte ich Ihnen zuvörderst den christlichen Gottesdienst in der apostolischen Zeit vorführen, denn dies ist die Grundlage für die nachfolgende Entwicklung, auf welche es mir allerdings vorzugsweise ankommt. In der eben geschilderten Einfachheit mag der christliche Gottesdienst ohne erhebliche Veränderungen bis zum Ende des ersten Jahrhunderts bestanden haben. Indessen werden wir mit Recht vermuthen dürfen, daß insbesondere die Ausbildung einer christlichen Gemeindeverfassung, die festere Gestaltung des Vorsteheramtes, das allmähliche Hervorragen eines einzelnen Vorstehers aus dem Collegium der Ältesten in den einzelnen Gemeinden, die nach dem Abscheiden der Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler nothwendig werdende Bildung eines sicheren Lehrstandes in der Kirche, — daß dies Alles zunächst die wohlberechtigte Folge gehabt habe, daß das öffentliche Reden einzelner Gemeindeglieder mehr und mehr zurückgetreten und die ordentliche Verwaltung des Predigtamtes den Vorstehern allein zugefallen sei. Sollte allezeit Alles ehrlich und ordentlich zugehen in der Gemeinde, — wie schon ein Apostel eingeschärft hatte (1 Cor. 14, 40) — so mußte nach und nach eine gottesdienstliche Sitte, eine gewisse liturgische Ordnung sich bilden. Ein unschätzbares Zeugniß über diese schon fest gewordene Ordnung des christlichen Gottesdienstes haben wir noch von der Hand eines Mannes, welcher im Jahre 166 nach Christo zu Rom den Märtyrertod erlitten hat, — ich meine Justin den Märtyrer. In einer an den Kaiser gerichteten, im vierten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts abgefaßten Vertheidigungsschrift schildert er ausführlich die Weise des christlichen Gottesdienstes, um darzuthun, daß die in dieser Beziehung bei den Heiden umgehenden Verleumdungen ohne allen Grund seien. Diese Darstellung Justin's wollen wir alsbald näher in's Auge fassen. Aber sollten wir nicht auch irgendwelche Zeugnisse über die christliche Gottesdienstordnung aus der Zwischenzeit, etwa vom Tode des Apostels Johannes bis zu jener Apologie Justin's des Märtyrers, haben? In der That sind wir nicht gänzlich ohne Nachrichten, so wenig sie auch in ihrer Spärlichkeit und Zusammenhanglosigkeit unserem lebhaften Interesse genügen. Einiges finden wir bei den sogenannten apostolischen Vätern, d. h. bei den Kirchenschriftstellern, welche die Mittelstufe zwischen der eigent-

lich apostolischen Literatur und der der nachfolgenden Kirchenbäter einnehmen; ein wichtiges Zeugniß haben wir aber auch von heidnischer Hand in dem Berichte eines kaiserlichen Statthalters an den Kaiser Trajan. Aus demselben kommt für uns das Folgende in Betracht.

Im Anfange des zweiten Jahrhunderts wurde der jüngere Plinius, ein fein gebildeter und edel gesinnter Mann, zum Statthalter in der asiatischen Landschaft Bithynien ernannt. Hier nahmen alsbald ganz ungewohnte Geschäfte seine Aufmerksamkeit und seine Sorge in Anspruch. In Bithynien hatte das Christenthum viele Anhänger gefunden, aber auch die Feindschaft der Heiden wachgerufen. Unter offenen Anklagen und mit namenlosen Denunciationen brachte man eine Menge von Personen vor den Statthalter, welcher nun Recht sprechen und Urtheile auf Leben oder Tod fällen sollte, während er selbst weder die Schuld der Angeklagten sicher erkannte, noch überhaupt wußte, wie er, ohne dem Willen des Kaisers entgegen zu sein, die ganze Angelegenheit behandeln sollte. Er berichtete deshalb nach Rom, stellte seine Verfahrungsweise dar und erbat sich vom Kaiser selbst Verhaltungsbefehle (Epist. X, 97). In diesem Berichte des Statthalters haben wir jetzt nur dasjenige genauer zu betrachten, was er nach den Ergebnissen der angestellten Verhöre über den Gottesdienst der Christen mittheilt. „Die Christen“, sagt Plinius, „geben an, daß sie die Gewohnheit hätten, an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang sich zu versammeln und Christo, als einem Gotte, gemeinsame Lieder zu singen, daß sie ferner durch ein Gelübde sich verpflichteten, nicht irgendwelche Verbrechen zu begehen, sondern vielmehr dazu, von Raub, Diebstahl, Ehebruch, Lug und Trug sich rein zu halten; wenn dies geschehen sei, so pflegten sie auseinanderzugehen, kämen nachher aber wieder zusammen, um gemeinsam eine Mahlzeit zu halten, und zwar eine ganz gewöhnliche und unschuldige.“ Diese Aussagen der gefangenen Christen wurden insbesondere noch bestätigt von zwei Diakonissinnen, welche Plinius auf die Folter legen ließ, um eine möglichst zuverlässige Auskunft über das christliche Wesen zu erhalten. So berichtet der römische Statthalter. Es sind wenig Worte, aber sie gewähren uns, wenn wir sie mit unserer sonstigen Kenntniß des christlichen Alterthums deuten, manchen wichtigen Einblick in die damaligen Zustände, Anschauungen und Sitten der Christenheit. „Der bestimmte Tag“, an welchem die Befenner des Namens Jesu zusammenkommen, ist der schon aus der apostolischen Zeit bekannte Sonntag. Vor Tagesanbruch, in der Stille der



Nacht, hielten sie ihre gottesdienstlichen Versammlungen, obwohl — wie ich schon vorhin erwähnte — die altrömischen Gesetze die Todesstrafe androhten, weil sie ohne Uebung des Gebetes, ohne den Trost des göttlichen Wortes und ohne die Erquickung durch des Herrn Abendmahl das Leben ihrer Seele nicht erhalten konnten, welches ihnen mehr galt als das Leibesleben, während sie doch hoffen durften, unter dem Schutze des nächtlichen Dunkels den Nachstellungen der Heiden eher zu entgehen, als wenn sie es unternommen hätten, am hellen Tage ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu halten. Auch von dem, was in diesen Versammlungen der Christen vorgenommen wurde, macht der Berichterstatter seine Angaben, so gut er die Dinge verstanden hat. Von Liedern ist da die Rede, welche die Christen in gemeinsamen Gebeten an Christum richten, „als wenn er ein Gott wäre“ — fügt der Statthalter bei. So giebt der Heide in seiner Weise Zeugniß von dem Glauben, dem Bekenntniß, dem Beten, Loben und Danken der Christen, welche in dem Namen Jesu ihre Kniee beugten und den Sohn ehrten, wie sie den Vater ehrten. Danach redet der Bericht von einem Gelübde, durch welches die Christen nicht zu irgendwelchen schändlichen, unsittlichen Dingen, sondern zu einem heiligen, auch für die bürgerliche Gemeinschaft heilsamen Leben und Wandel sich verpflichteten. Hier liegt eine Erinnerung an die christliche Taufe vor, und der Bericht des Statthalters drückt auch in seinem eigenthümlichen Wortlaute eine altchristliche Vorstellung aus, deren sinnvolle Beziehung uns heute noch deutlicher ist, als sie dem Statthalter selbst und dem Kaiser sein mochte. Wie nämlich schon in den apostolischen Briefen mehrmals von einer geistlichen Waffentrüstung der Gläubigen und von dem geistlichen Kampfe derselben die Rede ist (Ephes. 6, 10 ff.), wie z. B. Timotheus ermahnt wird: „Leide dich als ein guter Streiter Jesu Christi“ (2 Tim. 2, 3), wie Paulus selbst von den geistlichen Waffen seiner Ritterschaft redet (2 Kor. 10, 4), so betrachteten sich die alten Christen gern als Streiter Christi. Ihr ganzes Leben in der Welt war wie die Lage eines Kriegers, welcher fortwährend gegen die Angriffe der Feinde nach allen Seiten auf der Hut sein und Schild und Schwert bereit halten muß. Christus selbst war der Christen Herzog. Wie aber der Soldat seinem Kriegsherrn durch einen Eid zu Treue und Gehorsam sich verpflichtet, so galt den alten Christen das Sacrament der Taufe als das „Sacrament“, d. h. das Gelübde der Krieger gegen ihren Feldherrn. Dieser christliche, geistliche Fahneneid ver-

pflichtete nun aber, wie die Gefangenen im Verhör vor dem Statthalter ausagten, nicht zu allerlei Sünde und Schande, wovon die verleumderischen Gerüchte bei den Heiden zu erzählen mußten, sondern zu einem keuschen, ehrlichen, Gott wohlgefälligen und den Menschen dienlichen Wandel. Durch solches Kriegsgelübde der Taufe wurden diejenigen, welche zu der Gemeinde der Christen hinzutraten, in den gottesdienstlichen Versammlungen aufgenommen und verpflichtet, und an solches Gelübde und die in demselben beschlossenen Pflichten wurden alle Getauften durch die gottesdienstliche Predigt des Wortes gemahnt.

Endlich aber deutet der Bericht des Statthalters auf die schon in der apostolischen Zeit mit dem Abendmahl verbundenen Liebesmähler hin. Am Abend des Sonntags kamen die Christen zum zweiten Male zusammen. Da brachten sie Brod, Wein, und was sonst zu einem einfachen Mahle gehörte, mit. Unter Gebet und namentlich unter Verkündigung der Einsetzungsworte wurde sonntäglich von allen Getauften zuvörderst das heilige Abendmahl gefeiert, danach aber wurde das sogenannte Liebesmahl gehalten, d. h. eine Mahlzeit, an welcher alle Abendmahlsgenossen als Brüder und Schwestern in Christo theilnahmen und bei welcher der Ueberfluß der Wohlhabenden den Mangel der Armeren erstattete, so daß Alle genug hatten und gemeinschaftlich ihrem Gott und Vater danken konnten, welcher ihrer Aller Herzen erfüllte mit Speise und Freude. Man legte Werth darauf, daß das heilige Mahl, welches der Herr am Abend vor seinem Leiden eingesetzt hatte, auch am Abend der Sonntage gefeiert werde; so kam man dazu, auch die Liebesmähler am Abend zu halten. Aber die Christen, welche von Plinius verhört wurden, nahmen keinen Anstand, insoweit den staatlichen Gesetzen zu gehorchen, wie es mit dem Gehorsam gegen den himmlischen Herrn verträglich war. Von den Abendversammlungen ließen sie ab, indem sie ohne Zweifel die Feier des Sacramentes in ihren frühen Morgengottesdienst verlegten — wovon wir auch sonst Spuren haben — und die Liebesmähler entweder ganz aufgaben oder zu einer gelegnern und keinem Verdachte ausgesetzten Tageszeit hielten. In Beziehung aber auf die unsauberen Verleumdungen, welche die Heiden gegen diese Liebesmähler richteten, will ich hier die eingehende Verantwortung eines Kirchenvaters aus etwas späterer Zeit anführen. „Unser Mahl“ — so lauten im Wesentlichen die Worte Tertullian's (Apologet. c. 39), welcher im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts starb — „gicht von dem, was es

ist, durch seinen Namen Rechenschaft: es wird mit dem Worte benannt, mit welchem die Griechen die Liebe bezeichnen (Agape). Der Aufwand, den wir dabei machen, dient zur Erquickung der Armen um der Barmherzigkeit willen. Dies ist die ehrenwerthe Veranlassung unseres Mahles; danach beurtheilet die Ordnung unseres übrigen Verhaltens, wie es unserer religiösen Pflicht entspricht, welche nichts Gemeines, nichts Unmäßiges gestattet. Wir gehen nicht eher zu Tische, als bis unser Gebet zu Gott vorgekostet ist; wir essen so viel, wie die Hungrigen bedürfen; wir trinken nicht mehr, als den Schamhaften nützlich ist. Wir sättigen uns in dem Bewußtsein, daß wir auch während der Nacht zu Gott beten müssen; wir reden mit einander in der Erinnerung, daß der Herr uns höre. Nach Beendigung des Mahles ergeht an Alle die Aufforderung zum Lobe Gottes, und wer aus den heiligen Schriften oder aus seinem eigenen Geiste etwas mitzutheilen vermag, der thut es; darin liegt eine Probe, wie wir getrunken haben. Mit Gebet wird die ganze Versammlung geschlossen, und wir gehen nicht auseinander, um auf den Straßen Unfug zu treiben, sondern um unsere Uebung der Sittsamkeit fortzusetzen, weil wir nicht von einem Trinkgelage, sondern von einer Uebung in der Zucht und Ehrbarkeit herkommen.“

Aus den mit dem Berichte des Plinius etwa gleichzeitigen Schriften der apostolischen Väter, in welchen uns eingehende Schilderungen der damaligen Gottesdienstordnung nicht begegnen, sondern nur gelegentliche Hindeutungen auf dieselbe vorkommen, entnehmen wir jetzt nur zweierlei. Einestheils nämlich blieb man sich klar bewußt, daß es sich bei dem Gottesdienste der Christen, die durch den Glauben an ihren Heiland Gerechtigkeit und Frieden hatten, nicht um äußerliche Werke, Dienste und Opfer handeln könne, sondern um das herzliche Bekenntniß des Glaubens, um die wahre, geistliche Gemeinschaft des Gebetes, um die Stärkung in der Liebe, um die Anreizung und Anleitung zu einem gottseligen Wandel, zum geduldigen Kampfe mit der Welt und in dem Allem um die wahre Lobpreisung Gottes. In diesem Sinne reden auch die Väter, welche noch am meisten von alttestamentlicher Art an sich tragen, von dem Wesen des christlichen Gottesdienstes. Andernthails aber tritt uns schon in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts eine immer reicher und fester werdende Ausgestaltung der christlichen Gesellschaftsverfassung entgegen, eine Unterscheidung zwischen der Masse der Gemeinde und der besondern Gruppe der kirchlichen Beamten, dem Presbyter-Colleg, an dessen

Spitze schon ein Bischof erscheint, und den Diakonen. Ignaz von Antiochien, welcher unter Trajan's Regierung nach Rom gebracht wurde, um dort den wilden Thieren im Circus vorgeworfen zu werden, macht die bischöfliche Amtswürde schon in einer Weise geltend, welche nicht ganz frei von hierarchischen Mißverständnissen erscheint. Clemens von Rom ermahnt die Gemeinde zu Korinth, von ihrem Widerstande gegen die Presbyter abzulassen und Spaltungen, die bei einer Presbyterwahl entstanden waren, in demüthiger Liebe auszugleichen. Auf diese Ausbildung der kirchlichen Verfassung mußte ich deshalb hindeuten, weil dieselbe für die Gestaltung des Gottesdienstes von Wichtigkeit ist. Den Bischöfen, den Presbytern, den Diakonen fielen nach und nach bestimmte Functionen beim Gottesdienste zu. Es bildete sich eine festere Liturgie, deren Leitung den kirchlichen Beamten oblag. Mit dem Regieramt kam auch das Predigtamt an bestimmte Personen. Schon begegnet uns die Einrichtung, daß ein besonderer Kirchendiener die Vorlesung der heiligen Schriften besorgte, während einer der Vorsteher das Vorgelesene auslegte. Naturgemäß entwickelte sich eine heilige Kunst und Wissenschaft des Lehrens und Predigens. Den schriftlichen Angriffen der Heiden und den Irrlehrern gegenüber bedurfte die Kirche solcher Vorsteher, welche durch theologische und philosophische Bildung zur schriftlichen und mündlichen Verantwortung tüchtig waren. Es verstand sich aber von selbst, daß die lehrhaften Vorsteher der Gemeinden beim Gottesdienste das Wort führten und daß die Verwaltung der Sacramente ordentlicher Weise in die Hände derjenigen kam, welche nun von Amtswegen die Gemeinde leiteten.

Dies müssen wir im Sinne behalten, um dasjenige richtig zu verstehen, was wir nun aus dem denkwürdigen Berichte Justin's des Märtyrers über die christliche Gottesdienstordnung seiner Zeit hören wollen.

Die große, an den Kaiser Antoninus Pius gerichtete Apologie Justin's des Märtyrers, eine der wichtigsten Schriften, welche aus dem christlichen Alterthum uns aufbewahrt worden sind, zerfällt in drei Haupttheile. Zuerst dringt Justin darauf, daß die Christen nicht ungehört verurtheilt werden sollen. Er fordert eine gerechte und gründliche Untersuchung der zum Theil ganz unsinnigen Anklagen, mit welchen die Heiden das Christenthum belasten, ohne eine Vorstellung von den Dingen zu haben, über welche sie absprechen. Den landläufigen Verleumdungen gegenüber betweist dann aber Justin die Unschuld seiner Glaubensgenossen. Im zweiten Theile handelt er von



dem Inhalte des christlichen Glaubensbekenntnisses und erweist die göttliche Wahrheit desselben. Im dritten Theile endlich setzt er auseinander, was in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen wirklich vorgenommen werde. Dieser letzte Theil der Vertheidigungsschrift nimmt jetzt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Wir dürfen erwarten, daß wir eine vollständige und in jeder Hinsicht zuverlässige Auskunft bei Justin finden werden; er würde seiner Absicht übel entsprochen haben, wenn er irgendetwas Erhebliches übergangen oder im Dunkeln gelassen hätte. Dessen ist Justin sich sehr wohl bewußt; er macht deshalb den Uebergang vom zweiten zum dritten Theile seiner Schutzschrift mit den Worten: „In welcher Weise wir aber uns selbst Gotte geweiht haben, nachdem wir durch Christum erneuert worden sind, das will ich nun ausführen, damit ich nicht durch Unterlassung dieser Sache den Schein erzeuge, als ob ich bei meiner Darstellung irgendetwas zu vertuschen hätte.“ Demgemäß beginnt er mit der Taufhandlung, denn die Taufe ist es, in welcher die durch Christum Erneuerten, durch den schon gewonnenen Glauben Erleuchteten, sich selbst Gott weihen. Justin sagt nun: „Wie Viele die Glaubensgewißheit von der Wahrheit desjenigen, was bei uns gelehrt wird, erlangt haben und versprechen, demgemäß ihr Leben zu führen, die werden von uns angewiesen zum Gebet und unter Fasten die Vergebung der vorher begangenen Sünden von Gott zu ersuchen, indem wir mit ihnen beten und fasten. Alsdann werden sie von uns dahin geführt, wo Wasser ist, und werden auf dieselbe Weise wiedergeboren, wie wir selbst wiedergeboren worden sind: nämlich sie empfangen dann ein Wasserbad im Namen Gottes, des Vaters und Herrn aller Dinge, und unseres Heilandes Jesu Christi und des heiligen Geistes. Denn Christus hat gesagt: Es sei denn, daß Ihr wiedergeboren werdet, so werdet Ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Nachdem nun Justin ausgeführt hat, daß dies Wort des Herrn von einer leiblichen Wiedergeburt nicht verstanden werden könne, vielmehr auf die Taufe abziele, welche Vergebung der Sünden und ein neues, geistliches Leben wirke, bemerkt er noch, daß diese Taufe auch Erleuchtung genannt werde, weil die göttliche Wahrheit, welche die Täuflinge selber bekommen, ihren Verstand erleuchte. Er führt dann aus, wie auch bei den Heiden, in ihren geheimen Gottesdiensten, Zerrbilder der christlichen Taufe zu finden seien — denn, sagt er nach einer in der alten Kirche weit verbreiteten Ansicht, die Dämonen, deren Herrschaftsgebiet gerade im Heidenthum liege, hätten aus den auf die neutesta-

mentliche Taufe hindeutenden Weissagungen und Vorbildern des Alten Testaments „Anlaß genommen, ähnliche Waschungen in den heidnischen Götzendienst einzuführen —, darauf aber schildert Justin denjenigen Gottesdienst der Christen, welcher sich unmittelbar an die Taufhandlung anschloß und in welchem die Neugetauften zum ersten Male in der Gemeinde den Bruderfuß empfangen und am heiligen Abendmähle theilnahmen.

„Nach der Taufe“ — so fährt Justin fort — „führen wir den, welcher seinen Glauben bekannt hat und mit uns eins geworden ist, zu den Brüdern, wie wir uns nennen, wo sie versammelt sind.“ Ich mache darauf aufmerksam, daß weder bei der Taufhandlung noch bei der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung, die jetzt geschildert werden soll, an ein besonderes Kirchengebäude zu denken ist. Die Taufe wurde vollzogen, „wo Wasser war“, durch Untertauchen in fließendem Wasser. Von dem Orte, wo die Taufe vollzogen war, geleitete man den Täufling in die Versammlung der Gemeinde, die wir in einem Privathause zu suchen haben. In dieser Versammlung wurde nun, wie Justin an dieser Stelle nur summarisch angiebt, für den Täufling, für alle Gemeindeglieder und für die ganze Christenheit inbrünstig gebetet. Nach dem Gebete folgte der Bruderfuß — „wir begrüßen einander mit dem Zeichen der Liebe, nachdem wir unsere Gebete beendigt haben“ —. Den Schluß des Gottesdienstes machte die Feier der Eucharistie, d. h. des heiligen Abendmahls. „Alsdann“ — so berichtet Justin weiter — „bringt man dem Vorsteher Brod und einen Becher mit einer Mischung von Wasser und Wein; der nimmt das, sagt Lob und Preis dem Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes und dankt mit herzlichem Eifer dafür, daß wir solcher Gaben von ihm gewürdigt sind. Hat er die Gebete und die Dankfagung beendigt, so spricht das ganze gegenwärtige Volk, mit frommem Wunsche zustimmend: Amen! Hierauf theilen die bei uns sogenannten Diakonen einem Jeden der Gegenwärtigen von dem mit Dankfagung gesegneten Brod und Wein und Wasser aus und bringen es den Abwesenden hin.“

Dies ist, wie ich schon vorher bemerkte, die Schilderung desjenigen Gemeindegottesdienstes, welcher an die Taufhandlung sich anschloß. Die wesentlichen Theile desselben werden uns sogleich wieder begegnen, wenn wir die Darstellung Justin's von dem regelmäßigen Gottesdienste, welcher ohne Verbindung mit der Taufhandlung jeden Sonntag gefeiert wurde, betrachten werden. Ich darf aber zu dem

bisher Mitgetheilten einige Bemerkungen machen, welche auch für das noch Folgende gelten. Zunächst versteht es sich von selbst, daß bei dem ganzen Gottesdienst nur die Sprache des täglichen Lebens gebraucht wird. Von dem Geheimniß einer besondern Kirchensprache ist nirgends eine Spur. Das einzige fremdländische Wort, welches Justin anführen muß, erläutert er sofort für seine heidnischen Leser. „Amen“, sagt er, „ist ein hebräisches Wort und bedeutet: also geschehe es.“ Sodann mag es Ihnen aufgefallen sein, daß zur Feier des Abendmahles nicht allein Wein neben dem Brode, sondern Wein und Wasser, eine Mischung von Wasser und Wein, herbeigebracht wird. Dies war aber in der alten Kirche die feste, allgemein verbreitete und in jeder Hinsicht wohlberechtigte Sitte. Als irdische Elemente des heiligen Mahles nahm man das Brod, wie es täglich auf den Tischen in den christlichen Häusern stand, und solchen Wein, wie man ihn im gewöhnlichen Leben zu trinken pflegte, d. h. nicht reinen, sondern nur mit Wasser gemischten Wein. Ohne Zweifel hat auch der Herr selbst bei der Einsetzung des Sacraments eine solche Mischung von Wasser und Wein den Jüngern dargereicht. In diesem Sinne erläutert Justin selbst, was er bislang von der Abendmahlsfeier gesagt hat. „Nicht als gemeine Speise und als gemeinen Trank genießen wir das“, sagt er, „sondern, wie unser Heiland selbst durch das Wort Gottes Fleisch und Blut zu unserem Heile angenommen hat, so haben wir auch gelernt, daß die Speise, welche durch das Beten seines Wortes mit Dankagung gesegnet ist, das Fleisch und Blut unseres fleischgewordenen Heilands ist. Denn die Apostel haben uns in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, erzählt, daß Jesus das Brod nahm, dankte und sprach: das ist mein Leib, solches thut zu meinem Gedächtniß, und gleicherweise den Kelch nahm, dankte und sprach: das ist mein Blut.“ Die Meinung Justin's, welcher sich bewußt ist, eine allgemein anerkannte christliche Glaubenswahrheit auszusprechen, und welcher keinerlei Anlaß hat, irgendetwas zu verheimlichen, vielmehr sich bemüht, auch den Heiden ein gewisses Verständniß von dem zu gewähren, was die eigentliche Krone des christlichen Gottesdienstes war, die Meinung Justin's, sage ich, ist diese: Gleichwie das Wunder der Fleischwerdung des Sohnes Gottes durch das Wort Gottes, d. h. durch die allmächtige Willensoffenbarung Gottes, wie sie der Engel Gabriel der Jungfrau Maria überbrachte, vollzogen worden ist, so geschieht es auch durch das Wort des Herrn, welches gemäß der Einsetzung desselben bei der

Feier des Abendmahls von dem Vorsteher mit Dankfagung gebetet wird, daß die Theilnehmer an diesem heiligen Mahle nicht gemeines Brod und gemeinen Wein mit Wasser empfangen, sondern den Leib und das Blut des Heilandes. Von einer Verwandlung des Brodes und des Weines in den Leib und das Blut des Herrn, im Sinne der mittelalterlichen römisch-katholischen Kirchenlehre, ist hier ebenso wenig die Rede, wie davon, daß irgend Jemanden in der Gemeinde nur das gesegnete Brod, unter Vorenthaltung des Kelches, gereicht worden sei. Alle Getauften empfangen das ungetheilte Sacrament, Alle sind des Glaubens, nicht gemeine Speise und gemeinen Trank zu genießen, sondern indem sie das gesegnete Brod und den gesegneten Kelch empfangen, wissen sie nicht anders, als daß sie wirklich — nicht sinnbildlich, nicht in einem bloßen Gleichniß oder in einer gläubigen Erinnerung — den Leib und das Blut des fleischgewordenen Heilandes empfangen. Ohne eine Ahnung von dem die Christenheit zerspaltenden Hader, welcher — noch heute unveröhnt — an dem Tische des Herrn selbst sich erhoben hat, steht Justin mit seiner beneidenswerthen Glaubenseinfalt auf dem Worte der Einsetzung, wie es in den Evangelien der Apostel geschrieben ist. Diese Worte der Einsetzung werden, so bezeugt er uns, über dem von der Gemeinde dem Vorsteher dargereichten Brode und Weine, nicht ohne besondere Dankfagung, gebetet. Dies ist, wenn ich den uns geläufigen Ausdruck hier gebrauchen darf, die Consecration, die Weihung, der irdischen Speise und des irdischen Trankes. Wir können uns hiernach von dem wichtigen Schlußtheile des altchristlichen Gottesdienstes eine ziemlich deutliche Vorstellung machen. Mit betendem Herzen und Munde sprach der Vorsteher die Worte der Einsetzung, so wie sie in den Evangelien gelesen wurden; hinzu kam aber noch eine besondere Dankfagung, deren Inbrunst, wie Justin ausdrücklich bemerkt, sich nicht mit fargen Worten begnügte. Wir werden gewiß nicht irren, wenn wir vermuthen, — denn ein bestimmtes Zeugniß haben wir hierüber nicht — daß neben den Einsetzungsworten auch das Gebet des Herrn, das Vaterunser, seine Stelle gehabt habe; aber ohne Zweifel trat auch ein freies Gebet aus dem Herzen regelmäßig hinzu; nach und nach mochten sich auch feststehende Gebete bilden.

Jetzt habe ich Ihnen aber noch den schon vorhin angezeigten Bericht des Justinus über den regelmäßigen Sonntagsgottesdienst vorzuführen. Diesem Gottesdienste ging keine Taufhandlung, die ihm eine besondere Beziehung hätte geben können, voran. Der ganzen



Gemeinde soll er die allzeit nöthige Erbauung durch Lehre, Strafe, Trost und Ermahnung gewähren; deshalb hat in ihm das Vorlesen und Auslegen der heiligen Schrift einen weiteren Raum, während es sich von selbst versteht, daß auch der sonntägliche Gottesdienst immer mit der Abendmahlsfeier abschließt.

„Am Sonntage“ — so lauten die Worte Justin's, welche jetzt einer Erklärung nicht weiter bedürfen — „geschieht eine Versammlung Aller, die in den Städten oder auf dem Lande wohnen, und es werden dann die Denkschriften der Apostel oder die Bücher der Propheten vorgelesen, so lange wir Zeit dazu haben. Danach, wenn der Vorleser geendet hat, giebt der Vorsteher in einer Rede Erinnerung und Mahnung, jenen herrlichen Vorbildern nachzueifern. Alsdann stehen wir Alle mit einander auf und senden unsere Gebete empor. Und, wie schon oben gesagt war, nachdem wir unser Gebet beendigt haben, bringt man Brod und Wein und Wasser herbei und der Vorsteher verrichtet in gleicher Weise Gebete und Danksgungen, so viel er vermag, und die Gemeinde antwortet mit ihrem Amen, und es geschieht die Austheilung der geweihten Dinge, welche jeder Anwesende empfängt, während sie den Abwesenden durch die Diakonen zugesandt werden. Die Wohlhabenden aber, und die willig dazu sind, geben, ein Jeglicher nach seinem Gefallen, und die gesammelten Gaben werden bei dem Vorsteher niedergelegt, welcher damit den Waisen und Wittwen zu Hülfe kommt, auch der durch Krankheit oder sonstwie Heimgesuchten, der Gefangenen, der Fremdlinge, kurz aller derer, welche in Bedrängniß sind, sich annimmt.“

Dies ist das schmucklose, aber doch mit eigenthümlicher Macht zum Herzen redende Zeugniß Justin's des Märtyrers, — ein Bild aus vielhundertjähriger Vorzeit und doch in seinen wesentlichen Zügen uns nicht fremd. Wie ein frommer Gruß aus dem Vaterhause, dessen trauter Einfachheit wir freilich entwachsen sind, klingen die alten, ehrwürdigen Worte an unser Ohr. Es ist ein Wehen reinsten Heimathsluft, welches aus jenen alten Zeugnissen zu uns herüberdringt. Wir können feiner reden und zierlicher schreiben als jene ersten Lehrer und Väter der alten Christenheit; wir haben gelehrtere Theologen und scharfsinnigere Philosophen dazu. Wir haben unsere prächtigen Kirchen mit Altären, Orgeln und Glocken; wir hören Prediger, welche in der Kunst der Rede Meister sind. Und doch können wir nicht ohne Wehmuth, nicht ohne Beschämung auf jene Alten zurückschauen. Wenn die sonntäglich feiernde Gemeinde bei ihrem gemein-

schaftlichen Gebete sich erhob und Alle stehend beteten, so wollten sie damit anzeigen, daß sie freudig ihre Häupter emporgehoben hätten, weil sie im Glauben an den Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Erhöhten der nahenden Erlösung warteten. Als die Streiter und Sieger Gottes standen sie getrost mitten in der feindseligen Welt. Leib und Leben, Gut und Ehre achteten sie geringe um des Kleinods der himmlischen Berufung nicht zu verfehlen. Ihr Christenleben war aus einem Gusse, mit ihrem Christenthume war es ganzer, heiliger Ernst. Deshalb bezeugen sich in den Schriften, welche aus jener alten Zeit auf uns gekommen sind, gewaltige Kräfte des unvergänglichen Lebens. Deshalb war der Wandel der Christen ein fortwährendes Zeugniß an die Welt, eine unwiderlegliche Verantwortung der Hoffnung, welche in den Gläubigen war.

Möge das Bild aus jener ersten Jugendzeit der Kirche, das wir heute betrachtet haben, uns eine Anregung gewähren, auch unsererseits treu zu sein in dem, was uns befohlen ist.

---

## Das staatliche Veto bei Bischofswahlen <sup>1)</sup>.

Von

Dr. M. A. v. Bethmayer-Hollweg,  
K. preuß. Staatsminister a. D.

Nachdem der erzbischöfliche Stuhl zu Freiburg im Breisgau durch den Tod des Erzbischofs Vicari erledigt war, hat die Wiederbesetzung desselben zu Verhandlungen der badischen Regierung mit dem Domcapitel zu Freiburg und mit der päpstlichen Curie geführt, welche ihrer principiellen Wichtigkeit wegen die öffentliche Aufmerksamkeit bis zur Stunde lebhaft beschäftigen. Während aus dem ultramontanen Heerlager Entstellungen des Rechts- und Thatbestandes und gehässige Angriffe gegen die genannte Regierung gerichtet worden, giebt die angezeigte Schrift eines ausgezeichneten protestantischen Kirchenrechtslehrers den ersten, aus dem Staatsarchiv zu Karlsruhe geschöpften, vollständigen Aufschluß über die maßgebenden Staatsverträge mit der päpstlichen Curie und eine Beleuchtung der streitigen Fragen, welche in Schärfe der Deduction, Unparteilichkeit des Urtheils und Durchsichtigkeit der Darstellung nichts zu wünschen übrig läßt. Die kleine Schrift, aus der wir nur die Hauptpunkte hervorheben können, ist daher jedem Staats- oder Kirchenmann der einen und andern Confession, der sich über diesen Rechtsfall und das Verhältniß des Staats zur katholischen Kirche im Allgemeinen zu belehren wünscht, zur eignen Lectüre angelegentlichst zu empfehlen. Der zunächst darin besprochene Rechtsfall betrifft auch nicht bloß Baden, sondern interessirt ebenso Preußen, dessen Hohenzollernsche Lande zur bischöflichen Diöcese von

---

<sup>1)</sup> Referat über die Schrift: Das staatliche Veto bei Bischofswahlen nach dem Rechte der oberrheinischen Kirchenprovinz, von E. Herrmann, Dr. der Theologie und der Rechte, Geheimen-Rath und Professor an der Universität Heidelberg. Heidelberg 1869. 8.

Freiburg, dessen Provinzen Kurhessen und Nassau nebst Frankfurt wenigstens zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehören, und dem es überdies nicht gleichgültig sein kann, wenn ein ihm so nahe befreundeter protestantischer Fürst von ultramontanen Intriguen umstrickt wird.

Der Verfasser zeigt in dem ersten einleitenden Abschnitt (S. 1—23), daß die katholische Kirche selbst von jeher die *concordia sacerdotii et imperii* als das wünschenswerthe Verhältniß betrachtet und zu dem Ende unbeschadet ihres principiellen Rechtes auf Besetzung der Bischofsitze dem Staat eine gewisse Mitwirkung dabei eingeräumt habe. Freilich sei in früheren Zeiten dabei vorausgesetzt worden, daß der Träger der Staatsgewalt für seine Person der katholischen Kirche angehöre; bei abweichendem Bekenntniß habe man von beiden Seiten überhaupt Feindseligkeit gegen die fremde Kirche, nur etwa in den von dem westphälischen Frieden gezogenen Grenzen, für das Natürliche gehalten. Zuerst habe Preußen die Pflicht der Gerechtigkeit gegen das eigne Volk zur Richtschnur seiner Behandlung der katholischen Kirche genommen, andere deutsche Staaten von gemischter Bevölkerung seien ihm darin nachgefolgt, die päpstliche Curie aber habe diese Thatsache acceptirt und sei in diesem Sinne nach den Befreiungskriegen mit den protestantischen Fürsten Deutschlands über die Wiederherstellung der zerfallenen bischöflichen Kirchenverfassung in Unterhandlung getreten, wobei diesen Fürsten eine Mitwirkung bei Besetzung der erledigten Bischofsstühle in verschiedenem Umfang zugestanden ward.

Die verschiedenen Möglichkeiten dieser Mitwirkung, welche von der einen und andern Seite in Betracht gezogen wurden, erörtert und beurtheilt der Verfasser ausführlich und erklärt die Ausschließung von dem Staat nicht genehmer, weil den Frieden zwischen Staat und Kirche gefährdender Candidaten vor der kanonischen Wahl des Domcapitels, also das Veto des Staates, über welches die genannten Regierungen sich schließlich mit der päpstlichen Curie einigten, für diejenige Form, welche mit den kirchenrechtlichen Grundsätzen nicht im Widerspruch stehe und dem Staat die ihm gebührende Sicherheit gewähre. Er bemerkt an einer späteren Stelle (S. 74 f.), daß die römische Curie dieß zwar als eine Anomalie und als eine dem Staate gemachte Concession betrachte, während dieser darin nur eine theilweise Anerkennung seines Rechts zu erkennen vermöge; es sei dieß aber nur eine Verschiedenheit der Motive, welche die Rechtsgültigkeit der Vereinbarung selbst nicht beeinträchtige.



Auch diese Form eines staatlichen Veto's wurde jedoch noch unter verschiedenen Modalitäten angenommen. 1) Hannover ließ sich den sogenannten *Frischen Modus* gefallen, wonach die Staatsregierung aus einer von dem Capitel überreichten Candidatenliste die weniger genehmen Subjecte entfernt, so jedoch, daß eine zur freien Wahl ausreichende Zahl übrig bleibt, ein *Modus*, der den Staat insofern nicht völlig sicher stellt, als das Capitel die Liste mit *personae minus gratae* füllen und das Veto des Staats dadurch illusorisch machen kann. Weit günstiger für diesen war 2) die Uebereinkunft mit Preußen, wonach der Papst nach Erlaß der *Circumscriptionsbulle de salute* in dem entsprechenden Breve die Capitel anwies, vor der kanonischen Wahl des Bischofs sich Gewißheit zu verschaffen, daß der zu Erwählende dem Könige nicht ungenehm sei. Denn da eine bestimmte Form hiefür, insbesondere die Aufstellung einer Liste der Wählbaren, nicht festgesetzt worden, so hat die Staatsregierung das uneingeschränkte Recht, die ihm von Seiten des Capitels in der vertraulichen Vorverhandlung vorgeschlagenen Personen zurückzuweisen. 3) Die Verhandlung mit den Staaten, welche sich in Frankfurt zur Bildung einer obernheinischen Kirchenprovinz vereinigt hatten und zu welchen außer Baden noch Württemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau und die freie Stadt Frankfurt gehörten, führte zu einem Resultat, welches auf den ersten Anblick einen innern Widerspruch zu enthalten scheint. Denn die mit den genannten Staaten vereinbarte päpstliche Bulle *ad dominici gregis custodiani* vom 11. April 1827 schreibt das Listenverfahren, den *Frischen Modus*, bei welchem Hannover stehen blieb, vor; das dazu gehörige, nicht minder vereinbarte Breve *de re sacra* vom 28. Mai desselben Jahres dagegen erteilt den Domcapiteln dieselbe Weisung, welche an die preußischen Capitel ergangen war, nämlich nur solche Personen zu wählen, von deren Eigenschaft als *non minus gratae* sie sich vor der kanonischen Wahlhandlung vergewissert hätten. Dieser scheinbare Widerspruch, der von ultramontaner Seite in dem erwähnten Fall zum Nachtheil der badischen Regierung auszubeuten versucht worden, wird von dem Verfasser im zweiten Abschnitt (S. 24—73) durch ausführliche Darlegung der sehr verwickelten Verhandlungen und ihres endlichen Abschlusses vollkommen gelöst. Der Verlauf dieser Verhandlungen war folgender.

Der Frankfurter Verein der Regierungen hatte die Unterhandlungen mit Rom durch eine Declaration eröffnet, welche principiell

das gesammte Verhältniß der theilhaftigen Staaten zur römischen Kirche zu regeln und insbesondere dem Staat eine positive Mitwirkung bei Besetzung der Bischofsstühle zu sichern bestimmt war. Die Curie wies diese Vorschläge als mit den unwandelbaren Grundsätzen der katholischen Kirche in schneidendem Widerspruch stehend zurück, machte aber ihrerseits den vermittelnden, sehr zweckmäßigen Vorschlag, sich zunächst nur über die Circumscription der Diöcesen, die Dotation der Bischofsitze und ihre erstmalige Besetzung zu vereinigen. Der Verfasser bemerkt bei dieser Gelegenheit treffend, daß die verbündeten Regierungen wohl gethan hätten, von vornherein, dem Beispiele Preußens folgend, die Unterhandlung hierauf zu beschränken und nicht die Regelung des gesammten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche durch ein eigentliches Concordat anzustreben, welches bei der Unvereinbarkeit des Gegensatzes stets zum Nachtheil des Staats ausschlage. Indessen gingen diese Regierungen jetzt, indem sie sich die Durchführung des der Declaration zum Grunde liegenden Systems durch Staatsgesetzgebung vorbehielten, auf diesen Vorschlag der Curie ein und machten es dem Papste möglich, durch Erlass der Bulle *provida sollersque* vom 16. August 1821 den ersten Organisationsact der oberrheinischen Kirchenprovinz zu vollziehen. Allein bei dem principiellen Gegensatz der Contrahenten fand die Ausführung dieser Organisation in der Personalfrage bei der erstmaligen Besetzung der Bischofsstühle ein unübersteigliches Hinderniß. Dazu kamen Spannungen unter den vereinigten Staaten selbst, vorzüglich zwischen Baden und Württemberg, welche insbesondere zu der vorliegenden Frage eine verschiedene Stellung einnahmen. Denn Württemberg, das sich mit einer provisorischen Ordnung seines katholischen Kirchenwesens vom Jahr 1817 begnügen konnte, hielt um so entschiedener an dem System der Declaration fest, während Baden das Bedürfniß fühlte, wenigstens ein solches Provisorium zu erlangen, und deshalb mehr zur Nachgiebigkeit gegen Rom geneigt war.

Diese in Rom wohl bekannten Intentionen der badischen Regierung veranlaßten den ihr von Seiten der Curie vertraulich gemachten Vorschlag, Baden möge sich von dem Frankfurter Verein trennen und unter Beiseitesetzung der principiellen Streitfragen über die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten im Großherzogthum sich allein mit dem Papste einigen. Der badische Minister v. Berstett, weit entfernt, die Vortheile, welche jener Verein bot, und die Verpflichtung Badens gegen seine Verbündeten gering zu achten, glaubte unter Festhaltung

desselben in Bezug auf das gemeinsam zu erstrebende Definitivum durch eine geheime Separatverhandlung mit Rom das für Baden so wünschenswerthe Provisorium herbeiführen zu können. Dieses Provisorium ist nicht zu Stande gekommen. Dagegen führten die geheimen, unter Genehmigung des Fürsten Metternich durch den österreichischen Botschaftsrath v. Gennotte in Rom im Auftrag der badischen Regierung mit der Curie angeknüpften Separatverhandlungen zu einem Resultat, welches für die definitive Ordnung der kirchlichen Verhältnisse nicht nur in Baden, sondern in der ganzen oberrheinischen Kirchenprovinz von entscheidender Bedeutung wurde.

Als Grundlage der Verhandlung wird in der dem genannten Bevollmächtigten ertheilten Instruction (S. 31 ff.) auf das Bestimmteste hervorgehoben, daß diese Verhandlung nicht auf ein definitives Separatabkommen über die badischen Kirchenverhältnisse zu richten sei; die badische Regierung wolle in Bezug auf das Definitivum nur die Propositionen des heiligen Stuhles in Empfang nehmen, die der definitiven Organisation der oberrheinischen Kirchenprovinz entgegengetretenen Schwierigkeiten nach Kräften ebnen und sich, im Fall sie selbst die päpstlichen Propositionen annehmbar finde, zur Wirksamkeit dafür verpflichten, daß sie auch von ihren Verbündeten angenommen würden. Dieser Standpunkt der badischen Regierung wurde auch von ihrem Bevollmächtigten, dem österreichischen Legationsrath v. Gennotte, bei den Unterhandlungen wiederholt hervorgehoben und von dem Vertreter der Curie, dem Cardinalstaatssecretär della Somaglia, ausdrücklich anerkannt. Merkwürdig ist die in einer Depesche des genannten Bevollmächtigten an den Minister v. Berstett vom 21. Oct. 1821 vorkommende Bemerkung (S. 33), „daß bei der Mäßigung und dem weiten Gesichtskreis des Cardinalstaatssecretärs und des ihm adjungirten Secretärs der Breven Capaccini die Unterhandlungen rascher zu ihrem Ziele fortgeschritten sein würden ohne die Intriguen der zelotischen Parteigänger des römischen Hofes in Deutschland, welche durch ihre fast täglichen und häufig durch persönliche Ansichten und Interessen vergifteten Correspondenzen den Gang eines an sich einfachen Geschäftes aufhielten“. Schließlich kam es zu Propositionen der Curie, welche die badische Regierung auf Grund eines Gutachtens des geistlichen Rathes Burg (nachmaligen Bischofs von Mainz) in einigen untergeordneten Punkten modificirte und als päpstliches Ultimatum den Staaten der rheinischen Kirchenprovinz durch Vermittelung von Württemberg und Baden mitzuthellen vorschlug. Sie nahm zu-

gleich ihrerseits dieses Ultimatum insoweit an, daß sie dessen Annahme durch ihre Verbündeten nach Vermögen zu bewirken sich verpflichtete. Dabei war es zwar ihre Absicht, wenn sie dieß Ziel nicht erreichen sollte, jenes Ultimatum für Regelung der Kirchenverhältnisse im Großherzogthum anzunehmen; sie lehnte aber beharrlich eine auch nur bedingte Verpflichtung hierzu der Curie gegenüber ab, weil sie sich hierdurch von dem Frankfurter Verein getrennt haben würde.

In ihrem Bemühen, ihre Verbündeten zur Annahme des päpstlichen Ultimatus zu bewegen, stieß sie bei der in Frankfurt wieder zusammengetretenen Commission auf einen doppelten Widerspruch: Das Ultimatum verlangte 1) die Regelung der bischöflichen Jurisdiction secundum canones nunc vigentes, ein Punkt, der uns hier nicht weiter interessirt; 2) die Besetzung der Bischofsstühle unter Mitwirkung des Staats nach dem von Hannover angenommenen Preisen Modus. Dieser Modus schien den Verbündeten aus dem oben angeführten Grunde für den Staat keine hinreichende Sicherheit zu bieten, weil er nämlich den Capiteln die Möglichkeit bot, die aufzustellende Candidatenliste nur mit ungenehmen Personen zu füllen. Um diese Möglichkeit auszuschließen, schlug Nassau vor, von dem Papste ein Breve zu verlangen, welches die Domcapitel antweise, nur genehme Personen auf die Liste zu setzen. Durch einen solchen Erlaß werde das Recht des Staats, die ganze Liste zurückzugeben oder auch bis auf Einen abzustreichen, außer Zweifel gesetzt, und da dieser Sinn recht wohl mit dem Ultimatum verbunden werden könne, so genüge es, wenn der Papst sein Einverständnis mit einer solchen Interpretation erkläre und diese Erklärung den Capiteln zur Nachachtung mittheile. Dieser Vorschlag, von dessen Annahme offenbar das Zustandekommen der ganzen Sache abhing, wurde zunächst von Baden und dann auch von den übrigen Staaten des Vereins gebilligt und in diesem Sinne das päpstliche Ultimatum in der gemeinschaftlichen badisch-württembergischen Note vom 4/7. Sept. 1826 an den Cardinalstaatssecretär beantwortet.

Unterstützt durch directe Verhandlungen der badischen Regierung mit der römischen Curie, worin jene hervorhob, daß ein solcher declaratorischer Erlaß an die Capitel um so weniger mit dem Ultimatum in Widerspruch stehe, als der Cardinalstaatssecretär selbst in seiner Note vom 16. Juni 1825 (S. 62) ein Verfahren wie das mit Preußen und Hannover vereinbarte in Aussicht gestellt habe, gelang es schließlich, die Zustimmung des Papstes zu erlangen, von



welcher der Cardinalstaatssecretär in einem Schreiben vom 2. August 1826 dem Minister v. Berstett und durch die officiële Note vom 6. Januar 1827 den Staaten des Frankfurter Vereins Mittheilung machte (S. 66). In dieser Note wird erklärt, der Papst werde zunächst zur Ergänzung der Circumscriptionsbulle *provida sollersque*, durch welche die oberrheinische Kirchenprovinz errichtet worden, eine dem Inhalt des Ultimatus entsprechende Supplementarbulle und sodann zu deren Declaration ein Breve an den Erzbischof und die Bischöfe wie auch an die Domcapitel dieser Provinz erlassen, „ähnlich dem, welches sein Vorgänger Pius VII. im Jahr 1821 an die Domcapitel des Königreichs Preußen erlassen habe“. Da hiermit dem Verlangen der Vereinsstaaten genügt war, so konnten dieselben bei ihrem Wiederzusammentritt im März 1827 dem Ultimatum mit dieser Maßgabe ferner nichts entgegensetzen. Es erging also die dem Inhalt des päpstlichen Ultimatus entsprechende Supplementarbulle *ad dominici gregis custodiam* unter dem 11. April 1827 und ihr folgten das declaratorische Breve an die Bischöfe vom 21. Mai und das andere an die Capitel vom 28. desselben Monats. Eine genaue Prüfung dieses letzteren, wichtigeren, durch den geistlichen Rath Burg ergab, daß dasselbe mit dem im Jahr 1821 an die preussischen Domcapitel erlassenen Breve wesentlich übereinstimme; denn es weist die Capitel der oberrheinischen Kirchenprovinz an, bei allen künftigen Bischofswahlen „nur Solche zu wählen, von welchen ihnen vor dem feierlichen Wahlact bekannt geworden, daß sie, außer den kirchenrechtlich vorgeschriebenen Eigenschaften, sich durch Weisheit empfehlen und nicht dem durchlachtigsten Fürsten weniger genehm seien (*eos adsciscere, quos ante solemnem electionis actum noveritis praeter qualitates ceteras ecclesiastico iure praefinitas prudentiae insuper laude commendari. nec Serenissimo Principi minus gratos esse*). S. den Abdruck des Breve S. 73.

Der dritte Abschnitt der vorliegenden Schrift (S. 74—99) zieht das Resultat dieser Entstehungsgeschichte der getroffenen Anordnungen und beurtheilt entgegenstehende Auffassungen. Das Resultat nun ist, daß das Breve, welches zur Erläuterung der Bulle erlassen worden, dieser nicht widersprechen könne, sondern eine nähere Bestimmung des in derselben angeordneten Verfahrens und ein darauf gerichtetes Recht des Staats begründe. Das Verfahren selbst aber beruht auf einer Verbindung des in der Bulle vorgeschriebenen sogenannten Tri-

schen Modus und der gleich den preussischen Capiteln ertheilten Vorschrift in dem Breve. Hiernach ist 1) gemäß der Bulle die Aufstellung einer Candidatenliste von Seiten des Capitels nicht bloß, wie in Preußen neuerdings beliebt worden, eine von der Staatsregierung zugelassene Geschäftsform, sondern nothwendig, und diese letztere ist nur berechtigt, so viele von der Liste zu streichen, daß eine Mehrzahl, mindestens zwei oder drei, übrig bleiben, unter denen das Capitel eine wirkliche Wahl treffen kann.

2) Da aber das Capitel nach Vorschrift des die Bulle declarirenden, resp. näher bestimmenden Breve sich vor der Wahl versichern soll, daß der zu Wählende nicht eine *persona minus grata Principi* sei, so kann die Staatsregierung verlangen, daß auf der Liste eine Mehrzahl, wenigstens zwei oder drei, gesetzt werde, denen sie diese Eigenschaft beilegt. Wie die Einigung mit dem Capitel hierüber herbeizuführen sei, ist nicht bestimmt, der Regierung also auch nicht verwehrt, zu diesem Behuf, nicht zu der kanonischen Wahl selbst, einen Commissar abzusenden.

3) Hat das Capitel dieses Recht der Staatsregierung nicht beachtet, also eine Liste von Candidaten aufgestellt, welche die Regierung sämmtlich oder bis auf Einen für *personae minus gratae* erklärt, so ist die Vorschrift des Breve nicht befolgt und die Staatsregierung berechtigt, die ganze Liste zu verwerfen und die Aufstellung einer andern, dem Sinn des Breve entsprechenden, zu verlangen.

Dieß ist also das durch den Staatsvertrag mit der Curie festgestellte und durch die angeführten päpstlichen Erlasse in der oberrheinischen Kirchenprovinz eingeführte, für alle zu derselben gehörigen Staaten, also auch für Baden unzweifelhaft geltende Recht. Um so merkwürdiger ist es, daß seit 1848 von Seiten der Kirche wiederholt versucht worden ist, dasselbe anzufechten.

Einen allgemeinen Angriff machten die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz in ihrer Denkschrift vom März 1851, worin sie unter den Forderungen der Kirchenfreiheit auch die Beschränkung der Mitwirkung des Staats bei den Bischofswahlen auf die Grenzen der Bulle *ad dominici* verlangten, und als sie auf das Breve vom 28. Mai 1827 verwiesen wurden, in ihrer Erwiderung vom März 1853 die gleich unbegründeten Behauptungen aufstellten, das Breve enthalte eine bloße Einschärfung der Bulle, oder sei ein bloßes Ermahnungsschreiben, oder beziehe sich nur auf die erstmalige Bischofswahl. Noch weiter gehen verschiedene von dem Verfasser beurtheilte

Parteischriften, zum Theil durch den neuesten Streitfall veranlaßt, welche aus unvollständigen Quellen schöpfend oder durch Verschweigung und Entstellung derselben die Kraft des Breve zu beseitigen suchen. Am merkwürdigsten endlich sind die Versuche der päpstlichen Curie selbst in den Verhandlungen mit Baden über das Concordat während der fünfziger Jahre, zuerst unter völliger Ignorirung des Breve das Recht der Staatsregierung lediglich nach der Bulle zu bemessen und alles Weitere für „Mißbräuche“ zu erklären, und, als ihr das Breve entgegengehalten wurde, die den Voracten widersprechende Behauptung aufzustellen, dasselbe enthalte im Verhältniß zur Bulle nichts Neues, um schließlich diese Differenz nur auf sich beruhen zu lassen. Mit dem Fall des Concordats in der badischen Kammer hat freilich diese ganze Verhandlung ihre praktische Bedeutung verloren; sie beweist aber nicht nur den ganz veränderten Geist, in welchem die Verhandlungen der Curie früher von Männern wie Consalvi, della Somaglia und Capaccini, andererseits neuerdings von den Cardinälen Antonelli und Reich geführt werden, sondern auch die hohe Bedeutung, welche man in Rom selbst dem wiederholt angefochtenen Breve vom 28. Mai 1827 beilegt.

Um so mehr Ursache hatte also die badische Regierung, bei Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Freiburg das ihr nach dem Breve zustehende Recht festzuhalten und die nur mit *personae minus gratae* gefüllte Candidatenliste des Capitels zurückzuweisen.

Das Vorstehende war geschrieben und bereits zum Druck abgesandt, als das Freiburger katholische Kirchenblatt Nr. 3 vom 13. Januar c. zwei neuere päpstliche Breven vom 4. Mai und 6. Juli 1868 veröffentlichte, welche nach der Aeußerung des genannten Blattes zur Widerlegung „unrichtiger Auffassungen, welche von gegnerischer Seite in Umlauf gesetzt werden,“ dienen und „eine lichtvolle Beleuchtung“ der gleichfalls darin abgedruckten Bulle *ad dominici gregis custodiam* vom 11. April und des Breve vom 28. Mai 1827 enthalten sollen, in der That aber durchaus nichts bringen, was die Darstellung der hier angezeigten Schrift zu widerlegen oder zu ergänzen vermöchte. Dagegen beweisen sie das fortgesetzte Bestreben der Curie, die Macht der Kirche gegen den Staat über die vertragsmäßigen Grenzen auszudehnen.

In der ersten jener beiden Breven vom 4. Mai 1868 tritt dieses

Bestreben nur in einem verhältnißmäßig untergeordneten Punkte hervor, nämlich in dem an das Metropolitan-Capitel zu Freiburg gerichteten Verbot, jemals zu einer kanonischen Wahl des Bischofs zu schreiten, wenn die Regierung nicht wenigstens drei Candidaten auf der Liste stehen gelassen habe (*ut novi Antistitis electio a vobis fieri numquam possit, nisi ab eodem gubernio tres saltem in elencho relictis sint, qui eligi possint*). Nach streng grammatischer Auslegung der entscheidenden Worte in der Bulle *ad dominici gregis custodiam* (*reliquo tamen manente sufficienti candidatorum numero, ex quo novus Antistes eligi valeat*) hat die Regierung das Recht, die Candidaten bis auf zwei als *minus gratae* zu bezeichnen, womit sich die Kirche auch in einem früheren Fall zufrieden erklärt hat. Doch dieß ist, wie gesagt, von geringerer Bedeutung. Die andere Bestimmung dieses Breve, welche dem Capitel die Erlaubniß ertheilt, auch nicht zum Diöcesanclerus gehörige Geistliche auf die Liste zu setzen, geht zwar gleichfalls über die Bulle hinaus, beruht aber, wie versichert wird, auf einer entgegenkommenden Concession der Regierung, wodurch diese das Wahlgeschäft zu erleichtern bereit war.

Um so auffallender ist der Inhalt des zweiten Breve vom 6. Juli 1868, welches schon auf die Verzögerung der Wahl durch Zurückgabe der Wahlliste an das Capitel zum Behuf ihrer Ergänzung, weil dieselbe nur mit *personae minus gratae* gefüllt war, Rücksicht nimmt. Unter Belobung der von dem Capitel in dieser Angelegenheit bewiesenen Weisheit (*gaudemus meritis Vobis — tribuere laudes propter prudentiam a Vobis in tam gravi re adhibitam*) — das Breve an die preußischen Capitel vom 16. Juni 1821 setzte die Weisheit (*prudentia*) der kirchlichen Oberen in die Berücksichtigung der Interessen des Staats und des Friedens mit demselben — beklagt das Breve die Verzögerung der Wahl und fährt dann fort: „Da indeß die Regierung des Großherzogs von Baden wohl weiß (*probe cognoscat*), welches die Absicht unseres Vorgängers ehrwürdigen Andenkens, Leo's XII., bei Erlass der apostolischen Bulle *ad dominici gregis custodiam* vom 11. April 1827 gewesen und welches der wahre Sinn (*verus sensus*) sowohl dieser Bulle als des von demselben (Papste) an das Metropolitan-Capitel von Freiburg gegebenen Breve vom 28. Mai 1827 sei: so haben wir allen Grund zu glauben, die genannte Regierung werde sich überzeugen, daß wir ihrer Bitte, die sie uns vorgetragen, daß eine neue



Candidatenliste aufgestellt und ihr überreicht werde, nicht willfahren können" (*nos haud posse satisfacere petitioni eius, qua petiit etc.*). Zu berichtigen ist zunächst, daß, wie wir hören, die badische Regierung an den päpstlichen Stuhl überhaupt keine Bitte gerichtet, und sodann, daß sie bei Rückgabe der Candidatenliste an das Capitel zu Freiburg nicht die Aufstellung einer ganz neuen, sondern die angemessene Ergänzung derselben verlangt hat. Welches aber der wahre Sinn der unter der Regierung Papst Leo's XII. zwischen der päpstlichen Curie und den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz geschlossenen Vereinbarung und der gemäß derselben erlassenen Bulle und des dieselbe erläuternden, resp. näher bestimmenden Breve sei, ergiebt sich aus den gewechselten, von unserem Verfasser aus dem großherzoglichen Archiv angeführten Staatschriften auf das Unwidersprechlichste, nämlich, wie oben ausgeführt worden, daß das Capitel durch das Breve verpflichtet ist, in die Candidatenliste eine hinreichende Zahl von *personae non minus gratae* aufzunehmen, widrigenfalls die Regierung ihr die ganze Liste zurückgeben könne. Man erstaunt, daß dennoch die Curie den Muth hat, in diesem neuesten Breve sich auf den „der badischen Regierung wohlbekannten Sinn“ zu berufen und daraus das gerade Gegentheil zu folgern. Dem Vernehmen nach hatte das Capitel nach dem Erscheinen der Herrmann'schen Schrift, in einer dieser Körperschaft neuerdings nur zu gewöhnlichen Unselbstständigkeit sich erst nach Rom mit der Bitte gewendet, ihm die Aufstellung einer neuen Liste zu gestatten. Aus dem Breve muß man schließen, daß die Curie auf diese Bitte nicht eingegangen ist, vielmehr die Minorität (durch die Worte: *pergatis, ut adhuc fecistis, in eodem studio ac zelo obsequi nostris et eiusdem [apostolicae] sedis praescriptionibus*) zur fortgesetzten Renitenz ermuntert.

---

## Der Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom.

Von

Diaconus Gundert in Waiblingen.

---

Der weitreichende Einfluß des Apostels Petrus auf die Gestaltung des christlichen Lebens in den ältesten Gemeinden ist neuerdings namentlich auch in den beiden Untersuchungen Beyschlag's über die Christuspartei in Corinth und über die Leser des Römerbriefes mit Nachdruck hervorgehoben worden. Es legt sich die Frage nahe, ob sich aus den mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nachweisbaren Beziehungen des Apostels zu der römischen Gemeinde nicht einiges Licht für die Erklärung der späteren Traditionen von seinem Aufenthalte in Rom gewinnen lasse. Und es dürfte demnach ein nicht ungerechtfertigtes Unternehmen sein, wenn wir im Folgenden die hier in Betracht kommenden Zeugen einer erneuerten Musterung unterwerfen. In erster Linie sind

die Andeutungen des Neuen Testaments zu berücksichtigen.

Nach Gal. 2, 9 schlossen Jakobus, Kephas und Johannes mit Paulus und Barnabas die feierliche Uebereinkunft, daß die letzteren das Gebiet der Heidentwelt, die ersteren das des jüdischen Volkes als ihren besonderen Wirkungskreis zu betrachten haben sollten. Daraus folgt zwar keineswegs, daß sich Petrus allezeit auf die Predigt unter der Beschneidung beschränkt haben müsse, und die Auffassung der Stellen 1 Petr. 1, 1. 2, 10, 4, 3 dürfte sich nicht, wie in der alten Zeit geschah (vgl. Eus. h. e. III, 1. 4), von einer solchen Voraussetzung beherrschen lassen. Aber jene Erzählung wie überhaupt die ganze Geschichtsfolge der im Neuen Testament berichteten Begebenheiten ist jedenfalls mit einem länger dauernden Aufenthalt des Petrus in der heidnischen Weltstadt vor der Gefangennahme des Apostels Paulus durchaus unverträglich.

In Corinth hatte Petrus einen bedeutenden Anhang, 1 Cor. 1, 12. 3, 22. Hier war der Boden bei der Ankunft des Paulus noch gänzlich unbearbeitet gewesen, Apostelgesch. 18, 1 ff. Und er war es, der ihn bepflanzte. Nachher hat ihn Apollo begossen, Apostelgesch. 19, 1. 1 Cor. 3, 6. Aber wo die Wirksamkeit der Arbeiter geschildert wird, welche persönlich unter den Corinthern thätig gewesen waren, 1 Cor. 3, 6 ff., geschieht des Petrus keine Erwähnung. Er wirkte von Jerusalem aus und seine Autorität genügte, um Solche, welche sich etwa bei den Anweisungen des Apostels Paulus nicht beruhigen mochten oder sonst in besonderen Fällen Aufschluß beehrten, in die heilige Metropole der gesammten Christenheit zu führen, ohne daß Petrus nöthig gehabt hätte, sie an ihrem Wohnsitze aufzusuchen. Fühlte ja doch Paulus selbst das Bedürfniß einer persönlichen Auseinandersetzung mit den Zwölfen und der jerusalemitischen Muttergemeinde, Apostelgesch. 15. Gal. 2. Hier war das Tribunal, nach welchem sich die Blicke aller derjenigen wandten, welche auf einen engeren Zusammenhang mit dem Judenthum Werth legten, Apostelgesch. 21, 20. 21. Der Einfluß des Apostels Petrus auf einen bedeutenden Theil der corinthischen Gemeinde steht demnach außer allem Zusammenhang mit einer etwa dorthin unternommenen Reise. Vielmehr ist Petrus bis zu der Zeit, in welcher Paulus seine beiden Briefe schrieb, nicht nach Corinth gekommen; aber auch in der Folgezeit nicht, da er seinen Wirkungskreis an einem ganz andern Orte hatte. Ja aus der ganzen Haltung der Corintherbrieve und überdem aus 1 Clem. ad Cor. 47 läßt sich der Schluß ziehen, daß er eine eigenthümliche Einwirkung auf die von dem Heidenapostel gegründete Gemeinde nach dem Grundsatz Röm. 15, 20. 1 Petr. 4, 15 gar nicht suchte. Deshalb gewinnt man auch aus seinen 1 Cor. 9, 5 erwähnten Missionsreisen kein Recht, ihn in solche Gegenden ziehen zu lassen, in welchen Paulus seine Thätigkeit entfaltete.

Aber auch in Jerusalem traf ihn Paulus auf seiner letzten Reise nicht mehr, Apostelgesch. 21, 18. Er scheint sich damals schon in den Osten begeben zu haben. Von einem Episcopat des Petrus in Antiochien oder in Corinth (Mus. h. e. III, 36, vgl. II, 25) findet sich weder im Neuen Testament noch bei den apostolischen Vätern die geringste Spur. Diese Tradition hat keine andere historische Grundlage als die in Gal. 2, 11 ff. und 1 Cor. 1, 12. 22 berührten Beziehungen des Apostels zu diesen beiden Gemeinden und findet ihrem weitergehenden Inhalt nach durch die ausschließliche Erwähnung des

Paulus, in dessen Fußstapfen Ignatius zu treten wünscht (ad Eph. XII), für Antiochien und dergleichen durch die ausschließliche Berufung des römischen Clemens in seinem Brief an die Corinthier c. 47 auf die Autorität desselben Apostels für Corinth ihre berebte Widerlegung.

Vielmehr hat Petrus seinen Aufenthalt in Babylon genommen, 1 Petr. 5, 12. Eine große Zahl der Ausleger erklärt die Stelle nach altem Vorgang (Eus. II, 14) allegorisch. Babylon sei Rom. Dieser Auffassung stehe nicht nur die altkirchliche Tradition, sondern auch der Gebrauch des Namens Babylon in der Offenbarung und der Bericht des Josephus (ant. XVIII Schluß) zur Seite, wonach die Juden unter dem Kaiser Caligula aus Babylon vertrieben worden seien. Allein die altkirchliche Tradition bedarf erst einer genaueren Untersuchung, ehe sie sich als Stütze für die eine oder andere Auslegung verwenden läßt; der allegorische Gebrauch des Namens in der Offenbarung, welche jedenfalls die neronische Verfolgung zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung hat und deren Typus sich in dem Rahmen der apokalyptischen Bilder bewegt, gestattet keinen Rückschluß auf die Sprache eines durchaus gemeinverständlich und nüchtern gehaltenen Briefes, der seine Leser für erst bevorstehende Verfolgungen waffnen will (4, 17 ff.), und die Thatsache der Vertreibung der Juden aus Babylon unter Caligula wird durch die nicht minder beglaubigte Thatsache ihrer Vertreibung aus Rom unter Claudius vollständig aufgewogen. Konnten sie sich in Rom unter den Augen des Kaisers bald genug wieder sammeln, so wird dieß in der von der parthischen Residenz entfernt liegenden Satrapie Babylon noch viel leichter möglich gewesen sein, besonders da die Veranlassung zu der Verfolgung eine rein ephemere war. Daß Petrus wirklich den Märtyrertod erlitten hat, geht aus Joh. 21, 18 ff. mit Evidenz hervor. Aber weder über die Art noch über den Ort desselben läßt sich aus dieser Stelle der geringste Anhaltspunkt gewinnen. Und die Freiheit, mit welcher man die Worte des 18. und 19. Verses für die detaillirtesten Schilderungen ausbeutete, gewährt einen deutlichen Begriff von der Art und Weise, in welcher sich der Proceß der Sagenbildung an irgend einem Punkte, auf den sich das Interesse richtete, anzusetzen pflegte, um sofort üppig weiter zu wuchern.

Eine Beziehung auf den Tod der beiden Apostel Paulus und Petrus während der neronischen Christenverfolgung darf ohne Zweifel in den Worten Offenb. Joh. 18, 20 gefunden werden: „Freue



dich über sie (die große Babylon), Himmel, und ihr Heiligen und ihr Apostel und ihr Propheten; denn Gott hat euer Gericht an ihr gerichtet." Aber über den Schauplatz ihres Martyriums sagt diese Stelle nichts aus. Denn in Rom ist nicht nur das Blut der daselbst Getödteten, sondern „aller derer erfunden worden, die auf Erden erwürget sind“, B. 24. Rom erscheint hier als Urheberin des Christenmordes, nicht als der Ort, an welchem er ausschließlich stattgefunden hätte.

Fassen wir Alles zusammen, so bleibt das Ergebniß der neutestamentlichen Untersuchungen: die heilige Schrift weiß nichts von einem Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom, so wenig als von einer persönlichen Wirksamkeit desselben in Antiochien oder Corinth oder Kleinasien, sondern bezeichnet zuerst Jerusalem, nachher Babylon als den Mittelpunkt seiner Thätigkeit. Dadurch sind weder Rundreisen in Palästina und den angrenzenden Gegenden (vgl. Apostelgesch. 9 f. 1 Cor. 9, 5) noch briefliche Correspondenzen mit der nach Gefangennahme des Paulus verwaisteten Gemeinde, wohl aber die Sagen von einem fünfundzwanzigjährigen Episkopat in Rom (Hier.) und von seinem Märtyrertod daselbst, die erstere mit Nothwendigkeit, die letztere mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, ausgeschlossen. Denn fällt das Circularschreiben an die Diaspora in Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien (wobei zuerst die östlichen, dann die westlichen Ländergebiete entsprechend dem im Osten gelegenen Standpunkte des Verfassers aufgezählt werden) in die Zeit vom Jahre 63 an nach dem Abtreten des Apostels Paulus und fällt in denselben Zeitraum, der nur eine sehr mäßige Ausdehnung nach vorwärts zuläßt, auch der Tod des Petrus, so dürfte eine Reise nach Rom nicht eben zu den Wahrscheinlichkeiten gehören. Dagegen enthält schon das Neue Testament die Anknüpfungspunkte für die sämtlichen Sagengebilde, von welchen das Leben und Sterben des Felsenapostels umsponnen wurde. Aus seiner Reise nach Antiochien wird später ein Episkopat daselbst, aus seinem Einfluß auf corinthische und römische Christen wird ein Aufenthalt in Corinth und Rom, aus seinem Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden wird eine Rundreise unter denselben, aus der Combination seines Gerichtes über den Magier Simon mit dem Auftritt in Antiochien wird sein Siegeszug, auf welchem er den Zauberer von Ort zu Ort in die Flucht schlägt, und aus der Ankündigung, daß er seine Hände werde ausstrecken und sich von einem

Andern gürten lassen und führen, wo er nicht hin wolle, wird seine Kreuzigung. Der Stoff zu diesen Bildungen war jedoch in der apostolischen und, wie sich ergeben wird, auch in der nächstfolgenden Zeit noch nicht vorhanden. Dazu bedurfte es einerseits des häretischen Gegensatzes, andererseits einer stärkeren Entwicklung des hierarchischen Zuges und einer weiteren Ausdehnung des Märtyrer- und Reliquiencultus.

Es handelt sich nun

2) um die Frage:

Was wissen die apostolischen Väter über die Schicksale des Petrus?

Der römische Clemens ist mit dem Märtyrertode des Apostels Paulus aufs genaueste bekannt. Er verherrlicht denselben mit den Worten c. 5.: „Wegen Eifers hat auch Paulus den Siegespreis der Standhaftigkeit erlangt, siebenmal gefesselt, in die Flucht gejagt, gesteinigt. Ein Herold im Morgen- und Abendlande hat er den edlen Ruhm seines Glaubens davongetragen, nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte. Und nachdem er an das Ziel des Westens gekommen war und vor den Oberen sein Zeugniß mit seinem Leben besiegelt hatte, wurde er also von der Welt erlöst und wanderte an den heiligen Ort, das höchste Vorbild der Standhaftigkeit.“ Um so unsicherer zeigt sich der Verfasser in seinen Angaben über Petrus: „Petrus hat um ungerechten Eifers willen nicht ein oder zwei, sondern mehrfache Mühsale erduldet und wanderte so als ein Blutzuge an den ihm gebührenden Ort der Herrlichkeit.“ Die Stelle sieht sich an, als verschwimmen dem Verfasser die Einzelheiten des petrinischen Martyriums in der Ferne. Er erwähnt dasselbe zuerst und hätte, wenn Petrus wirklich seinen Siegeslauf in Rom beschlossen hätte, alle Ursache gehabt, die ganze verherrlichende Schilderung, welche er dem Paulus zu Theil werden läßt, schon bei Petrus in Anwendung zu bringen, wie es für die Späteren charakteristisch ist, daß sie dieselbe ganz einfach auf Petrus übertragen. Es läßt sich demnach nicht in Abrede ziehen, daß die Darstellung des römischen Clemens gegen einen Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom spricht.

Aber überhaupt zieht sich durch die Schreiben der apostolischen Väter nicht jene später übliche Gleichstellung der beiden Märtyrien des Petrus und Paulus. Nach einem Jahrhundert weiß man ganz genau, daß beide gleichzeitig im Rom hingerichtet worden sind, Petrus durch Kreuzigung mit abwärts gerichtetem Haupte, Paulus durch Ent-

hauptung. Aber in der unmittelbar nachapostolischen Zeit bleibt das Martyrium des Petrus wie das der übrigen Apostel immer in ein gewisses Dunkel gehüllt, aus welchem nur die Gestalt des Paulus bis zu ihrem Lebensende in das Licht einer klareren historischen Erinnerung tritt. Schon eine namentliche Erwähnung des Petrus geschieht äußerst selten, während der „selige und verherrlichte“ Paulus gern als Vorbild aufgestellt wird (Polyc. ad Phil. 3, vgl. 1 Clem. 47). Dieselbe Färbung trägt auch folgende Stelle (Polyc. ad Phil. 9): „Ich ermahne euch nun Alle, dem Worte der Gerechtigkeit zu gehorchen und alle Standhaftigkeit zu üben, welche ihr auch vor Augen sahet nicht nur an dem seligen Ignatius, Zosimus und Rufus, sondern auch an Anderen aus eurer Mitte und an Paulus selbst und den übrigen Aposteln, überzeugt, daß diese Alle nicht ins Leere gelaufen sind, sondern im Glauben und der Gerechtigkeit, und daß sie an den ihnen gebührenden Ort gekommen sind bei dem Herrn, mit welchem sie gelitten haben.“ Immerhin lag freilich in einem Schreiben an die Gemeinde zu Philippi die Erwähnung des Paulus näher, welchem gegenüber Petrus mit den anderen Aposteln in die unterschiedslose Bezeichnung *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι* zusammengefaßt werden mochte. Allein die oben berührte Eigenthümlichkeit bleibt eine constante Erscheinung in den Schriften der apostolischen Väter.

Eine Ausnahme scheint Ignatius im vierten Capitel seines Briefes an die Römer zu machen: „Ich schreibe den Gemeinden und trage allen auf, daß ich freiwillig um Gottes willen sterben will, wenn ihr mich nicht verhindert. Ich fordere euch auf, mir nicht mit unzeitigem Wohlmeinen zu kommen. Lasset mich zum Fraß der Thiere werden, durch welche ich Gottes theilhaftig werden darf, 2c. Flehet Christum für mich an, daß ich durch diese Werkzeuge als ein Schlachtopfer erfunden werde. Nicht wie ein Petrus und Paulus schreibe ich euch vor. Jene sind Apostel, ich ein Verurtheilter; jene sind frei, ich bis jetzt Sklave, aber wenn ich leide, ein Befreiter Jesu und werde frei in ihm auferstehen.“ Was meint Ignatius mit dem Vorschreiben (*δικαιώσεσθαι*)? Um diese Frage zu erledigen, darf man sich nur die andere beantworten: wodurch würde Ignatius nach seiner Meinung selbst ein *δικαιούμενος*? Offenbar, wenn er für die in seinem Briefe vorgetragenen Wünsche eine amtliche, Gehorsam heischende Autorität beanspruchen wollte (cf. ad Eph. 3). Das Vorschreiben des Ignatius wäre also ein rein brieflicher Act, welcher keinerlei persönlichen Gegenwart erforderte. Schon daraus geht mit zwingender

Nothwendigkeit hervor, daß sich aus dem von den Aposteln ausgesagten διατάσσουαι kein Schluß auf ihre persönliche Anwesenheit in Rom ziehen läßt. Wüßten wir nicht anderswoher, daß Paulus in Rom gewesen ist: aus dieser Stelle würden wir es nicht erfahren. Die Existenz des Römerbriefes würde zu ihrer Erklärung völlig ausreichen. Was Petrus anbelangt, so haben wir bis jetzt weder über einen Aufenthalt in Rom, noch über ein dorthin gerichtetes Schreiben Nachricht erhalten. Aber Beachtung verdient, daß sein Name voransteht. Der lebhafteste Verkehr zwischen palästinensischen und römischen Juden mußte die Kunde von Christo in frühester Zeit nach Rom tragen. Der Mann aber, an welchen man sich zuerst zu wenden hatte, wenn man Auskunft über diese Angelegenheit erhalten wollte, war kein Anderer als der erste unter den Zwölfen, Petrus. Schon am Pfingsttage befanden sich römische Juden unter seiner Zuhörerschaft, Apostelgesch. 2, 10. In Cäsarea lag eine römische Cohorte und ihr Centurio wurde als der Erstling der Heiden von Petrus belehrt, Apostelgesch. 10, 1. Paulus hat die römische Gemeinde nicht gegründet. Er fand sie schon vor, als er sich in brieflichen Verkehr mit ihr setzte. Und das Charakteristische derselben war eine Anhänglichkeit an jüdische Sitte und im Zusammenhang damit eine gewisse innere Gebundenheit, die sich doch fern hielt von aggressiver Feindseligkeit gegen das freiere Auftreten des Heidenapostels. Er war noch nicht verstanden und betrachtete es daher als seine Aufgabe, seine Lehre hier im Zusammenhang zu entwickeln, 1, 11. Aber man hatte sich auch nicht von vornherein gegen ihn abgeschlossen. Ganz der Typus einer Gemeinde, deren erste Wurzeln auf Jerusalem zurückweisen, und als deren Gründerin die hier befindliche heilige Muttergemeinde, vor Allem aber die Schaar der Zwölfe und der Ältesten zu betrachten ist. Daß unter solchen Umständen dem Apostel Petrus in mannichfacher Weise das Geschäft des διατάσσουαι zukommen mochte, wird nicht zu bestreiten sein. Dieß etwa läßt sich, wenn irgend etwas Positives, aus der ignatianischen Stelle schließen. Denn dieselbe behielt selbst in dem Falle, daß Petrus gar nie auch nur in indirecte Berührung mit der römischen Gemeinde gekommen wäre, ihren guten Sinn. Er wäre dann eben zur Exemplification, weil ihm bei seiner besonderen Autorität auch das διατάσσουαι in besonderem Maße zukam, mit Namen angeführt; „nicht wie ein Petrus und Paulus vorschreiben konnte, schreibe ich euch vor“.

Weit schwerer fällt ein anderer Punkt ins Gewicht und zwar



ganz entschieden zu Ungunsten einer petrinischen Romfahrt, nämlich die Parallele, in welche sich Ignatius ausschließlich mit dem Apostel Paulus setzt. Er kennt kein höheres Ziel, als sein Nachfolger zu werden nicht nur auf dem Bischofsitz zu Antiochien, sondern auch auf dem ganzen Wege vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang. So schreibt er ad Rom. 2: „Mehr gewähret mir nicht, als Gott geopfert zu werden u., damit ihr im Chore der Liebe dem Vater in Jesu Christo singen möget, daß Gott den Bischof Syriens gewürdigt hat, erfunden zu werden als einer, den er vom Aufgang der Sonne zum Untergang geführt hat. Und schön ist es unterzugehen aus der Welt in Gott, damit zu ihm hin mein Aufgang beginne.“ Offenbar eine weitere Ausschmückung der oben erwähnten Stelle I Clem. ad Cor. 5, deren Inhalt hier auf Ignatius übergetragen wird. Ganz ebenso sind es paulinische Fußstapfen, in welche er zu treten bemüht ist, wenn er in Anspielung auf 1 Cor. 15, 32. 2 Cor. 11, 26. 1 Cor. 4, 4 und ganz in paulinischer Sprachfarbe (vgl. Philem. 20) sagt: ἀπὸ Συρίας μέχρι Ρώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, δεδεμένους δέκα λειοπάρδοις, ὃ ἐστὶ στρατιωτῶν τόγμα· οἱ καὶ ἐνεργετούμενοι χεῖρους γίνονται. ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεικαίωμαι. ὀναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων κτλ. ad Rom. 5 vgl. ad Trall. 10. Doch mit ausdrücklicher Bestimmtheit ist die oben bezeichnete Richtung seines Strebens im Briefe an die Epheser c. 12 ausgesprochen: „Ich weiß, wer ich bin und wem ich schreibe. Ich ein Verurtheilter, ihr Begnadigte; ich unter der Gefahr, ihr befestigt. Ihr seid der Durchgangsort für Solche, die durch ihre Tödtung zu Gott kommen, Miteingeweihte des Paulus, des Geheiligten, des Blutzengen, des würdig zur höchsten Seligkeit Erhobenen, in dessen Fußstapfen erfunden zu werden mir gewährt sein möge, wann ich Gottes theilhaftig werde“ u. s. f. So ruft er auch nach dem Martyrium Ignatii c. 2 vor Trajan aus: „Ich danke dir, Herr, daß du mich gewürdigt hast, mit deiner vollkommenen Liebe mich zu ehren, indem du mich mit deinem Apostel Paulus in Eisensesseln zusammengebunden hast.“ Als er Puteoli erblickte, beeilte er sich, das Land zu betreten, καὶ ἔχρος βαδίζειν ἐθέλων τοῦ ἀποστόλου Παύλου, c. 5. Die Frage nach der Echtheit der ignatianischen Briefe, deren kürzeste Recension die oben angeführten Stellen enthält, kann hier füglich unerörtert bleiben. Die Schlußfolgerungen werden um so stringenter, je jünger dieselben sind, weil dann der Zeitraum, inner-

halb dessen man von dem Märtyrertode des Petrus in Rom keine Kunde hatte, nur um so mehr an Ausdehnung gewinnt. Denn ist es irgend denkbar, daß der Bischof, welcher der zweite Nachfolger des Petrus in Antiochien sein sollte und nun gleich diesem in Rom seinen Glauben mit seinem Blute zu besiegeln im Begriffe stand, des Apostelfürsten mit keiner Silbe gedacht hätte, der ihm auf demselben Wege vorangegangen war? Von einer antipetrinischen Richtung kann hier ja keine Rede sein. Wo es sich um Autoritäten handelt, steht Petrus als Erster neben Paulus, ad Rom. 4. Wie willkommen hätte dem Verfasser dieses leuchtende Vorbild sein müssen! von welchem Glanze der Heiligkeit wäre das Haupt eines Märtyrers umflossen gewesen, der neben den beiden größten Aposteln als drittes Gestirn seinen Lauf von Osten nach Westen hätte durchmessen dürfen, um mit ihnen in der Weltstadt seinen Untergang auf Hoffnung eines glorreicheren Aufgangs zu finden! Aber vergebens forschen wir nach den Spuren des ersten der Apostel. Waren sie damals noch nicht gesucht, so waren sie damals auch noch nicht sichtbar. Und waren sie nicht sichtbar, so waren sie nicht vorhanden.

Das Ergebniß ist: Die unmittelbar nachapostolische Zeit kennt zwar ein Martyrium des Petrus, aber kein Martyrium in Rom. Sie erwähnt eines solchen nicht, auch wo die zwingendste Veranlassung dazu gewesen wäre, d. h. sie tritt mit maßgebendem Zeugniß gegen dasselbe auf.

Den Wendepunkt bildet

### 3) die ebjonitische Gnosis.

Die Pseudoclementinen stellen als Doppelgänger des Simon Petrus den Simon Magus auf. Letzterer wird überall von dem ersteren echten Simon aufgesucht, entlarvt und in die Flucht geschlagen, in Cäsarea, Tyrus, Sidon, Berytus, Byblus, Tripolis, Antiochien, Antaratius u. s. w. Ueberall verfolgt ihn Petrus, bis er seinen Lauf in Rom beschließt. Denn zuerst kommt die Nacht, dann der Tag, zuerst die Unwissenheit, dann die Erkenntniß, zuerst die Krankheit, dann die Gesundheit, hom. 2, 33.

Wer ist nun dieser Magier nach der Darstellung der Pseudoclementinen? Die Antwort bereitet sich schon im Briefe Petri an Jakobus vor, wo er klagt, daß einige Heidenchristen seine gesetzmäßige Predigt abgeschmäht und dafür die eitle, gesetzlose Predigt des

verhaßten Menschen angenommen haben. Schon in seiner Gegenwart haben sie seine Rede künstlich zu deuten gesucht, als ob auch er selbst so gesinnt wäre und nur nicht frei mit der Sprache herauszurücken wage, wovon doch keine Rede sein könne. Man wird hier deutlich an den Vorgang Gal. 2, 11 ff. und zwar zunächst an B. 12 und 14, wie in der 16. Homilie Cap. 19 an B. 11 erinnert, wo er dem Magier vorhält: *εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, Θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς*. Der Magier ist ein Zerrbild des Apostels Paulus, und die Thätigkeit des Paulus wird dem Petrus vindicirt. Dieses Resultat der Baur'schen Untersuchungen ist nicht anzufechten (vgl. Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, S. 104 ff.). Der echte Clemens erwähnt den Schauplatz des Martyriums Petri nicht und verherrlicht den Paulus, der im Osten und Westen Alles mit der Predigt der Gerechtigkeit erfüllt und zuletzt seinen Lauf am *τέρμα τῆς δύσεως* beschlossen habe, als das höchste Vorbild der Standhaftigkeit. Der unechte Clemens bezeichnet den Petrus mit signifikanter Absichtlichkeit als den Erstling unseres Herrn, den Ersten der Apostel, dem zuerst der Vater den Sohn geoffenbart (man vgl. Gal. 1, 15 f.), den Christus mit Recht selig gepriesen hat, den Berufenen und Auserwählten und Tischgenossen und Begleiter, den guten und bewährten Jünger, welcher die *δύσις*, den dunkleren Theil der Welt, als der hiezu am allermeisten Befähigte zu erleuchten den Befehl und wieder in die rechte Bahn zu bringen die Kraft hatte und also seinen Lauf beschloß (ep. Cl. ad Jac. 1). Petrus ist im Besitze der Prophetie. An ihr prallen die Waffen des Gegners ab, als da sind Redekünste, Sophismen, Syllogismen (hom. 1, 21). Das Charakteristische des Magiers Simon ist, daß er die Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit nicht anerkennt (hom. 2, 14). Auch müssen, wo man seine unreine Gegenwart und Wirksamkeit los wird, überall die Gebote des Apostelconcils und die sonstigen judenchristlichen Gebräuche wieder in Kraft gesetzt werden (hom. 7, 4). Besonders aber gilt es, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben auszurotten (hom. 8, 4 ff.). Der Simon der Clementinen giebt sich nach der Darstellung des Petrus für einen Apostel des Herrn Jesu Christi aus und ist es doch nicht. Vielmehr hat der Teufel dem Herrn schon nach seiner vierzigjährigen Versuchung gedroht, er werde ihm, um den Betrug voll zu machen, von seinen eigenen Unterthanen Apostel schicken. Deshalb halte sich doch ja gewiß Jeder an die Predigt des

Jakobus, „damit nicht die Bosheit einen Herold wider euch aussende, wie sie uns diesen Simon in den Weg geworfen hat, welcher unter dem Vorwande der Wahrheit im Namen unseres Herrn predigte und Betrug säte“ (hom. 11, 35). Man muß ihm gegenüber mit aller Macht den Monothetismus festhalten und es aufs stärkste betonen, daß der Herr sich nicht Gott genannt habe. Er ist im Stande, zu fragen: glaubst du nicht, daß der, welcher von Gott her ist, auch Gott ist? Aber da ist nur zu antworten: wir können dir nicht sagen, wie das möglich ist, denn wir haben es nicht von ihm gehört (hom. 16, 15). Vergeblich beruft er sich auf seine *ὀπτασιαι* (vgl. 2 Cor. 12), von denen er meint, sie haben, als von Gott stammend, einen größeren Werth als der leibliche Umgang. Sie können ja auch von einem täuschenden Dämon stammen. Vergebens auf seine *ὁράματα* und *ἐνύπνια*. Denn viele Götzendiener haben Träume gehabt. Es mag zugegeben werden, daß sich ihm Jesus in einem Gesichte kund gab und mit ihm verkehrte, aber er hat dann, wie mit einem Widersacher zürnend, durch Gesichte und Träume oder auch durch äußere Offenbarungen geredet. Kann aber Jemand durch ein Gesicht zum Lehramt befähigt werden? Gesezt, es wäre so, warum hat dann der Meister ein ganzes Jahr lang in dauerndem Umgange mit Wachenden verkehrt? „Wie aber“, fragt Petrus, „sollen wir dir glauben selbst in dem Falle, daß er dir wirklich erschienen wäre? (καὶ ὅτι ὡφθῇ σοι, vgl. 1 Cor. 15, 8. 9, 1); wie aber soll er dir erschienen sein, da dein Sinn mit seiner Lehre im Widerspruch steht? Bist du aber durch eine einstündige Erscheinung und Unterweisung desselben Apostel geworden, so predige seine Worte, trage seine Reden vor, liebe seine Apostel, streite nicht mit mir, der ich in vertrautem Umgange mit ihm stand. Denn einem festen Felsen, dem Grundstein der Kirche, hast du dich mir als Gegner widersezt“ (*ἐναντίας ἀνθέστηκός μοι*, vgl. Gal. 2, 11), hom. 17, 13—19. Der Simon Magus der Pseudoclementinen ist offenbar nur ein trüber Reflex von dem Wilde des Heidenapostels. So stellte es sich dieser ebjonitisch-gnostischen Anschauung dar. Was er sonst noch Eigenenthümliches hat, ist aus Apgesch. 8, 9 ff. mit freier Ausschmückung entlehnt. Andererseits wird Alles, was geeignet ist, den Apostel Paulus zu verherrlichen, auf Petrus übergetragen, und so auch der gewaltsame Tod in Rom, wo es noch sein Geschäft gewesen war, durch seine göttliche Lehre Menschen zur Seligkeit zu führen.

In völlig veränderter Gestalt tritt der Simon Magus in der



Schrift κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος (Dunder und Schneidewin, S. 232 ff.) auf. Der Verfasser hat ein Buch vor sich mit dem Titel ἀπόφασις μεγάλη. Er betrachtet dasselbe als das Werk des Simon aus Gittä in Samaria. Es enthält aber ein sehr ausgebildetes gnostisches System, das mit den Aussagen des clementinischen Simon nichts gemein hat und das Siegel einer späteren Zeit offen an der Stirn trägt. Man bedürfte gar nicht der Citate und Reminiscenzen aus neutestamentlichen Schriften und namentlich auch aus dem ersten Brief Petri, — schon der Inhalt des Systems verräth den jüngeren Verfasser. Zur Erhärtung des Gesagten mögen die Grundzüge desselben hier in Kürze dargestellt werden. Die Schrift kündigt sich an als die Stimme der Offenbarung und des Namens aus der Erkenntniß der großen, unendlichen Kraft. Darum soll sie versiegelt, verborgen, verhüllt sein, liegend in der Behausung, wo die Wurzel des Aus ihren Grund hat, nämlich in dem fleischerzeugten Menschen, in welchem die unendliche Kraft wohnt. Dieses Weltprincip ist das Feuer. Dasselbe ist nichts Einfaches, wie man gewöhnlich meint, sondern hat eine Doppelnatur, eine verborgene und eine offenbare Seite. Letztere enthält die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren, erstere die Gesamtheit der intelligibeln Dinge in sich. Und in allen Theilen ist es Bewußtsein, was der Verfasser mit einem Citat aus Empedokles beweist. Aus dem πῦρ ἀγέννητον ist nun der κόσμος γεννητός entstanden, und zwar durch sechs in der Form von Syzygien mit einander verbundene Wurzeln: Nus und Epinoia, Phone und Onoma, Logismos und Enthymesis. In diesen ist die ganze ἀπέραντος δύναμις enthalten, jedoch nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach. Und es kommt nun Alles auf die reelle Ausgestaltung an, indem ohne dieselbe alles nur der Möglichkeit nach Vorhandene wieder verschwindet, wie jede Fähigkeit der Seele, welche nicht durch Kunst geübt wird, wieder verloren geht. Es bedarf also eines weiteren Principis, durch welches das nur ideell Vorhandene in Realität umgesetzt wird, und dieses ist die siebente Kraft: ὁ ἐστώς, σιάς, στήσόμενος. Durch die Vermischung derselben mit den sechs genannten entstehen drei reelle Syzygien, welche der Reihe nach jenen Wurzelsyzygien entsprechen, nämlich Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser. Dasselbe Gesetz wiederholt sich in der Anthropologie. Die εἰκὼν, nach welcher der Mensch geschaffen ist, bezieht sich auf den über den Wassern schwebenden Geist, der, wenn er nicht ausgestaltet wird, mit der Welt verloren

geht, da er in der Sphäre der Möglichkeit bleibt und sich nicht in die Wirklichkeit herausarbeitet. Andererseits weist die *ὑπόστασις* auf die unendliche Entwicklungsfähigkeit des Geistes bis zur völligen Ausgestaltung der *ἀπέραντος δύναμις* hin. Er hat also die Aufgabe, sich wie von einem untheilbaren geometrischen Punkte aus ins Unendliche zu entfalten. Da wird das Kleine groß, d. h. in das Gebiet des Ewigen, Unwandelbaren, dem Gesetz des Werdens nicht mehr Unterworfenen, hinaufgerückt. Dieses Unvergängliche liegt in jedem Menschen der Potentialität nach verborgen, nämlich die unerzeugte Kraft (*ἑστώς*), welche Alles trägt, das Bild des Geistes (*στάς*), das seine ursprüngliche Anlage ausmacht, und die immanente Präformation des zu erreichenden absoluten Zieles (*στησόμενος*). Denn drei sind, die dastehen, und ohne das Vorhandensein der drei stehenden Aeonen wird der Erzeugte nicht geschmückt, der nach ihrem Bilde über den Wassern schwebt, der nach der Aehnlichkeit umgebildete Vollkommene, Himmlische, welcher in keiner Hinsicht hinter der ungezeugten Kraft zurücksteht. Dieß ist das Wort, das sie sagen: ich und du sind eins, vor mir bist du, nach dir bin ich. Es ist dieß eine Kraft, getheilt oben, unten, sie erzeugend, mehrend, suchend, findend, ihre Mutter, Vater, Schwester, Weib, Tochter, Sohn, die eine Wurzel des Alls.— Wir haben hier ein kunstvoll zusammengefügt, mit Citaten aus Empedokles und Homer, wie aus Mose und den Propheten und aus Evangelien und Episteln verziertes System des Pantheismus. Das eine, Alles umfassende Princip spaltet sich hygienförmig in zwei Reihen von Kräften, deren jede unbewußt die andere in sich enthält und im Grunde mit ihr eins ist. Auf ihrer Oscillation beruht der Weltproceß. Das Heraustreten der Potenzen in die Actualität wird vermittelt gedacht durch den offenbaren Gott, der, erkannt von der Epinoia, den neuen Namen „Vater“ gewinnt, d. h. durch den *ἑστώς*, *στάς*, *στησόμενος*. Wie in jedem Wesen, so ist auch in dem Menschen das Ganze der Potentialität nach und Jeder hat den Beruf, es zur Actualität auszugestalten.<sup>6</sup> Das Böse besteht also eben in dem Unterlassen dieser Thätigkeit. Die Strafe ist das Vergehen mit der vergänglichen Welt, das *ὄν τῷ κόσμῳ κατακριθῆναι*, wie es ausdrücklich heißt. Wo dagegen die unendliche Anlage durch eine Art *τέχνη* stufenweise in Wirklichkeit umgesetzt wird, da erfolgt die Erhebung aus dem Bereiche des Wandelbaren in die Sphäre der Unwandelbarkeit. Die Stelle, welche Christus in dem Systeme einnimmt, wird aus den Fragmenten nicht klar. Er kann jedoch keine andere

Bedeutung haben, als der Menschheit die Bahn gezeigt zu haben, welche Jeder ebenso gut durchmessen kann.

Die weiteren Mittheilungen der Refutationschrift geben sich nicht mehr als Auszüge aus der Apophasis (von Cap. 19 an). Doch wäre es nicht gerade unmöglich, daß dieselbe auch im 19. Capitel noch als Quelle benutzt wäre. Dann hätte der Verfasser nach Art der griechischen Philosophen die alten Dichter allegorisch umgedeutet. Da wird die Helena mit der Fackel, die alle ihre Beschauer mit ihrer himmlischen Schönheit in Entzücken versetzt, die eben dadurch den trojanischen Krieg entzündet, die ihre Verächter mit der Strafe der Blindheit belegt und nicht eher heilt, als bis sie ihr Keuelied singen, zum Sinnbild der Epinoia, welche der Verfasser auf einem Dache in Thyrsus entdeckt, ihrer Fesseln entledigt und nun zu seiner unzertrennlichen Begleiterin auserkoren hat. Es sind die welterschöpfenden Engel, die aus Herrschsucht ihr Amt schlecht verwaltet haben. Darum sei er zur Wiederherstellung der Dinge gekommen, in menschlicher Erscheinung, ohne Mensch zu sein, habe scheinbar in Judäa gelitten und doch nicht gelitten, sei den Juden als Sohn, in Samarien als Vater, unter den Heiden als heiliger Geist erschienen, lasse sich aber mit jedem beliebigen Namen nennen. Um die von jenen niederen Engeln begeisterten Propheten haben sich die Freien nicht zu kümmern. Sie werden nach keines Andern als nach seiner Gnade selig. Und wenn sie die Gebote Jener übertreten, so handeln sie nicht gegen das natürliche, sondern nur gegen ein positives Gesetz, ihr Thun ist nicht *φύσει κακόν, ἀλλὰ θέσει*.

So weit mögen wir uns noch auf dem Boden der entschieden dem zweiten Jahrhundert angehörigen gnostischen Schrift befinden.

Alles Weitere liegt in ein und derselben Reihe mit den sonstigen Aeußerungen der Kirchenväter über den Magier Simon. Seine Anhänger beten sein Bild in der Gestalt des Zeus, das der Helena in der Gestalt der Athene an; ihn nennen sie Kyrios, sie Kyria. Nachdem er in Samarien Viele mit seiner Magie verführt hatte, wurde er von den Aposteln überwiesen und verflucht, wie in den Praxeis geschrieben steht, und hat dann nach seinem Abfalle dieses unternommen, bis er zu Rom in die Hände der Apostel fiel. Ihm ist Petrus mit Macht entgegengetreten, da er mit seinen Zaubereien Viele verführte. Nahe daran, völlig widerlegt zu sein, ließ er sich von seinen Jüngern lebendig begraben, um am dritten Tage wieder aufzustehen, ist aber bis heute unter dem Boden geblieben (Cap. 20).

Zwei Punkte verdienen hier Beachtung: 1) die Erwähnung der Bildsäulen, 2) die Behauptung, daß er es in Rom mit mehr als einem Apostel zu thun gehabt habe.

Der erste Punkt erinnert an die auch von Tertullian u. A. aufgegriffene Nachricht des Justinus M., daß ihm auf der Tiberinsel eine Bildsäule mit der Inschrift: Simoni deo sancto, gesetzt worden sei, bekanntlich eine Verwechslung mit der sabinischen Gottheit Semo Sancus, vgl. Meander, Kirchengeschichte, I, 2, S. 778 ff. Der andere erinnert an die weitere Ausbildung der Petrus Sage, wie sie sich z. B. in den *acta Petri et Pauli* findet.

Nachdem die Pseudoclementinen an die Stelle des Apostels Paulus sein Zerrbild in der Gestalt des Magiers Simon gesetzt hatten, taucht später im Gesichtskreise eines vielfach abgeschwächten Ebjonitismus das Bild des Paulus, jetzt als drittes neben Petrus und dem Magier Simon, wieder auf. Es hat aber in der gewaltthamen Katastrophe seine Kraft und Frische verloren und tritt überall bescheiden hinter das des Petrus zurück, um die Großthaten des letzteren in stummer Bewunderung mit anzuschauen. Simon schwingt sich von der Höhe eines Thurmes aus vor den Augen Nero's in die Lüfte und fängt an, gen Himmel zu fliegen. Höher und höher steigt er empor. Nero spottet der Apostel. Paulus schwimmt in Thränen und fordert den Petrus wiederholt auf, sein Werk zu vollenden. Endlich beschwört dieser die Satansengel, ihn fallen zu lassen. Und plötzlich stürzte er auf die *sacra via* herab und zerborst in vier Theile. Aber jetzt beginnt auch das Martyrium der beiden Apostel. Das härtere Loos trifft den Petrus, in Vergleich zu welchem Paulus als unschuldig erscheint. So wird der letztere auf dem Wege nach Ostia enthauptet, Petrus aber seinem Wunsche gemäß mit abwärts gerichtetem Haupte gekreuzigt und im Vatican begraben.

Es ist klar, der Apostel Petrus mußte nach Rom kommen, weil der Magier Simon nach Rom kam, dessen Anwesenheit daselbst sogar äußerlich durch eine Bildsäule beglaubigt zu sein schien, nachdem einmal seine Person aus dem Stoffe des Heidenapostels, der ja auch seine Laufbahn in Rom beschloß, gebildet worden war. Und die ganze Untersuchung führt zu dem Ergebnis: Die Reise des Petrus nach Rom wird erstmals in einem Romane des gnostischen Ebjonitismus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erwähnt und dient hier als Grundlage einer durchgeführten Polemik gegen das paulinische



Heidenchristenthum überhaupt und gegen seine marcionitische Entartung insbesondere, hat aber keinen anderen geschichtlichen Anknüpfungspunkt als die Wirksamkeit und das Marthrium eben des Heidenapostels in der Welthauptstadt.

#### 4) Die Kirchenbäter

benutzen in unkritischer Arglosigkeit den auf solche Weise zu Stande gekommenen Ueberlieferungstoff und begnügen sich, diejenigen Bestandtheile auszuscheiden, welche mit dem kirchlichen Interesse in Widerspruch gerathen, die übrigen zu Gunsten der sich bildenden katholischen Richtung zu verwenden.

Justinus M. und Irenäus erzählen, daß der Magier Simon unter dem Kaiser Claudius angebetet worden sei. Hegesipp führt seine Anhänger an der Spitze der übrigen Häresen an. So steigt auch dem Tertullian nicht der geringste Zweifel an dem Siege des Apostels über den Magier auf. Er läßt den römischen Clemens in offener Abhängigkeit von der durch die Pseudoclementinen geschaffenen Tradition durch Petrus ordinirt sein, obgleich der echte Clemens sich gerade mit diesem Apostel so wenig vertraut zeigt. Er preist die Gemeinde glücklich, „in deren Schooß die Apostel mit ihrem Blute ihre ganze Lehre geschüttet haben, wo ein Petrus in die Gleichheit mit dem Leiden des Herrn gezogen, ein Paulus mit dem Ende des Johannes gekrönt, wo der Apostel Johannes, nachdem er, ohne Schaden zu nehmen, in brennendes Del getaucht war, auf eine Insel verbannt wird“ (de praescr. h., vgl. adv. Marc. 4, 5). Papias (um 160) und Clemens von Alexandrien werden für Eusebius Gewährsmänner, wenn er (h. e. II, 15) über die Entstehung des Markusevangeliums berichtet, nach der Widerlegung des Zauberers sei in Rom das Verlangen nach einer Evangelienchrift so mächtig geworden, daß Markus nicht länger habe widerstehen können, wie denn auch Petrus, welchem durch den Geist das Unternehmen geoffenbart worden sei, seine Schrift bestätigt habe. Dieß deute auch die tropisch aufzufassende Stelle 1 Petr. 5, 13 an. Auf welch schwachen Grundlagen solche Angaben ruhen, mag man aus der Vergleichung von Phil. 4, 3 mit Clem. Al. strom. III, 6, 52 ersehen, wo es heißt: „Petrus und Philippus haben Kinder erzeugt, Philippus sogar seine Töchter an Männer verheirathet, und Paulus nimmt keinen Anstand, in einem Briefe seine Sy-

zugos zu erwähnen, welche er nicht mit sich führte, um in seinem Berufe nicht behindert zu sein.“ Er erzählt auch als Ueberlieferung, daß Petrus seiner Gattin, als sie auf den Richtplatz geschleppt worden sei, in hoher Freude über den ihr gewordenen Gnadenruf und ihre Rückkehr in die Heimath noch zugerufen habe: „Gedenke des Herrn!“ (strom. VII, 11, 63). Sollte dieser jedenfalls edleren Tradition etwas von historischer Wahrheit zu Grunde liegen, so würde doch daraus der Reise nach Rom nicht das mindeste Moment der Beglaubigung zufließen.

Man hatte jetzt in dem Primat Petri und seiner Wirksamkeit in Rom eine Stütze für den römischen Primat gefunden, welche man sich nicht so leicht wieder entwinden ließ. Mochten auch Montanisten, wie Proclus, ihre Einwendungen erheben, was sollten sie antworten, wenn ihnen Cajus (um 200) die Versicherung gab: „Ich kann die Denkmale der Apostel zeigen; du darfst nur auf den Vatican oder auf den Weg nach Ostia gehen, so wirst du die Denkmale der Gründer dieser Gemeinde finden“? (h. e. II, 25).

Auch Origenes betrachtet nach Eus. h. e. III, 1 die Kreuzigung des Petrus in Rom als ausgemachte Sache, *ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀζιώσας παθεῖν*. Die Begründung der Kreuzigungsart mit dem ausdrücklichen Wunsche des Petrus führt mitten in den Sagenkreis hinein, der sich um sein Ende gebildet hat, und die Meinung Neuerer, Origenes sei unrichtig verstanden worden, wenn man ihn von einer Kreuzigung mit abwärts gerichtetem Haupte berichten lasse, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Die vollständige Sicherheit, zu welcher man über die Umstände seines Todes nunmehr gelangt war, erhellt namentlich daraus, daß an derselben Stelle seine Wirksamkeit unter der jüdischen Diaspora Kleinasiens nur als wahrscheinlich und die Thätigkeit des Thomas in Parthien, des Andreas in Scythien und des Johannes in der Provinz Asien nur als Inhalt der Ueberlieferung bezeichnet wird. Für das Zeitalter des Eusebius war freilich auch das vordem noch irgendwie Problematische zur völligen Gewißheit geworden. Mit der behutsamen Art, in welcher sich noch Origenes über den kleinasiatischen Aufenthalt Petri äußert, contrastirt die Bestimmtheit, mit welcher der Kirchenhistoriker denselben aus 1 Petr. 1 folgert (III, 4). Ebenso wird Ignatius kurzweg der zweite Nachfolger Petri auf dem Bischofsstuhle von Antiochien genannt (III, 36). Die Kreuzigung in Rom unter Nero hat jetzt ihre unumstößliche Beglaubigung schon an der Benennung

der Grabstätten (II, 25), und der Verfasser ist mit vollem Interesse dabei theilhaftig, daß dieser Erzählung Glauben geschenkt werde. Er führt dieses an, *ὡς ἂν ἐτι μᾶλλον πιστωθεῖη τὰ τῆς ἱστορίας*. Doch eben hier beruft er sich auf einen Zeugen, dessen Aussagen für das Verständniß des Traditionsprocesses ungemein lehrreich sind. Der Bischof Dionysius von Corinth schreibt etwa ums Jahr 176 einen Brief an die Römer, aus welchem Eusebius mit ziemlicher Genauigkeit eine Stelle mittheilen will (*ὥδέ πως παρίστησιν*). Sie lautet: *ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νοθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτεῖαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκράσατε. καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοίως διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν*. Also die römische wie die corinthische Gemeinde ist eine *φυτεία ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου*, eine Pflanze, deren Wurzeln auf beide Apostel zurückweisen. Und es ist das Verdienst der Römer, daß sie (ohne Zweifel durch das an die Corinthier gerichtete Schreiben des Clemens Romanus) durch eine so gewichtige Ermahnung die von Petrus und Paulus herstammende römische und corinthische Pflanzung in Eins verbunden haben. „Denn beide haben ebenso unserem Corinth uns pflanzend gleichermaßen Lehre mitgetheilt, wie sie nach Italien nach ein und demselben Orte hin ihre Lehre verbreitend gleichzeitig den Märtyrertod erlitten haben.“ Eusebius versteht diese Stelle ohne Weiteres von einer persönlichen Lehrthätigkeit beider Apostel sowohl in Rom als in Corinth. Und dann wäre gewiß kein Grund vorhanden, der einen Hälfte dieser Aussage einen größeren historischen Werth beizulegen als der andern. Vielmehr wäre einfach zu sagen: so gut Petrus auf die corinthische Gemeinde eingewirkt haben kann, ohne persönlich nach Corinth gekommen zu sein, so gut kann er auch auf die römische eingewirkt haben, ohne nach Rom gekommen zu sein. Allein die Worte des Dionysius haben diesen Sinn gar nicht. Ueber den Aufenthaltsort der Apostel sowohl während ihres Wirkens als bei ihrem Tode giebt er keine Aeußerung ab. Und gerade dieser Umstand beweist, daß ihm bei dem Bestreben, beide Apostel möglichst nahe zusammenzurücken und in möglichst gleichmäßige Beziehungen zu beiden Gemeinden zu setzen, die Vertlichkeit ihres Wirkens und Leidens nicht zu Hülfe kam. Er kann nur sagen, daß sie zur gleichen Zeit, nicht aber, daß sie am gleichen Orte den Tod erlitten haben. Auf beide Gemeinden hat der Apostel Petrus einen hoch anzuschlagenden Einfluß ausgeübt.

Aber auf die Dauer begnügte sich das traditionelle Bewußtsein derselben nicht mit dieser ideellen Verbindung. Sie bedurfte eines handgreiflicheren Anrechts an den Ersten der Apostel. Es kam die Zeit, wo jedes Land, jede Stadt ihre Apostel in ihrer Mitte gehabt haben wollte. Und die sehr reelle Rehrseite dieses in die Vergangenheit zurückblickenden Interesses war das vorwärts gerichtete Streben nach Macht und Autorität, für welches nie zu viele Stützen zusammengelesen werden konnten. Deshalb ist es keine zufällige Erscheinung, daß die persönliche Wirksamkeit und das Martyrium des Apostels Petrus in Rom gerade in der Zeit zur völligen Gewißheit wird, in welcher die Kirche und mit ihr der Episkopat der Welthauptstadt sich kraftvoll aus dem Kampfe mit Gnosis und Montanismus erhebt und unter dem Drucke grausamer Verfolgungen eine mächtige Stütze der Angefochtenen wird, kurz, in welcher sich die hervorragende Bedeutung der römischen Kirche als der Kirche der Hauptstadt mehr und mehr fühlbar zu machen beginnt (vgl. Jren. 3, 3).

Das Resultat der angestellten Untersuchung läßt sich demnach in den Satz zusammenfassen: Petrus ist nicht nach Rom gekommen.

---



## Anzeige neuer Schriften.

### Biblische Theologie.

*Ταμειὸν τῆς καινῆς διαθήκης ἐγγχειρίδιον* sive Concordantiae Novi Testamenti graeci in angustum deductae cura Ottonis Schmoller, diaconi Urac. A. u. d. T. Handconcordanz zum griechischen Neuen Testament u. s. w. Stuttgart, S. G. Riesching, 1869. 16. VIII und 548 S.

Ueber Bedürfniß und Werth einer griechischen Concordanz des Neuen Testaments als eines für jeden wissenschaftlichen Theologen, zumal für neutestamentliche Exegese, Sprach-, Geschichts- und Begriffsforschung, unentbehrlichen Hilfsmittels hat Referent an einer früheren Stelle dieser Jahrbücher (Band XII, S. 755 f.) bei Anzeige des Schmid-Bruder'schen *Ταμειὸν* sich ausgesprochen und dort auch das Wort eines alten lutherischen Hermeneutikers citirt, daß ein Schriftforscher *citra magnum studiorum sacrorum detrimentum concordantiis biblicis carere nequit*. Da aber das dort empfohlene große und treffliche, mit absoluter Vollständigkeit abgefaßte Bruder'sche Werk bei seinem Umfang und Preis nur eine verhältnißmäßig beschränkte Verbreitung finden konnte und da ein in England erschienener kleiner Auszug aus dem Schmid'schen Fundamentalarb. (von M. Greenfield, Lond., Bagster) aus verschiedenen Gründen in Deutschland wenig bekannt wurde; so war die Herstellung einer kleinen und billigen griechischen Handconcordanz ein von vielen Seiten längst empfundenes Bedürfniß, und es verdient der Verfasser wie Verleger des vorliegenden Werthens dankbarste Anerkennung für die, wie jeder Sachverständige gern glauben wird, nicht eben ganz leichte Lösung dieser Aufgabe. Die Hauptschwierigkeit lag darin, die zwei ganz entgegengesetzten Forderungen möglichster Vollständigkeit und möglichster Kürze richtig gegen einander abzuwägen und daher dem Buch eine solche Einrichtung zu geben, daß durch die zunächst mehr merkantilische Rücksicht auf Kürze und Wohlfeilheit der wissenschaftliche Werth und die praktische Brauchbarkeit in keiner Weise beeinträchtigt würde. Wir können den vom Verfasser deshalb in der Vorrede dargelegten wohlüberlegten Grundsätzen wie ihrer Ausführung unsre Billigung nicht versagen; es ist von seiner Seite mit größter Umsicht, Akribie und Selbstverleugnung in der That Alles geschehen, um auf möglichst kleinem Raum möglichst Vieles und das in der zweckmäßigsten Weise zu bieten, und gewiß wird Jeder, der das Werkchen gebraucht, von der Fülle fleißiger, pünktlicher und geschickter Arbeit, die es in unscheinbarer Gestalt birgt, sich selbst überzeugen. Nicht zweckmäßig ist insbeson-

dere die bei größeren Artikeln gewählte gruppenweise Anordnung der Stellen nach allgemeineren Gesichtspunkten, wobei man das Gleichartige, die Stellen, in denen das Wort dieselbe Bedeutung hat, oder in denen es in gleicher Verbindung vorkommt, beisammen hat; zu loben ist ferner, daß die Eigennamen mit aufgenommen, daß auf Wort- und Sachparallelen sowie auf verschiedene Lesarten, soweit dieß in der Kürze geschehen konnte, die nöthige Rücksicht genommen ist. Auch die bei einer solchen Arbeit besonders wichtige und schwierige Correctheit des Druckes läßt wenig zu wünschen übrig: nur an wenigen Stellen sind uns einige wenig erhebliche Druckfehler aufgestoßen. Gewiß wird das Werkchen in seiner niedlichen, äußerst compendiösen Gestalt — wenn nicht allen, so doch allen billigen Wünschen und Ansprüchen an eine solche Handconcordanz genügen und verdient auch um seines billigen Preises willen alle Empfehlung. Dennoch können wir, bei aller Anerkennung, die wir dem Verfasser zollen, das Bedauern nicht unterdrücken, daß es dem Verleger nicht möglich gewesen ist, durch eine etwas liberalere Raumgestaltung und Ausstattung dem Verfasser seine Arbeit zu erleichtern und die Brauchbarkeit des Werkchens zu erhöhen. Das kleine Sedezformat hat bei einem Buch, das doch nicht für die Tasche, sondern für den Studirtisch bestimmt ist, keinen Sinn; der Druck ist bei aller Helligkeit und Schärfe doch für viele Augen, wie ich schon mehrfach habe klagen hören, entschieden zu klein; und wenn es dem Verfasser möglich gewesen wäre, wie seine Absicht war, den griechischen Wörtern, wenigstens den minder bekannten, die Bedeutung beizufügen, sowie auch sonst in Anführung der neutestamentlichen Stellen, in Beifügung alttestamentlicher Citate, auch in Berücksichtigung von Varianten u. sich etwas freier zu ergehen, so würde das die Brauchbarkeit und den wissenschaftlichen Werth des Buches wesentlich erhöht und dem Verleger keinen Nachtheil gebracht haben. Ein Werk in etwas größerem Format, das durch Beifügung der Wortbedeutungen zugleich die Stelle eines kleinen Handwörterbuches der neutestamentlichen Gräcität vertreten würde, hätte, wie ich nach meiner Kenntniß des theologischen Publicums glauben möchte, leicht größeren Absatz gefunden als eine solche blos griechische Concordanz bei all ihrer Trefflichkeit und Niedlichkeit. — Dieß hält uns nicht ab, das Werk auch in der vorliegenden Gestalt aufs wärmste zu empfehlen und auch dieser treuen Arbeit am Worte und im Dienste des Herrn den Lohn zu wünschen, den Er der Treue im Kleinen verheißen hat.

Göttingen.

Wagenmann.

Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, von Ch. Ed. Caspari. Nebst vier Karten und Plänen: 1) Generalkarte der Reisen Jesu; 2) Karte vom See Genesareth; 3) Plan von Sichem und Sychar; 4) Plan von Jerusalem. Hamburg 1869. Agentur des Rauhen Hauses. Gr. 8. — XVI und 263 S.

In diesem Werke übergiebt uns ein elsässischer Theolog die Resultate vielseitiger Studien über einen der wichtigsten Gegenstände der theologischen Forschung und über einen Complex von Problemen, welche ebenso oft schon bearbeitet als verwickelter Natur sind. Gewiß hat der Verfasser darin Recht, daß die sogenannten Außenwerke des Lebens Jesu ihre nicht gering zu schätzende Bedeutung haben;

ihre Untersuchung wird immer wieder aufgenommen werden müssen, bis die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit der Substanz der evangelischen Erzählung als wissenschaftliches Resultat am Tage liegt. Der Kundige weiß auch wohl, daß alle bisherigen Bearbeitungen, so werthvoll sie sein mögen, noch eine reichliche „Nachlese“ übrig gelassen haben. So wird auch jeder neue reelle Beitrag zur Lösung der einschlagenden Fragen dem Theologen willkommen sein. Solchen Beitrag zu geben, ist freilich nicht leicht. Es bedarf dazu, wenn man sich nicht in ausgelaufenen Geleisen bewegen will, nicht geringer wissenschaftlicher Mittel und weitgreifender Originalstudien. Eben darum ist es wohl gethan, wenn der Verfasser sich nicht auf die Benutzung der wichtigsten neueren Forschungen — „Alles zu kennen, kann von Niemand verlangt werden“ — beschränkt hat, sondern überall auf die ursprünglichen Quellen zurückgegangen ist. Indem er insbesondere den Büchern der jüdischen Tradition ein umfassenderes Studium gewidmet hat, verdanken wir seiner Arbeit auch aus dieser Quelle mehrfache werthvolle neue Beiträge. Mit dem sorgsamem Quellenstudium verbindet der Verfasser einen nicht gewöhnlichen Scharfsinn, wir möchten sagen: Spürsinn, und gewandte Combinationsgabe, welche ihn wohl das eine oder andre Mal zu ziemlich kühnen Aufstellungen führten, in nicht wenigen Fällen aber auch das Richtige zum Theil auf überraschende Weise finden ließen. Bei gedrängter und doch durchsichtiger Darstellung hat er auf willkommene Weise auch das Gesetz der Sparsamkeit befolgt, Solches, was den wissenschaftlichen Theologen bekannt sein muß, vorausgesetzt, und unterlassen, uns mit mehr Gelehrsamkeit, als für die jedesmalige Beweisführung erforderlich, zu überschütten, — wofür man ihm in dieser Zeit literarischer Sündfluth, die kaum für Kenntnißnahme des Werthvollen und Nothwendigen Raum läßt, nur dankbar sein kann.

Verfasser stellt sich eine dreifache Aufgabe: einmal sucht er die wichtigsten chronologischen Data des Lebens Jesu festzustellen; sodann fügt er im Zusammenhang damit eine chronologische Synopse der vier Evangelien ein; endlich erörtert er sämtliche einschlagende topographische Fragen. Diese dreifachen Aufgaben hat er in Verbindung mit einander behandelt, indem er auch das Topographische an den chronologischen Faden anreihet. Referent will um der leichteren Uebersicht willen über die chronologischen und topographischen Untersuchungen abgesondert berichten.

In dem ersten Abschnitt: „die chronologische Grundlage der Geschichte Jesu“, giebt Caspari zuerst das für das Verständniß der evangelischen Geschichte Unentbehrliche über das zur Zeit Jesu gebräuchliche jüdische Kalenderwesen, aus welcher ebenso gründlichen als bei der Schwierigkeit des Gegenstandes durchsichtigen Untersuchung wir nur zweierlei hervorheben. Das Eine ist die Erklärung des *σαββατον δευτερόπρωτον* Luc. 6, 1. Das Sichtbarwerden der Mondphase wurde durch Aussagen von Zeugen, die das Neulicht des Mondes gesehen hatten, zu Jerusalem festgestellt. Nun konnte es vorkommen, daß die Nachricht über die Erscheinung des Neumonds am dreißigsten Tag des zu Ende gehenden Mondmonats so spät kam, daß das für den Neumond vorgeschriebene Opfer nicht mehr dargebracht werden konnte; alsdann wurde eben dieser dreißigste Tag für Neumondsabbath als *σαββατον πρώτον* (ein Ausdruck, der sich schon in dem apokryphischen *κρηγυα Πέτρον* bei Clemens Al. findet) erklärt; zugleich aber

wurde der folgende Tag, der zweite des Monats, geheiligt, für das Neumondopfer bestimmt und für den „zweitersten“ Sabbath erklärt. Das Hauptabsehen des Verfassers ist, den Todestag des Herrn in Verbindung mit seinem Todesjahr zu bestimmen. Wie wir später anführen werden, ist die Meinung des Verfassers, daß das Todesjahr Jesu das Jahr 30 n. Chr. sei, und daß die Kreuzigung am 14. Nisan stattgefunden, welcher zugleich der Rüsttag des Passah's und ein Freitag gewesen. Bekanntlich nehmen andre Chronologen (z. B. Wieselers, der ebenfalls den Tod Jesu in das Jahr 30 setzt) als den Kreuzigungstag den 15. Nisan an und finden dafür gleichfalls eine Bestätigung im jüdischen Kalender. Wieselers legt, wie Caspari, die bekannten Wurm'schen Tabellen über die Mondconjunctionen zu Grunde. Es fragt sich nun, auf welchen Wochentag in jenem Jahre der 15. Nisan gefallen ist. Nach Wieselers auf den Freitag, nach Caspari auf den Samstag. Da nun nach beiden Forschern den Evangelien entsprechend die Kreuzigung am Freitag stattfand, so wird sie von Wieselers auf den großen Passatag, von Caspari auf den Tag vor demselben verlegt. Caspari begründet seine abweichende Berechnung des Wochentags, auf welchen der 15. Nisan des Jahres 30 n. Chr. gefallen, durch eine, wie uns scheint, sehr richtige Bemerkung. Die Wurm'sche Bezeichnung nämlich der Wochentage der jüdischen Osterberechnung gehe auf den julianischen Tag, der sich von Mitternacht zu Mitternacht erstreckt; der jüdische Tag aber rechnet sich von Abend zu Abend, ist ein Nachttag, *νύκτις*; will man daher die von Wurm angegebenen Wochentage auf die jüdischen übertragen, so muß man immer den um einen Rang späteren Wochentag nehmen. Dieses auf das Jahr 30 n. Chr. angewendet, giebt folgendes Resultat. Die Mondconjunction hatte statt Mittwoch den 22. März Abends 8 Uhr (julianisch gerechnet). An diesem Mittwoch Abends 6 Uhr hatte der jüdische Donnerstag angefangen und dauerte bis 23. März Abends 6 Uhr. Da der erste Nisan anfang, wenn der Neumond bereits im Zunehmen war (was er am 22. Abends 6 Uhr noch nicht war, sondern erst nach 8 Uhr), so konnte dieser Donnerstag (Nachttag vom 22/23. März) nicht der erste Nisan sein. Ebenso wenig konnte es der folgende jüdische Freitag (Nachttag 23/24. März) sein. Denn zur Zeit seines Anfangs (Abend des 23. März) konnte der Mond nach der von Wurm aufgestellten Regel — worüber man bei dem Verfasser S. 14 nachsehe — noch nicht gesehen werden. Folglich konnte der erste Nisan erst auf den folgenden jüdischen Sabbath (Abend 24/25. März) fallen. Zu Anfang dieses Nachttages (Abend des 24. März) war der Mond 46 Stunden alt und sichtbar geworden. Den gleichen Wochentag, wie der 1. Nisan, hat der 15.; folglich fiel im Jahre 30 der große Passatag (15. Nisan) auf den Samstag (julianisch gerechnet) oder den jüdischen Nachttag, der am Freitag den 7. April Abends 6 Uhr begann und bis 8. April Abends 6 Uhr dauerte. Caspari findet in diesem Ergebniß eine Bestätigung seiner Chronologie der Leidensgeschichte, nach welcher eben die Kreuzigung nicht am 15. Nisan, dem großen Passatage, sondern den Tag zuvor stattgefunden.

Der sehr sorgfältig gearbeitete folgende Abschnitt: „die Hauptepochen aus dem Leben des Königs Herodes“, setzt die Ernennung desselben zum Könige durch Decavian und Antonius in das Jahr 715 R., 79 v. Chr., nicht wie gewöhnlich in das Jahr 714, — seine wirkliche Besitznahme des Throns in Folge der Eroberung Jerusalem's in das Jahr 718 R., seinen Tod in das Jahr 753 R. — In zwei



Punkten vermag Referent dem Verfasser nicht beizustimmen. Josephus erzählt bell. 1, 19, 3, daß ein Erdbeben sich ereignete im 7. Jahr des Königthums des Herodes, ἀναύστος τοῦ περὶ Ἀκτίον πόλεμον, κατὰ γὰρ ἀρχόμενον ἔτος. Caspari übersetzt: „als der attische Krieg sich zuspitzte“ — und bezieht dieses auf die Kriegserklärung gegen Kleopatra, 722 R. Daraus würde sich abermals das Jahr 715 als Termin der Erlangung der Königswürde durch Herodes ergeben. Allein ἀναύστος heißt: in voller Blüthe stehen, und wird nicht vom Anfang, sondern vom Höhepunkt eines Krieges gebraucht. Ohnedieß wird das von Josephus beigefügte Frühjahr am natürlichsten nicht vom Frühjahr 722, sondern 723 verstanden, an dessen 27. September die Schlacht bei Aktium vorfiel. Freilich erhält man dann als terminus a quo der Königswürde des Herodes das Jahr 716, welches jedenfalls unrichtig ist. Das Gleiche gilt von antiq. 15, 5, 2: τῆς ἐν Ἀκτίον μάχης συνεσταμένης. Die Schlacht stand aber gewiß noch nicht im Frühjahr 722, sondern erst 723 bevor. Es wird wohl nichts übrig bleiben, als einen lapsus bei Josephus anzunehmen.

Der Tod des Herodes wird von dem Verfasser auf den 24. Januar 753 R. gesetzt (mit Rücksicht auf die kurz zuvor eingefallene Mondfinsterniß, welche sich auf den 10. Januar 753 berechnet) — und dem entsprechend die Geburt Jesu in das Jahr 752.

Im nächsten Abschnitt „die Hauptepochen aus dem Leben Jesu“: nimmt Verfasser Luc. 2, 2 πρώτη = πρώτη, welche derjenigen unter Quirinius voranging, und weist, an Seyffarth sich anschließend, darauf hin, daß sämtliche unter Augustus vorgenommenen Schätzungen auf Sabbathsjahre gerichtet wurden, ohne Zweifel, weil in solchen die Belästigungen durch den Census viel an ihren Unbequemlichkeiten verloren. Ein solches Sabbathsjahr war das Jahr vom Tischi 752/753. Die den Gegenstand betreffenden Untersuchungen von Zumpt, Mommsen, Gerlach und neuerdings Aberle in Tübingen — (welches letzteren Abhandlungen nach des Referenten Ansicht wohl eine bessere Aufnahme bei den Theologen verdient hätten, als sie gefunden haben) — sind, wie es scheint, dem Verfasser unbekannt geblieben; wenigstens findet sich keine Rücksichtnahme darauf. — Von dem Stern der Magier macht Verfasser mit Recht keinen chronologischen Gebrauch. — Als Jahr des öffentlichen Auftretens ergibt sich dem Verfasser das Jahr 781. Der herodianische Tempelbau begann im achtzehnten Jahre des Königthums des Herodes, folglich im Jahr 734. Dazu die 46 Jahre (Joh. 2, 13) addirt, ergibt das Jahr 780 R., welches nach jüdischer Rechnung mit dem 1. Nisan 781 zu Ende ging. Folglich muß jene Scene Joh. 2 und damit der Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in den Anfang des Jahres 781 fallen. Damit stimmt das funfzehnte Jahr des Tiberius (Luc. 3, 1—3), wenn solches nicht von dem Todestag des Augustus (19. August 767), sondern von der Zeit an gerechnet wird, da Tiberius von Augustus zum collega imperii angenommen wurde, was in den Anfang des Jahres 766 fällt. Verfasser weist nach, daß auch Sueton, Cassiodor, Eusebius so rechnen; sie schreiben dem Tiberius volle dreiundzwanzig Regierungsjahre zu, müssen also von einem früheren terminus, als dem Todestag des Augustus an gezählt haben (vgl. auch Wieseler, neutestamentliche Zeitrechnung, in der Herzog'schen Encyclopädie, III. Supplement-Band, S. 547, wo er diese von ihm früher bestrittene Rechnung befolgt und weiter be-

gründet). — Weniger Bestimmung wird, fürchten wir, Verfasser finden, wenn er, um das Todesjahr Jesu zu finden, die Bekehrung des Apostels Paulus in das Jahr 30 n. Chr., 783 R., verlegt und das gleiche Jahr für das Todesjahr Jesu annimmt. Verfasser glaubt nämlich, für die vierzehn Jahre Gal. 2, 1 dürfe als terminus a quo nicht die Bekehrung des Apostels, sondern nur dessen erste Reise nach Jerusalem (Gal. 1, 18) genommen werden. Daraus resultire von der Bekehrung des Paulus bis zu der Reise Gal. 2, 11 (= seiner zweiten Reise, Apostelgesch. 11, 30 zur Ueberbringung der Collecte) ein Zeitraum von siebenzehn Jahren — und von dem Jahre der Hungersnoth (47 n. Chr.), welche Veranlassung der Collecte war, rückwärts das Jahr 30 als das der Bekehrung des Paulus.

Aber wird man wohl mit der Sicherheit wie Verfasser die Unmöglichkeit eines anderen terminus a quo für die vierzehn Jahre Gal. 2, 1 behaupten können? Auch wird man sich nur schwer dazu entschließen, alles in der Apostelgesch. 3, 1—9, 3 Erzählte in den Zeitraum von zwei bis drei Monaten zusammenzuschieben. — Eine weitere Stütze für seine Bestimmung des Todesjahres Jesu findet Caspari in seiner schon angegebenen Chronologie der Leidenswoche. Nach derselben ist Christus gekreuzigt am 14. Nisan, der zugleich Rüsttag des Passah und ein Freitag war, also in einem Jahre, in welchem der große Passatag auf den Sabbath fiel. Das war der Fall im Jahre 30. „Wir dürfen demnach mit vollkommener Gewißheit sagen, daß Jesus im Jahre 30 aer. Dion., 783 R., am Rüsttag des Passah's, Freitag den 7. April, gekreuzigt ist.“

Somit umfaßt die öffentliche Wirksamkeit des Herrn nach dem Verfasser eigentlich nur zwei volle Jahre und etwas wenigens darüber, Passah 781—783. Indem Verfasser in diesen Rahmen die evangelische Geschichte einordnet, giebt er zugleich die Grundzüge einer chronologischen Synopse der vier Evangelien, — bekanntlich eine der schwierigsten Aufgaben. Sie hat viel zu viele dogmatische und literarisch-kritische Voraussetzungen, als daß irgend eine Lösung, mit wie viel Umsicht und Scharfsinn sie angestellt worden sein möchte, auf allseitige Bestimmung rechnen dürfte. Der eine Theil der Quellen, die drei ersten Evangelien, geben nur wenig chronologische und noch weniger unzweifelhafte Anhaltspunkte; wie weit sie chronologisch verfahren, ist zu einem großen Theile nur Sache der Vermuthung; Jeder, der sich einmal damit eingehend beschäftigt hat, weiß, wie oft der Faden, den man da und dort für die Orientirung gefunden zu haben glaubt, sich unversehens wieder verliert. In vielen Fällen wird man sich immer nur mit einer Wahrscheinlichkeit, meistens nur mit einem annähernden Resultat, das seine Geltung nur von bestimmten Voraussetzungen aus hat, begnügen müssen. Immerdar wird jede Lösung der Aufgabe, die von bestimmt erkannten Voraussetzungen aus unternommen und mit Folgerichtigkeit durchgeführt ist, ihren Werth haben sowohl durch das gefundene Wahre als durch ihre Mängel und durch beides zur endlich möglichen Lösung beihelfen. Dieser Werth wird zum wenigsten auch dem vorliegenden Versuche bleiben. Verfasser geht aus von der Geschichtlichkeit der eoangelischen Erzählung überhaupt. Ueber die Quellen und deren gegenseitiges Verhältniß spricht er sich folgendermaßen aus. Das Markus-Evangelium nimmt er für ein Originalwerk, unter dem Einflusse des Petrus verfaßt, und Jesu Wirksamkeit hauptsächlich im letzten Jahre darstellend, sofern eben Petrus davon Augenzeuge gewesen. Denn die Apostel seien keineswegs von Anfang an stete

Begleiter des Herrn gewesen, was hauptsächlich nur vom letzten Jahre und auch von diesem nur mit Ausnahmen gelte. Petrus insbesondere sei dem Herrn nur in Galiläa nachgefolgt und habe ihn erst zu dem letzten Passah nach Jerusalem begleitet. So ergab sich von selbst für das von Petrus Erlebte auch Galiläa als Schauplatz. Matthäus nahm das Evangelium des Markus um so mehr als Rahmen und Grundlage für das seinige an, da er wie Petrus Nachfolger des Herrn in Galiläa war. Lucas hat die Beiden zur Voraussetzung, aber den Rahmen der Geschichte bereits über Galiläa hinaus erweitert. Johannes war von Jerusalem (Joh. 18, 15. 24); er lernte Jesum am See Genezareth kennen; denn nach der jüdischen Tradition war es ein Vorrecht der im Land Israel wohnenden Israeliten, am See Genezareth den Fischfang zu betreiben; davon machten einzelne Einwohner von Jerusalem Gebrauch, namentlich vor dem Passahfeste, zur Verproviantirung der zahlreichen Festgäste; daher erklärt es sich, daß wir den Johannes immer vor dem Passahfeste, aber auch nur dann (Joh. 1, 37. 6, 1. 11, 1), am See finden. Des Herrn Begleiter war Johannes hauptsächlich nur in Judäa, woher es kommt, daß auch der Schauplatz seiner Erzählungen vorherrschend Judäa ist. — Aus des Verfassers chronologischer Synopse der vier Evangelien können wir hier nur die Grundzüge angeben. Die Zeit von der Taufe des Herrn bis zu seinem Auftritt in Jerusalem beim Passah 781 ordnet sich leicht nach der Angabe des johanneischen Evangeliums. Ueber den Ort der Taufe aber stellt Verfasser eine ganz eigenthümliche Ansicht auf. Die „Wüste Juda's“ (Matth. 3, 1) könne nicht die alttestamentliche Wüste Juda sein, weil letztere weder Wasser hat, noch an den Jordan grenzt, sie müsse identisch mit „Judäa jenseits des Jordan's“ (Matth. 19, 1) sein, und dieses findet Verfasser in dem heutigen Dscholan, dem alten Gaulonitis, dessen Westgrenze der obere Jordan nördlich vom Galiläischen Meer war und welches von Josephus (bell. 3, 3, 5) zu Judäa gerechnet wird. Das Gleiche liest man schon Jos. 19, 34: „Naphthali grenzt an Juda des Jordan's gegen Osten.“ Gaulonitis wird Wüste genannt, weil es Weideland, nicht Culturland war. Hierher verlegt Verfasser die Thätigkeit des Täufers und insbesondere das Bethanien „jenseits des Jordan's“. Er findet diese Ortschaft wieder in dem heutigen El Tell (vgl. die Karte), in der Uferebene El Batihe, auf der Ostseite des Jordan's, am Einflusse desselben in den See. Robinson hielt es irrthümlich für Bethsaida Julias. Bei Seezen heißt der Ort Tellanihye. Die Araber setzen öfters Tell für das antike Beth, so daß sich in dem alten Tell Anihye das alte Beth Anihye, Bethanien, wiederfindet. Von hier aus konnte Jesus an Einem Tag nach Kanah gelangen (Joh. 1, 44. 2, 1. — Matth. 19, 1 ist parallel mit Joh. 10, 41). Jesus ging wieder jenseits des Jordan's an den Ort, wo zuerst Johannes taufte. Hier war der geeignetste Ort für das Taufgeschäft. Der obere Jordan hat, ehe er sich in den See ergießt, einen ruhigen Lauf, ist ziemlich seicht und der niedrigen Ufer wegen leicht zugänglich. Das Gegentheil findet sich beim untern Jordan, — wozu noch kommt, daß derselbe von der jüdischen Tradition für Eustrationen für unrein erklärt wird, daher sich dort schwerlich nach Matth. 3, 7 Phariseer hätten taufen lassen. — Man sieht, die Combination ist scharfsinnig, vielleicht auch kühn; aber richtig ist, daß dadurch bekannte Schwierigkeiten in der evangelischen Geschichte gelöst werden.

Für die Scheidung und Vertheilung des evangelischen Geschichtsstoffes auf die



angenommenen zwei Jahre öffentlicher Wirksamkeit des Herrn giebt dem Verfasser die Hauptmarke die Speisung der Fünftausend zur Zeit des Passah 782 (Joh. 6), welche zugleich den bestimmtesten Coincidenzpunkt mit den Synoptikern bildet, da sie von allen Evangelisten erzählt wird. Was vor derselben erzählt ist, wird darum von dem Verfasser in das erste Jahr Passah 781—782 eingereiht. Weitere Marken sind die Gefangennehmung und der Tod des Täufers. Weil alles von Matth. 4, 12, Marc. 1, 14 Erzählte nach der Gefangenschaft des Täufers fällt, so steht für den Zeitraum vor derselben die johanneische Erzählung allein; nur etwa Luc. 4, 14 ff. reiht sich theilweise ein. Einige Zeit nach dem Passah geht Jesus nach Samarien, nach Joh. 4, 35 in der Erntezeit, Ende Mai. Mit dem Aufenthalt in Kanah (Joh. 4, 43) coincidirt Luc. 4, 14 und zugleich die Gefangennehmung des Täufers. Von Galiläa kehrt Jesus zurück nach Jerusalem auf das Versöhnungsfest (10. Tischi, 5. Sept. 781 R.), das anonyme Fest (Joh. 5, 1). Unmöglich sei, dabei an das Purimfest, dieses „Rache-, Fluch- und Saufest“ zu denken. Das Versöhnungsfest brauchte nicht mit Namen genannt zu werden, weil es die Juden nur mit dem Ausdruck „der Tag“, יוֹם הַכִּיפּוּרִים, zu bezeichnen pflegten. Aus Joh. 5, 35 folgt, daß damals Johannes schon vom Schauplatz abgetreten war. „Er war ein sich selbst verzehrendes (καίόμενος, nicht καίω), obwohl Anderen scheinendes (παίρων) Licht, d. h. ein hell leuchtendes, aber schnell sich verzehrendes Meteor; er war etwa zu Anfang des Jahres aufgetreten und im September schon verschwunden, nach einer Wirksamkeit von etwa acht Monaten. Mit Rücksicht darauf, daß der Tod des Täufers von den Synoptikern (Matth. 11, 1 ff. Marc. 6, 16 ff. Luc. 9, 7) erzählt wird, reiht er das von den Synoptikern zuvor Erzählte (der Hauptmasse nach) in die Zeit von der Gefangennehmung bis zu dem Tode des Täufers (Joh. 5) ein. Eine weitere Marke ist bei dem schwerlich überall chronologisch schreibenden Lucas der zweiteste Sabbath (Luc. 6, 1), welchen Verfasser auf den 1. Nisan (4. April) 782 verlegt, als die Zeit, da in jener Gegend reife Gerstenähren vorhanden waren. — Für das zweite Jahr der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn, vom Passah 782 an, stellt Verfasser folgende Synopse auf. In die Zeit des Aufenthalts Jesu in Galiläa bis zu seiner Reise zum Laubhüttenfest (14. Nisan, 10. Tischi 782), Joh. 7, 12, fällt sein Aufenthalt in der Gegend von Tyrus und Sidon, Speisung der Viertausend, Fahrt nach Dalmanutha, nach Cäsarea Philippi, die Verkürzung. In die Reise (Joh. 7, 3—10) zum Laubhüttenfest fällt die Reise durch Samarien (Luc. 9, 51), zweite Aussendung der Jünger, Wehe über die Seestädte (Luc. 10). Mit dem Aufenthalt Jesu auf dem Laubhüttenfest (Joh. 7—9) fällt zusammen der Aufenthalt in Bethanien (Luc. 10, 48 ff.). — Nächste Marke ist das Tempelweihfest, Ende des Jahres 782, 25. Kislev. Darüber, was in diesen sechsmonatlichen Zeitraum zu verlegen, geben die Berichte keinen Anhalt. Verfasser vermuthet, Jesus habe sich um diese Zeit am Galiläischen See aufgehalten. Nach dem Tempelweihfest begiebt sich Jesus Anfangs des Jahres 783 nach Judäa jenseits des Jordan's (Joh. 10, 40. Matth. 17, 1. Marc. 10, 1). Von dort kam er nach Bethanien am Delberg zur Auferweckung des Lazarus. Mit dieser Reise ist identisch Luc. 13, 22—30: „er ging durch Städte und Märkte und nahm seinen Weg nach Jerusalem“. Hierher auch die Warnung vor Herodes. In Folge der Auferweckung des Lazarus spricht das Synedrium das Todesurtheil über Jesum aus (Joh. 11, 47 ff.), was durch die jüdische Tradition bestätigt wird.



In Folge davon zieht sich Jesus an einen Ort Ephrem zurück, welchen Verfasser wieder aufgefunden zu haben glaubt, funfzehn Stunden nördlich auf der Straße von Nablus nach Beisan. Auch combinirt er damit die Angabe Luc. 17, 11; darnach begab sich Jesus der Grenze zwischen Samaria und Galiläa entlang in das Jordanthal und zog in demselben nach Jericho. — Besonders eingehend hat Verfasser die Frage über den Todestag und das letzte Mahl des Herrn behandelt. Er nimmt als unbestreitbar an, daß nach dem Evangelium Johannis Jesus am 14. Nisan gekreuzigt wurde. Daß dieser im Jahr 783 R. auf einen Freitag gefallen, hat er zuvor schon nachgewiesen. Entsprechend giebt auch die jüdische Tradition an, daß Jesus am 14. Nisan gekreuzigt worden. Wiederholt macht Verfasser dabei darauf aufmerksam, daß man, um Verwirrung zu vermeiden, den Tag jüdisch, von Abend zu Abend, rechnen müsse, — daß (vgl. Luc. 22, 34) Jesus an demselben Tage gekreuzigt wurde, an welchem er das letzte Mahl gegessen, mag dieses nun der 14. oder 15. Nisan gewesen sein. — Aber auch die Synoptiker, behauptet Verfasser, und das ist seine kühne neue Aufstellung, verlegen den Todestag Jesu auf den 14. Nisan. Wenn es Luc. 22, 7. 8 heiße: „Es kam heran der Tag der süßen Brode, an welchem das Passah sollte geopfert werden“, so passe dieses nur auf den Donnerstag, 13. Nisan, Nachmittags. Denn der Tag, an welchem das Passah geopfert wurde, der 14. Nisan, fing mit dem Donnerstag, 13. Nisan, Abends an; wäre von Lucas der 14. Nisan gemeint, so hätte er sagen müssen: „Der Tag, an welchem das Passah geopfert wurde, war seinem Ende nahe“. — Ferner, Simon von Cyrene kam *ἀπ' ἀγροῦ*, d. h. nicht von einem Spaziergang, sondern vom Felde, von der Feldarbeit. Solche war unerlaubt am 15. Nisan, dem großen Festtag, gegen welchen sogar der gewöhnliche Sabbath zurücktreten mußte, wohl aber am Rüsttage, wenn es die Noth erforderte.

Weiter, die Hohenpriester verabreden mit Judas Ischarioth: „Ja nicht auf das Fest“. Es sei undenkbar, daß diese Notiz von den Evangelisten ohne weitere Bemerkung gegeben worden, wenn die Kreuzigung nun doch am Feste stattgefunden hätte. Die Bezeichnung des Tages der Kreuzigung als „Vorsabbath“ wäre unter der Voraussetzung, daß es der 15. Nisan gewesen, ganz unbegreiflich, in Betracht, daß nach der jüdischen Tradition der 15. Nisan so heilig gehalten wurde, daß ihm der Wochenabbath als Rüsttag dienen konnte. Es wird ausdrücklich gelehrt, daß, wenn der 14. Nisan ein Sabbath, es erlaubt war, den Sabbath zu brechen, sofern die Zurüstung des Festes es erforderte. Darum kann Luc. 23, 54: „Es war Rüsttag und es nahte der Sabbath“, unter dem Rüsttag unmöglich der 15. Nisan verstanden werden. Es sei unmöglich, daß der hochheilige Festtag dem Wochenabbath als Rüsttag diene; unmöglich, daß man an demselben (Joh. 13, 29) hätte kaufen oder auf dem Felde, wie Simon von Cyrene, arbeiten dürfen. — Wenn nun das letzte Mahl Jesu zu Anfang (Nacht) des 14. Nisan stattfand, was war es dann für ein Mahl?

Eine Anticipation des Osterlammes hält Caspari für unmöglich. Aber die Evangelien, auch Lucas, welcher Cap. 22 das Mahl im Einzelnen beschreibt, sagen kein Wort von einem Lamm. Wo Luther „Osterlamm“ übersetzt, steht im Texte nur *πάσχα*. Gemeint ist das Essen der Mazzothe. Verfasser weist aus der Mischnah nach, daß bei dem Osteressen die Mazzothe das Obligatorische sind; dazu

kommt als obligatorisch, aber nur für die, welche das Fest am Heiligthum be-  
gehen, das Essen des Lammes. Nicht nur zu Jerusalem wurde Passah gegessen,  
sondern in jeder israelitischen Familie, wo sie auch wohnen mochte, und dieses  
Mahl hatte zum obligatorischen Element die Mazzoth und konnte auch ohne das  
Lamm ein *φάγειν τὸ πάσχα* genannt werden. Gleich in der Nacht, mit welcher  
der 14. Nisan anfang, wurden die gesäuerten Brode vertilgt; das Abendessen am  
Anfang dieses Nachttages wurde daher nothwendig mit Mazzoth genossen. —  
Eine Bestätigung dieser Auffassung findet Caspari in der ältesten christlichen  
Ueberslieferung und führt dazu die wichtigsten Urkunden aus den Passahstreitigkeiten  
an. Dabei bemerkt er S. 179 ff. zu der Angabe des Eusebius, Kirchengeschichte  
5, 24, daß Polykarp nach Johannes immer den 14. Nisan gefeiert habe, Fol-  
gendes: „Baur und seine Schule urtheilen nun also aus diesem Texte: „Johannes  
hat den Polykarp gelehrt, Jesus habe das Passahmahl am 14. Nisan gehalten;  
daraus folgt, daß nach Johannes Jesus am 15. gekreuzigt wurde. Das vierte  
Evangelium aber lehrt, daß Jesus am Rüsttag vor dem Passah, am 14. Nisan,  
gekreuzigt wurde; es ist also Johannis mündliche, durch Polykarp verbürgte Lehre  
und das demselben Johannes zugeschriebene Evangelium mit einander in Wider-  
spruch, — folglich das letztere nicht johanneisch.“ — Wie solcher baare Unsinn  
von geschiedten und gelehrten Leuten aufgestellt und behauptet und für Hunderte  
eine Ursache werden konnte, am Evangelium Johannis irre zu werden, ist uns  
ein wahres Räthsel. Die kritische Schule hat den Umstand unbeachtet gelassen,  
daß die Kleinasiaten, wie die Monate, so auch die Tage nach jüdischer Weise  
zählten und zählen mußten, sobald sie die Passahzeit auf jüdische Art und mit den  
Juden bestimmten. Wenn nun Johannes mündlich lehrte, Jesus habe das Passah-  
mahl am 14. Nisan gehalten, so hat er auch zugleich mündlich lehren müssen,  
daß Jesus an demselben 14. Nisan [d. h. an demselben Nachttage] gekreuzigt  
wurde, — demnach steht nichts im Wege, denselben Johannes für die Quelle dieser  
mündlichen Ueberslieferung und für den Verfasser des vierten Evangeliums zu  
halten.“

Was haben wir nun von dieser überraschenden, mit Gelehrsamkeit und Scharf-  
sinn durchgeführten Auffassung des Gegenstandes zu halten? Das Wenigste, was  
wir dem Verfasser werden zugestehen müssen, ist, daß die gewöhnliche Behauptung:  
alle Instanzen bei den Synoptikern weisen auf den 15. Nisan als Todestag des  
Herrn, unrichtig ist. Daß wir aber dem Verfasser mit voller Zuversicht Beifall  
geben, daran hindert uns Matth. 26, 17—20. Wenn dort die Bereitung des  
Passahs der *ὁψία* B. 20 vorangeht, so werden wir mit der *ὁψία* nicht auf den  
Anfang der *πρώτη τῶν ἀζύμων*, sondern auf deren Schluß, d. h. auf den An-  
fang des 15. Nisan, gewiesen. Das wäre gewiß die natürlichste Erklärung der  
Worte des Matthäus, wenn uns kein weiterer Bericht vorläge. Auch wäre ein  
philologischer Nachweis erwünscht, daß wirklich irgendwo der Ausdruck „das  
Passahessen“ von dem Essen der Mazzoth ohne das Osterlamm gebraucht würde.  
Ganz können wir dem von Caspari über Polykarp Gesagten beistimmen. Da-  
gegen ist aber doch nicht zu übersehen, daß doch nicht alle kirchlichen Schriftsteller  
der älteren Zeit den Tod des Herrn auf den 14. Nisan verlegen. Wenigstens  
Justin (c. Tryphon) *ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα σφραγίστη ἀντὶ τοῦ καὶ ὁμοίως ἐν  
τῷ πάσχα ἐσταυρώσασθαι* scheint uns nur auf den 15. Nisan zu passen. Indessen

giebt das Zusammentreffen der übrigen Indicien der Synoptiker mit der natürlichsten Auffassung der johanneischen Stellen, mit der jüdischen Tradition und Kalenderberechnung und mit der vorherrschenden altchristlichen Tradition, sowie das unbegreifliche Räthsel, wie ein Pseudo-Johannes dem wirklichen Todestag einen erfundenen hätte supponiren sollen, — der Caspari'schen Auffassung eine so starke Stütze, daß man sich doch vielleicht bei der Annahme wird beruhigen müssen, Matthäus habe in der angeführten Stelle eben undeutlich geschrieben.

Gehen wir zu den topographischen Abschnitten des Werkes über, in welchen Verfasser eine gedrängte, aber genaue Beschreibung sämmtlicher in der evangelischen Geschichte vorkommenden Localitäten giebt, so finden wir auch hier viele scharfsinnige Combinationen, manchmal kühne Vermuthungen, vielfach aber auch Aufhellungen bisher dunkler Punkte der biblischen Geographie. Wir machen beispielsweise aufmerksam auf die uns sehr einleuchtende geographische Bestimmung von Bethsaida Julias. In der genauen Beschreibung der Dekapolis findet Verfasser das alte Pella, abweichend von Robinson und van der Velde, in dem spätern Irbid (vgl. die Karte). Bei der ganz eigenthümlichen Ansicht über die Grenzen des Stammes Naphtali will uns der so gar stark von West nach Ost einspringende Winkel nicht gefallen; mehr einleuchtend ist die Grenzbestimmung gegen Osten und Süden. Sychar, Joh. 4, findet Verfasser in dem jetzigen Dorfe Askar (vgl. das Rärtchen, gefertigt nach der Beschreibung Rosen's, Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1860, 634 ff.), — eine Annahme, welcher Referent vollkommen beistimmt. Dadurch wäre eine viel behandelte Frage erledigt und ein neuer Beweis zu vielen anderen geliefert, wie genau der vierte Evangelist, mag er sein, wer er will, mit den palästinensischen Verhältnissen vertraut ist. — In Bethphage findet Verfasser, wie schon Lightfoot, nicht einen Ort, sondern einen Bezirk, nämlich den Delberg bis nach Bethanien, als Supplement von Jerusalem, innerhalb dessen die Festpilger ihre Opfermahlzeiten bereiten durften. Das Urtheil über die Schlüsse, welche Verfasser aus der jüdischen Tradition über Bethphage in Beziehung auf die Geschichte des Synedriums zieht, müssen wir kritischen Kennern des Talmud überlassen. — Auf unabhängigem Wege ist Verfasser mit Sepp zusammengetroffen in Bestimmung der Lage des Fleckens Emmaus. Daß es nicht identisch sein kann mit dem 180 Stadien von Jerusalem entfernten heutigen Amwas, dem alten Nikopolis, ist einleuchtend. Sehr probabel erscheint dagegen die Annahme des Verfassers, es sei das heutige Kolonieh, südwestlich von Jerusalem, das Ammaus des Josephus, welches nach hell. 7, 6 eine römische Veteranen-Colonie wurde; daher der heutige Name. Die Schrift von Bischoffe, Director des österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem (s. diese Jahrbücher, 1866, S. 167), welcher für die Identität des neutestamentlichen Emmaus mit Kubeibeh plädirt, ist dem Verfasser, wie es scheint, nicht zu Gesicht gekommen.

Ein Anhang des Werkes behandelt die Topographie Jerusalem's — ein Abschnitt, der nach des Referenten Ueberzeugung unter die gelungensten der ganzen Schrift zählt. Neben einer eingehenden Untersuchung der Beschreibung Jerusalem's bei Josephus geht das Absehen des Verfassers insbesondere auf Beantwortung der Frage, wohin das alttestamentliche Zion, die Stadt David's, sowie die Akra der Syrer zu setzen sei. Der Verfasser hat sich darüber schon in den Studien und Kritiken 1864, S. 309 ff., in dem Aufsatz „Zion und Akra“

ausgesprochen und führt hier die dortigen Aufstellungen noch umfassender aus. Referent ist in allen Hauptpunkten mit dem Verfasser einverstanden, muß aber in Betreff der weiteren Ausführung wie über weitere damit zusammenhängende Fragen, um die Grenzen einer Anzeige nicht allzu sehr zu überschreiten, auf das Werk selbst verweisen.

Indem wir das Referat schließen, glauben wir das ganze Werk als eine wirkliche Bereicherung der wissenschaftlichen Literatur und eine fördernde Weiterführung der bisherigen Untersuchungen mit voller Ueberzeugung bezeichnen zu dürfen, nicht zweifelnd, daß die wichtigsten Aufstellungen sich im Wesentlichen des Beifalls der Forscher erfreuen werden. — Druck und Ausstattung ist sehr lobenswerth. Die angefügten Karten sind sorgfältig gezeichnet und in hübschem Farbendruck ausgeführt. Vermißt haben wir ein alphabetisches Register.

Ludwigsburg.

Garnisonprediger Dr. Klaiber.

Das Evangelium St. Matthäi in Verbindung mit dem Evangelium St. Marci in Bibelstunden für die Gemeinde ausgelegt von W. F. Besser. Halle, Richard Mühlmann, 1868. (Der Bibelstunden über das Neue Testament zehnter Band.) VIII und 761 S.

Die Methode der Schriftauslegung für das Volk, welche der Verfasser anwendet, ist von der beträchtlichen Anzahl früherer Bearbeitungen neutestamentlicher Bücher her, die wir von dem fleißigen Autor besitzen, längst bekannt. Er nimmt immer einen Abschnitt zusammen, der etwa eine Bibelstunde ausfüllt, erläutert jeden Vers mit den sich darbietenden erbaulichen Bemerkungen und schließt denselben mit einem dem Inhalt des Abschnittes fast nur zu reichlich, zu predigtartig recapitulirenden und paraphrasirenden Gebet. (Hirschler hat seine Betrachtungen über die Evangelien auch immer mit einem Gebet geschlossen, aber in gedrängter Kürze, mehr im Stil der altkirchlichen Collecten). Der wissenschaftliche Exeget wird freilich mit manchen Erklärungen des Verfassers nicht einverstanden sein. So deutet er Matth. 11, 16—19 die Kinder, die nicht tanzen wollen und auch nicht weinen, auf das Volk, während der Herr doch umgekehrt sagt, das Volk sei gleich den Kindern, die pfeifen und klagen; also sind die, welche sich dadurch nicht locken lassen, vielmehr Johannes und Jesus; keiner von beiden war gekommen, beim kindischen Lust- und Trauerspiel zur Unterhaltung der Menge (vgl. Joh. 5, 35) mitzuthun. Im Zusammenhang damit ist auch der Satz „die Weisheit muß sich rechtfertigen lassen von ihren Kindern“, der freilich in der deutschen Bibel schon mißverständlich ist, nicht genügend ins Klare gesetzt; uns wenigstens ist es nicht zweifelhaft, daß nach dem Grundtext der Sinn ist: „und doch ist die Weisheit gerechtfertigt worden von ihren Kindern“, d. h. ihre Kinder, τέκνα, im Gegensatz zu den παιδίοις in B. 16, sind eben Johannes und Jesus; und damit gerade, daß sie nicht dem Geschmack des Volkes huldigten, daß Johannes in der Wüste ascetisch lebte, Jesus aber mit Böllnern und Sündern aß und trank, hat sich die Weisheit eben als Weisheit erwiesen und hat damit Recht behalten; hätten auch diese Gottgesandten sich dem Volke bequemt, so hätten sie die Weis-



heit verleugnet und zu Schanden gemacht, deren Kinder sie doch waren. — E. 392 wird der Besuch Jesu in Nazareth, wie ihn Matth. 13, 53 ff. erzählt, als ein von Luc. 4, 15 ff. verschiedener, späterer gefaßt; es ist aber ganz undenkbar, daß nach jenem ersten so bedeutsamen und entscheidenden Vorgang ein ganz ähnlicher an demselben Orte wieder sich ereignet hätte. — Nach E. 33 soll nirgends eine Stelle sich finden, aus der hervorginge, daß Joseph und Maria nach der Geburt Jesu ehelich gelebt und Kinder gezeugt hätten; wir meinen doch, Matth. 13, 55. 56 und Marc. 3, 31. 6, 3 sei das klar genug gesagt; nur wenn man halbkatholische Vorstellungen auf die Ehe Joseph's und Maria's überträgt, muß man Brüder und Schwestern in weiterem Sinne von Verwandten nehmen. — Die Stelle vom Abhauen der Hand u. s. w. wird E. 525 ff., wo sie in Cap. 18 mitten unter den Warnungen vor dem den Kindern gegebenen Mergerniß vorkommt, in ziemlich gesuchter, künstlicher Weise erklärt; dort ist unseres Erachtens ein innerer Zusammenhang kaum wirklich herzustellen, vielmehr deutet Alles darauf, daß der Herr diese Sentenz gar nicht in diesem Zusammenhang gesprochen hat, in den sie wenig paßt, sondern daß sie nur dem Evangelisten durch das vorhergehende Wort vom Mergerniß in Erinnerung gekommen ist. — E. 532 wird der Ausspruch von den neunundneunzig Schafen, die der Hirt in der Wüste läßt, um dem einzigen verlorenen nachzugehen, (allerdings nach alten und neuen Vorgängern) auf die Engel bezogen, die Christus „auf den himmlischen Bergen“ zurücklasse. Unser Wissen ist aber der Gedanke, daß Christus vor seinem Kommen auf Erden die himmlischen Geister als ihr Hirt geweidet habe, der Schrift völlig fremd; auch bezieht sich ja der Gegensatz der Gerechten und der Sünder nicht auf die Engel und die Menschen, sondern er besteht unter den Menschen selbst. Die durch Ablehnung solcher Deutung übrig gelassene Schwierigkeit wird nur dadurch zu heben sein, daß man die neunundneunzig in der Wüste gelassenen auf solche bezieht, die einst selbst verloren waren, aber vom Hirten gerettet und gesammelt, und die nun — was auf der Lehre vom heiligen Geist beruht — zu geistlicher Selbstständigkeit gelangt sind, so daß sie, auch wenn ihnen Anfechtung droht, vermöge der ihnen innewohnenden Kraft, durch den Christus in ihnen (1 Joh. 4, 4) ihr Widerstand leisten und sie besiegen können. Also nicht entbehrlich ist ihnen Christus geworden, sondern es ist nur eine andere Wirkungsweise des Herrn, als die er auf diejenigen ausübt, die er erst suchen und retten muß, wie die Liebe eines Vaters zum verlorenen Sohn nicht eine quantitativ größere, sondern nur eine qualitativ andre ist, als gegen diejenigen, die einer fundamentalen Buße und Bekehrung nicht mehr bedürfen, weil sie schon bekehrt sind und in der Gnade stehen. — Ob man mit dem Verfasser E. 571 in der Stelle 19, 11. 12 die Verschnittenen als diejenigen bezeichnen darf, die keinen Geschlechtstrieb haben, ist uns zweifelhaft; daß auf diesem Wege die Erklärung der Stelle allerdings leicht wird, ist noch kein Beweis für ihre Richtigkeit. — E. 605—607 ist der Ausspruch Jesu Cap. 20, 25—27 viel zu sehr auf die organisirte Kirche, von der doch der Herr nirgends (selbst 16, 18. 19 und 18, 15—17 nicht) redet, und zu wenig auf die allgemeinen socialen Verhältnisse und deren sittliche Ordnung gedeutet. Nicht von einer Ueber- und Unterordnung im kirchlichen Leben, sondern davon ist die Rede, wie alles Regieren, auch das eines Königs, wesentlich ein Dienen ist. In den eschatologischen Reden hat der Verfasser offenbar die

Deutung zu sehr von der inzwischen entwickelten Geschichte abhängig gemacht; wenn z. B. S. 708 der Spruch 24, 34 (dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses alles geschieht) so erklärt wird, daß er von jeder Zeit, jeder inzwischen aufgetretenen Generation gelten soll, so ist das eine Verallgemeinerung, zu welcher der Text selber schwerlich berechtigt.

Eine reiche Fundgrube für praktische Anwendung jedoch bietet auch dieser Band dem Leser dar. Wenn wir uns auch in diesem Punkt nicht überall befriedigt finden, so hat dies den Grund, daß manche Stellen in der That reichlicher und fruchtbarer hätten behandelt werden können, was übrigens zum Theil nur deswegen nicht geschehen ist, weil der Verfasser parallele Stellen im Lucas schon bearbeitet hatte. Hin und wieder dürfte der Geschmack des Verfassers für das Angemessene, namentlich für gebildete Leser, etwas schärfer und difficieler sein; so wird z. B. S. 456 zu 15, 26 Paul Gerhardt's Lied „Herr, ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, dein armer Hund“ als eine Dichtung gepriesen, welche „das Wort des kananäischen Weibes wie einen Edelstein in Gold gefaßt habe“; es werden aber auch diejenigen, die Paul Gerhardt's Poesie aufs höchste ehren, hiermit dennoch nicht einverstanden sein; solch ein Bibelwort ist im Munde des Herrn und an seinem Orte gewiß das rechte Wort, aber es darf nun nicht breitgetreten werden; auch ein Dichter wie Gerhardt kann einmal einen Mißgriff thun. So möchten wir auch S. 469 die aus Heinrich Müller entlehnten sieben Brotkörbe: Liebe zu Gottes Wort, Glaube, Gebet u. s. w., lieber wegwünschen; Allegorien dieser Art hängen doch allzu sehr mit dem Geschmack bestimmter, vorübergehender Zeiten zusammen. — Ein werthvoller Bestandtheil auch dieses Bandes sind die vielen Auszüge aus Luther, in den sich der Verfasser völlig eingelebt hat. Unter den Partien, die uns besonders gelungen scheinen, sei noch S. 400 die schöne Antithese zwischen dem Lebensende des Elias und seines Nachbildes, des Täufer's, genannt; ebenso S. 496 die Erklärung des „Hebe dich weg von mir, Satan“, das der Herr zu Petrus spricht; ferner die Bemerkungen S. 262 und 263 gegen Methodisten und gegen Pfarrer, die ihre Stellen immer wieder wechseln; namentlich auch S. 46 ff. die praktische Behandlung der Geschichte von den Weisen aus Morgenland und S. 112 ff. die der Bergpredigt. — Die beiden Zwecke solch einer biblischen Arbeit — dem Leser zur Privaterbauung und dem Prediger und Katecheten zur Anregung zu dienen — erfüllt auch dieser Band in reichlichem Maße.

Eübingen.

Palmer.

Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. Historisch und kritisch behandelt von Dr. Julius Fürst, Prof. an der Universität zu Leipzig. Erster Band. Verlag von Bernhard Tauchnitz, 1867. XXI und 490 S.

„Das Verständniß jedes nationalen Schriftthums soll nicht bloß Forschungsgegenstand einer ausschließlichen Gelehrtenclasse sein“, beginnt der Verfasser sein Vorwort. Demgemäß will er die biblische Literaturgeschichte „popularisiren“, wie das ja bei den Naturwissenschaften längst geschehen sei. Nur eine unbefangene,

geschichtliche, von dogmatischen und religiösen Vorurtheilen unberührte Forschung, verbunden mit einer verständlichen, volksthümlichen Darstellungsweise, könne dies leisten. So will er denn die biblische Literatur „aus dem Dominium der Theologie in das der Geschichte, aus dem düstern Schreine eines wunderlüchtigen Glaubens in den sonnenhellen Kreis alter volksthümlicher Literaturen“ hinausführen, obwohl es nach unsrer Ansicht mit der „Sonnenhelle“ dieser altasiatischen Literaturen noch etwas übel bestellt ist. Durch jenen „volksthümlichen“ Popularisirungszweck bindet der Verfasser dem Beurtheiler die Hände. Denn nach ausführlichen Einzeluntersuchungen, die unfres Erachtens heute allein die Wissenschaft fördern können, suchen wir freilich vergeblich. Popularisiren mag man anerkannte Ergebnisse. Freilich mag der Verfasser für seine Auffassung der Urgeschichte Israels (denn nur bis zum Beginn der Richterzeit führt er uns in diesem ersten Bande), welche mit der von Max Duncker vielfach übereinstimmt, wenn auch stark gemischt mit der sehr abweichenden von Ewald, jene Anerkennung in Anspruch nehmen. So kühn wird er indeß nicht sein, das Gleiche von seinen literargeschichtlichen Meinungen zu verlangen, die sehr an Bizarrie streifen. Und wenn eine leichte, concise, das Bekannte nur andeutende Darstellung wesentlich zur populären Form gehört, so dürfte der geehrte Autor auch hierin seinen Zweck verfehlen; denn selten ist uns ein Buch mit solcher Weitschweifigkeit in die Hände gekommen. Der zu erwartende zweite Band wird wohl das andre Extrem aufweisen; denn dieser soll die gesamte übrige Literatur der Bibel, einschließlich des Neuen Testaments, zur Darstellung bringen.

Der Grundgedanke des Werkes ist so übel nicht — die biblische Literatur in ihrem Zusammenhange mit der geschichtlichen (also doch wohl culturgeschichtlichen) Entwicklung des Volkes Israel zur Anschauung zu bringen. Ich fürchte aber, daß diese Einigung hier in einer so eigenthümlichen Mischung vorliege, daß die fundigeren Leser ihr schwerlich Geschmack abgewinnen werden. Aus der Einleitung dürfte nur der Nachweis, daß es gerade siebenzig Hebräerstämme (der Sage nach) gegeben habe, auf dauernde Anerkennung rechnen können, weniger die bedeutende Rolle, welche er die „Arpadäer (Rasdäer)“ spielen läßt. Seine Behauptungen entbehren nicht der Originalität, die aber leicht ins Groteske geräth, noch eines Scharffinns, der leider oft recht fehl geht. Dies Urtheil darf der geehrte Autor uns nicht verargen; denn er sorgt fast nirgends dafür, daß die Frage: warum? ihre blündige Antwort erhalte. Die Ergebnisse seiner sehr eigenthümlichen Forschungen hören wir, aber für die Ueberzeugung des Lesers leistet er doch gar wenig.

Beschränken wir uns hier auf die Ansichten, welche der Verfasser über die älteste hebräische Literatur ausspricht. Die angeblichen literarischen Trophäen der Phöniker, Babylonier, Aegypter in der Urzeit haben ihn nicht ruhen lassen. Auch sein eignes Volk Israel soll des gleichen Ruhmes theilhaftig werden. Demgemäß „hat die literarische Cultur (in Israel) niemals gefeiert“ (S. 285). Schon zu Zeiten der Erzväter hat sie geblüht. „Die Sagen der Zendvölker (?) und Althaldäer, der Phönicier und Assyrier, erscheinen uns hier (in den ersten Capiteln der Genesis) in so wundervoller Einfachheit verarbeitet, daß man sofort erkennt, es muß diese ungekünstelte Darstellung in einer so frühen Zeit niedergeschrieben (sic!) worden sein, daß weder der Aufenthalt in Aegypten noch der

Mosaismus mit seiner strengen Gottes- und Gesetzeslehre Einfluß geübt haben" (S. 49). Daß vom Schreiben, vollends vom Schriftstellern in der Zeit der Erzväter nicht die geringste Spur zu entdecken ist, fällt nicht in die Waagschale; eine so frühe Literatur erinnert fast an die Sagen von der schriftstellernen Thätigkeit eines Adam, Seth, Henoch und deckt sich beinahe mit der etwas verblühenen Vorstellung, Moses habe nur die Memoiren und Tagebücher der Erzväter (*schedulas patriarcharum*) gesammelt und redigirt. Wo nämlich von El und Elohim die Rede ist, da muß noch die „semitische Urreligion“ durchspiegeln, noch nicht der Mosaismus, während doch die Gesetze in der sinaitischen Zeit nur „mit einer prophetischen Perspective“ (S. 384) gegeben, und obgleich der Gott Jav oder Jahve (den der Autor aber doch meist Jehova schreibt) ein uralte semitischer Name sein soll, der durch Moses nur in den Vordergrund gerückt wurde. In der That, die Sage muß schnell gearbeitet haben, wenn die Erzväter „schon in den ägyptischen und mosaischen Zeiten so sehr als die großen, unerreichten Vorbilder galten, daß sie im Volksbewußtsein bereits in das übergeschichtliche Gebiet, in das Zauberreich der Sage gerückt wurden“ (S. 58). Und das Gleiche gilt von der Beschreibung der mosaischen Zeit. Denn der Verfasser übt dem Inhalte gegenüber eine „umfassende Kritik“. Seine geschichtliche Anschauung liegt von der naiven Gestalt der Stammes Sage sehr weit ab, mithin muß er eine sehr starke Umwandlung des historischen Sachverhalts in die jetzt vorliegende Form annehmen. Und ebenso überfiehet er, daß die Bedingungen für ein frühes, ja uraltes Schriftthum bei wandernden Nomaden unendlich weniger vorhanden sind als bei Völkern mit alter Städtecultur, ein Factor, den er ganz außer Rechnung läßt.

Er theilt nämlich die Genesis in zwei Hälften, die Urgeschichte und die Vorgeschichte Israels. Beide sind literar-geschichtlich streng zu sondern. Die Urgeschichte ward von einem „Erzähler“ verfaßt, dessen Schrift „der Ergänzer“ aufnahm und durch Einschaltung von Mythen- und Sagengruppen ergänzte. Beide fallen noch in die Zeit der Erzväter. Unter den Instanzen, die diese Ansicht dem Leser empfehlen sollen, figurirt z. B. auch der gewiß kühne Satz (S. 61): „Die Schöpfungsgeschichte ist bei allen (!) alten Völkern das Erzeugniß des ersten (?) Aufdämmerns einer höheren religiösen Regung.“ Daß auch die Kosmogonie in 1 Mos. 1 „das erste und älteste hebräische Schriftstück sei“, wird fast wie Axiom vorausgesetzt. „Auf sie spielt schon der Erzvater Abram öfter an (z. B. 1 Mos. 14, 22, 18, 27) und äußert sich ihrem Inhalt gemäß; auf sie beruft sich Mose im Dekalog und aus ihr nehmen die Dichter und Propheten die glänzenden Farben zu ihren prächtigen Naturmalereien“ (S. 67). Die beträchtlichen Unterschiede scheint der Verfasser völlig vergessen zu haben. Aber vom „Ganges bis zum Nil klingt diese Schöpfungsgeschichte wieder“, hören wir, nach einer Vergleichung mit den anderen kosmogonischen Sagen, die von einer ziemlich umfassenden Ungenauigkeit zeigt. 1 Mos. 2 schildert dann „den Urzustand der seligen Sicherheit und unschuldsvollen Sorglosigkeit in dem Wonnereiche der Götter“ (S. 68); die Entstehung der pflanzlichen und thierischen Welt wollte der Ergänzer nur in Bezug auf den Urmenschen eingehender berichten. Seine Darstellung des göttlichen Verkehrs mit den Urmenschen „verliert sich ins Ungeheuerliche“ (S. 70). Gleichwohl wird der hebräischen Darstellungsweise „erhabene Einfachheit und Gemessenheit, welche das Ungeheuerliche und Uebertriebene



vermeidet," zugeschrieben (S. 143). Ein gleiches Lob kann man dem Autor unsres Werkes leider nicht ertheilen, dessen Kritik meistens zwischen einer gewissen Cethargie und Paroxysmus hin und her schwankt. So ist Jehova „ein geheimnißvoller Name des höchsten Wesens bei den Altchaldäern Arpaxad's und bei den Phöniciern, bei den assyrischen Stämmen und sonstigen (?) semitischen Völkern" (S. 144), wofür Movers citirt wird.

Auch die Vorgeschichte Israels (1 Mos. 12—50) hat zwei Verfasser, eine Grundschrift und eine Bearbeitung. Weil die Erzväter den mosaischen Vorschriften zuwiderhandeln, ohne Rüge, so muß auch dies „Buch der Väter" „vor Mose" geschrieben sein. Mit großer Ausführlichkeit wird uns das Leben der Einzelnen zuerst nach der Grundschrift, dann nach der Bearbeitung erzählt, nicht ohne mannichfache Wiederholungen, da ja der Bearbeiter die Grundschrift mit aufnahm, aber auch ohne überzeugende Deductionen, da der Verfasser es verschmäht, „sich in den Irrgängen der kritischen Einzeluntersuchungen zu verlieren" (S. 293), vielmehr zieht er „einen erhöhten Standort" vor, der ihm indeß doch nicht den Vortheil einer günstigen Perspective gestattet. — Uebrigens ist zur Zeit der Erzväter auch noch „das Viederbuch der nationalen Kriege" entstanden. „Die volksthümlichen Kampf- und Siegeslieder, welche den Grundstoff der Sammlung bildeten (nämlich der Kämpfe der Völkerstämme Palästina's miteinander), waren von naturtreuen und malerischen Orts- und Landschaftsschilderungen durchzogen." Uebrigens trugen die Lieder kein national-israelitisches Gepräge (S. 281), dagegen enthielt das Buch Jaschar nur nationale Gesänge, wie Exod. 15, wahrscheinlich ein Psachlied.

Sehr reich an Literaturproducten war die mosaische Zeit und die darauf folgende. Wir haben nämlich drei Geschichtswerke mit verschiedenen Verfassern zu unterscheiden. Das erste schildert Israel in Aegypten, namentlich in der zweiten Hälfte seines Aufenthaltes (1710—1495), das zweite die Erlösung des Volkes bis zu seiner Ansiedelung in Kanaan und bis zur Auflösung des Reichsverbandes (1495—1415), ein drittes die Geschichte der Richter und Helden bis zur Entstehung des Königthums (1415—1075 v. Chr.). Alle drei nahmen jene Ur- und Grundschriften zum Vorbild; alle drei haben Bearbeitungen und Ergänzungen erfahren, obgleich diese in Anlage, Form und Tendenz kein unterschiedliches Gepräge von den Grundschriften zeigen (S. 291). Wenn dies der Fall, so müssen wir den Scharfsinn des Verfassers bewundern, der dennoch mit sicherer Hand die Scheidung vollzog, können denselben aber nicht controliren, da wir nur in Umrissen und inhaltlich erfahren, was den verschiedenen Verfassern zukam, nicht aber, aus welchen Gründen wir genöthigt werden, hier verschiedene Verfasser in solcher Anzahl zu beschäftigen. Aber die Blüthe der literarischen Cultur stand noch höher. Es wurden auch acht (nach S. 286 nur sieben) Heldenbücher verfaßt, Biographien der Heroen, denen der letzte Redactor Vieles entlehnte. Dazu kamen noch drei Gesetzbücher. Das erste enthielt die vorsinaitischen, das zweite die sinaitischen, das dritte die nachsinaitischen Gesetze, die aber immer noch der mosaischen Zeit angehören. Auch Prophetie gab es, nämlich die große theofratistische Mahnrede Mose's (Deuter. 1, 6. — 4, 40), die andre große Straf- und Mahnrede des Gesetzgebers (Deuter. 5—11), eine dritte (Deuter. 29. 30), die Abschiedsrede Josua's (Jos. 23. 24) und die eines Propheten der Richterzeit (Richt. 2,

1—3. 6, 6—10). Am Ausgang dieser Epoche, also noch vor dem Königthume, entstand das große Werk, welches den Pentateuch, Josua, Richterbuch, ja sogar die ersten Capitel von 1 Sam. umfaßte, wahrscheinlich in der Prophetenschule unter Samuel (S. 29, 4.)

Wir sehen hieraus, daß sich der Verfasser mit der gesammten isagogischen Kritik in einen sehr umfassenden Gegensatz gestellt hat, mit der conservativ-traditionellen wie der neuern Wissenschaft. Soll ein Werk, das sich mit einer Art von Gemüthsruhe in diesem Gegensatz bewegt, sogar mit beifälliger Citation sehr vieler Schriften (von Ewald, Bertheau, Graf u. A.), die höchst Abweichendes bringen, irgendwie auf eingehende Berücksichtigung rechnen, so muß es wenigstens für die frappantesten Behauptungen triftige und bedeutsame Gründe beibringen. Allein daran fehlt es eben. Denn solche Apriorismen wird der Verfasser selbst nicht dazu rechnen, wie wenn er S. 296 sagt: „Der Ausgang des Kampfes und die erstiegene Geisteshöhe war für die Geschichte Israels viel zu bedeutend, als daß die nationalen Geschichtschreiber sie nicht so früh als möglich fixirt hätten“ (oder: haben sollten). Aber das sind eben die Hauptgründe. Die wichtige Frage nach dem Alter der Opfergesetze wird kurzweg erledigt „durch Hinweisung auf das Opferwesen der alten morgenländischen und abendländischen Völker“ (S. 485). Wir bedauern demnach, unser Urtheil nicht günstiger stellen zu können, da ein unleugbarer Sinn für eindringende literarische und sachliche Kritik sich mit einem Grade des Gegentheils verbindet, wie uns dies selten vorgekommen ist, und befürchten, auch der zweite Band wird uns zu einer Remedur unsres Urtheils, so gern wir sie dem sonst hochverdienten Verfasser gegenüber zu geben wünschten, nicht nöthigen.

Jena.

E. Diestel.

Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt von Theodor Möldeke. Leipzig, Verlag von Quandt und Händel, 1868. VII und 270 S.

Als der größte Theil dieser Aufsätze vor einigen Jahren in den „Grenzboten“ erschien, fanden sie in weiten Kreisen großen Beifall. Wir müssen dem Verfasser unsern aufrichtigen Dank sagen, daß er sie gesammelt hat. Sie zeichnen sich durch Klarheit, Präcision und körnige Frische der Darstellung in hohem Grade aus und geben ein Muster, wie derartige Stoffe im besten Sinne des Wortes popularisirt werden können. Zwar hat der Verfasser nicht Fachgenossen im Sinn, sondern nur „Leser mit wissenschaftlichem Sinn“. Referent gesteht offen, daß er, obgleich ihm selbstverständlich der Stoff fast durchweg bekannt war, diese Aufsätze mit wahrem Vergnügen gelesen habe. Die Anschauungen, bei denen jedoch durchweg gründliche, selbstständige Studien durchblicken, liegen im Ganzen auf dem Niveau der Ansichten von Ewald, Bleek, Knobel, Bertheau.

Der Verfasser giebt keine chronologische Uebersicht, sondern gruppirt den Stoff nach sachlichen Gesichtspunkten. Er bespricht zunächst die geschichtliche Literatur, dann die dichterischen Erzählungen (bei diesen auch den Brief des Aristaeas), die Lyrik, das hohe Lied, die Lehrdichtung, die Propheten, Daniel und die Apokalypstiker.

Schließlich giebt er kurze Notizen über Kanon und Text und über die alten Uebersetzungen. Manche Gruppen sind eingehender behandelt worden, manche kürzer, besonders über die Propheten, deren Charakter er genau schildert, ohne die einzelnen zu besprechen. Richtiger hätte er den Titel des Buches gewählt: Die altisraelitische Literatur; denn er bespricht auch die außerkanonischen Schriften, wie 3 Esra, die 18 Psalmen Salomo's und ähnliche, und zieht die sogenannten Apokryphen mit hinein, so daß wir in der That einen fast vollständigen Ueberblick über die Reste der israelitischen Literatur vor Christus erhalten. Manche Andeutungen sind sehr beachtenswerth, wie die, daß der letzte Redactor schon eine Zusammenarbeit des Jahvisten und — um mit Hupfeld zu reden, des jüngeren Elohisten benutzte, daß dem ersteren nur Weniges als selbstständige Einschaltung zuzuweisen sei, daß die Grundschrift nicht zu früh zu setzen sei, sondern etwa ins zehnte oder neunte Jahrhundert, ja vielleicht später als der sogenannte Jahvist. Bei der Analyse des Buches der Richter und der Proverbien stößt auch der Fachgenosse auf manche sehr dankenswerthe Winke, ebenso bei Besprechung der Klagelieder, deren jeremianischen Ursprung er leugnet, mit kurzem bündigen Nachweise, wie übel es um die Tradition bestellt sei, welche sie dem Seremias zuschreibt. Die Chronik setzt er etwa ins Jahr 200 v. Chr. Vortrefflich ist seine Schilderung des Buches Hiob, die dem herrlichen Gedichte vollkommen gerecht wird. Dabei hat es uns befremdet, daß er in den Schilderungen des Behemoth und Leviathan nicht eine Ergänzung von späterer Hand erkennen will. Sehr richtig ist sein Urtheil über die Sapienz, die auch nach unsrer Ansicht viel zu sehr überschätzt wird. Doch würden wir kein Ende finden, wollten wir unsre Uebereinstimmung im Einzelnen näher ausführen. Schließlich mag ein Passus (S. 40) den Geist erläutern, der im Buche waltet: „So weit meine Kunde reicht, hat kein Religionsbuch der Welt Erzählungen, welche denen der Genesis und zum Theil auch der mittleren Bücher des Pentateuchs an die Seite gestellt werden könnten; höchstens kann man einige andre Stücke des Alten Testaments hiermit vergleichen. Dieser Reiz verliert nicht im Geringsten durch die Kritik: die Erzählung vom Sündenfall (gegen deren angebliche „Volksthümlichkeit“ sich der Autor anderswo mit gutem Rechte ausspricht), von Elieser's Brautwerbung, von Abraham's Gastfreiheit, von Joseph's Leiden und Thaten, von der Gesetzgebung auf dem Sinai und noch manche andere werden stets Muster der Darstellung bleiben, und keine spätere Zeit kann den Hauch kindlicher und doch kräftiger Religiosität nachahmen, der über ihnen allen liegt.“

Jena.

L. Diestel.

Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes von Theodor Nöldcke. Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, 1869. VIII und 198 S.

Der Verfasser hatte bereits in seinem bahnbrechenden Erstlingewerke über die Composition des Koran ein so bedeutendes Talent zur Kritik bekundet, daß wir uns nur freuen können, wenn er dasselbe auch den alttestamentlichen Studien dienstbar macht. Die erste der vier Abhandlungen, welche er uns hier darbietet, greift in die aufs Neue flüssig gewordene Pentateuch-Kritik ein und sucht eine

genauere Abgrenzung der sogenannten Grundschrift zu liefern. Trotzdem daß man auch früher die Untersuchung über alle fünf Bücher des Pentateuchs und des Buches Josua ausdehnte, läßt sich nicht leugnen, daß die Vorstellung von dem Character dieser Schrift sich meist nach der Genesis richtete. Die tüchtigen Leistungen Hupfeld's, in diesem Buche die Spuren der Grundschrift zu erkennen, so sehr sie die Sache selbst förderten, konnten jene Vorstellung zwar nach einer Seite hin modificiren, nach der anderen aber blieb der Blick zu sehr auf den Nesten derselben im ersten Buche haften. Der Lapidarstyl bei Angabe der historischen Data, die chronologischen Notizen, die Trockenheit der Berichte, wo nicht theokratische und rechtliche Fragen ins Spiel kamen, erweckten den Schein eines streng historischen Purismus. Jene Enge des Blickes mußte aber täuschen. Es galt, auf die Hauptmasse des Stoffes, den der Verfasser darbot, und auf seinen daraus sich ergebenden schriftstellerischen Zweck das Auge zu richten. Daraus ergibt sich aber, daß der Verfasser durchaus priesterliche und gottesdienstliche Interessen im Auge hatte und die Geschichte nur deshalb mit berücksichtigte, weil es vorab feststand, daß die Geschichte des Cultus nach allen Seiten hin mit der Volksgeschichte aufs engste verflochten war. Eine zweite Täuschung aus jener zu engen Begrenzung des Blickes konnte zu der Meinung verführen, der Verfasser halte sich auch in cultischen Dingen genau an das Bestehende oder an das geschichtlich streng Beglaubigte. Das Maß, in welchem bei der Abfassung Theorie und Ideal des Verfassers mit thätig gewesen waren, wurde demnach sehr niedrig gestellt, jedoch ohne zureichende Gründe. Herrn Mödke erzieht sich nun aus sehr eingehenden Specialuntersuchungen, daß dies Maß viel größer anzusetzen sei, als man bisher glaubte. Er begegnet sich darin mit den de Wette'schen Vorstellungen, nur daß die letzteren noch ganz in das Reich der bloßen Vermuthung fielen. Die Möglichkeit, daß ein Priester in nachsalomonischer Zeit diese Darstellung mehr in idealem Sinne entworfen habe, selbstverständlich mit dem Wunsche, das Wesentliche werde cultische Geltung erlangen, kann die traditionelle Auffassung nicht mit Fug irritiren, da auch sie die Hauptsumme der pentateuchischen Gesetzgebung doch als prophetisch faßt, also als Postulat für die Zukunft, ähnlich wie Ezechiel seine Darstellung des Tempels und des Cultus genauer ausführt. Und auch daß der Geburtstag des Volkes am Sinai auch durch einen priesterlichen Geist eine cultische Verklärung empfangen, wie dies ohnehin von Seiten der Volksüberlieferung wie von Seiten der prophetischen Auffassung längst erkannt ist, darf den nicht Wunder nehmen, der mit dem eigenthümlichen Begriffe der „rückwärts gewandten Prophetie“ zu operiren weiß, — ein Name, der die häßlichen profanen Worte wie Mythos, freie Erdichtung u. dgl. glücklich umgeht, ohne jedoch der Anerkennung des kritischen Ergebnisses sich ganz zu entziehen. Endlich erwäge man, daß, wenn nur irgend etwas Menschliches in der israelitischen Geschichtschreibung anerkannt wird, dieses darin bestehen werde, daß der Autor die Dinge, von denen er nur dürftige Kunde hatte, so ausmalt, wie sie seiner Meinung nach hätten sein müssen. Verfällt doch selbst unsre heutige Geschichtschreibung mit ihrem hochgebildeten geschichtlichen Sinne oft genug in diesen Fehler, sobald es sich um alterthümliche Dinge handelt! Von vornherein den Umfang dieser Ausmalung bestimmen zu wollen, ist aber natürlich unzulässig. Und gerade die sogenannte kirchliche Anschauung sollte nicht vergessen, wie unendlich viel von ihr zu den vorliegenden Ur-



kunden hinzugedichtet, wie viel von dem klaren Verichte von ihr ignorirt worden ist. — So glauben wir denn, daß die Ansicht des Verfassers über die Grundschrift sich unter den wissenschaftlichen Kritikern bald einbürgern werde, selbstverständlich im Großen und Ganzen, da er selber die Verschiedenheit der Sicherheit, mit der sich die einzelnen Bestandtheile der Grundschrift ausscheiden lassen, klar genug erkennt. Immerhin werden wir hier also einen dankenswerthen Fortschritt in der Pentateuch-Kritik constatiren können.

Die zweite Abhandlung weist nach, daß sich die Bibel wahrscheinlich als den Landungspunkt des Noah, übereinstimmend mit der armenischen Tradition und mit Hieronymus zu Jes. 37, 38, die Ebene des mittleren Araxes gedacht habe, aus welcher der Berg Masis isolirt emporsteigt. Dagegen hat die jüdische und christliche Tradition mit großer Uebereinstimmung das Land Dardu am linken Ufer des obern Tigris, dem heutigen Bachtan entsprechend, für jene Landungsstätte gehalten. Eben dahin zeigt auch Berossos in seiner Erzählung von Kisu-thros. Beide Punkte sind um 40 geographische Meilen (im Vogelfluge) von einander getrennt. Ararat oder Ujrarat ist übrigens eine Provinz Armeniens, nicht ein Gebirge.

In der dritten Abhandlung sucht der Verfasser die Ungeschichtlichkeit der Erzählung 1 Mos. 14 zu erweisen, jenes Capitels, das bisher für das eigentliche Bollwerk der Glaubwürdigkeit gegolten hat. Schon die Namen der Könige von Sodom und Gomorra, **ברע** und **ברשע**, sollen auf „das Böse“ und „die Bosheit“ anspielen. Aber wo finden wir Namenbildungen, bestehend aus einer Präposition und einem Abstractum? Viel eher glaublich wäre es, wenn die Sage schon früh, in übler Etymologisirung, die ursprünglichen Namen durch eine kleine Aenderung (vielleicht des *Alin*) verdreht hätte. Die große Verfehrtheit des Zuges zuerst nach Melath (?) ist doch so schlimm nicht; Rezin von Damascus macht im syrisch-ephraimitischen Kriege ganz ähnliche Bewegungen. Die mächtige Größe des feindlichen Heeres ist supponirt und die Macht der vier nördlichen „Könige“ hat ihr Maß an den „Königen“ des Thales Siddim. Wurden die Kephaim später mythisch, so setzt dies nicht voraus, daß es früher derartige Völker nicht gegeben habe, ebenso wenig wie die Sagenhaftigkeit der Nibelungen gegen die historische Existenz der Burgunden und die „Hünen“ gegen die wirkliche Größe der alten Germanen zeugen. Heißen die Stammesglieder Abram's „Knechte“, so braucht ihr Herr nicht einfacher Heerdenbesitzer gewesen zu sein; die seinen Befehlen gehorchen, sind als solche „Knechte“ in der außerordentlich weiten Fassung dieses Begriffs im Oriente, der unserm „Diener“ fast ganz entspricht. Ein energisch und klug ausgeführter Ueberfall gegen Feinde, die sich völlig sicher dünken, kann auch seitens einer kleinen Schaar bedeutende Erfolge haben; überdies werden ja in der Erzählung dem Abram hethitische Bundesgenossen gegeben. Was der Verfasser gegen die Geschichtlichkeit von Mamre, Gomer, Eschol vorbringt, ist noch am scheinbarsten. Wir könnten noch bedeutend mehr Gründe anführen, aus denen uns der scharfsinnige Verfasser hier nicht wohl das Richtige getroffen zu haben scheint. — Was er dagegen in der letzten Abhandlung über die Chronologie der Richterzeit sagt, beweist ungleich glücklicheren Scharfsinn; seine Zusammenstellung auf S. 192 ist wirklich überraschend. Wir gestehen offen, daß uns die Zahl 480 längst verdächtig gewesen ist: die zwölf Generationen blicken zu stark hindurch.

Glänzend ist die S. 111 mitgetheilte Observation von A. v. Gutschmid, nach welcher die 2666 Jahre von Adam's Erschaffung bis zum Auszuge aus Aegypten gerade zwei Drittel einer auf viertausend Jahre angenommenen Weltdauer ausmachen. — Ueberhaupt ist das Büchlein voll von ungemein anziehenden Bemerkungen, obgleich wir uns über sehr viele derselben mit dem geehrten Autor in eine fruchtbringende kritische Unterhaltung einlassen möchten, zumal was die von ihm bestrittene Geschichtlichkeit gar mancher Personen betrifft. Nicht eigentliche Skepsis möchten wir in manchen Behauptungen sehen, wohl aber scheint uns das Maß von geschichtlicher Wahrscheinlichkeit, welches in diesen Forschungen über das hohe Alterthum überhaupt zu erreichen möglich ist, nicht immer klar erkannt worden zu sein. Immerhin haben wir ihm unsern warmen Dank auszusprechen für die fördernden Anregungen, die er in seinen Studien geliefert hat.

Jena.

E. Diestel.

Aegypten und die Bücher Mose's. Sachlicher Commentar zu den ägyptischen Stellen in Genesis und Exodus. Von Dr. Georg Ebers, Privatdocenten an der Universität Jena und Vorsteher des ethnographischen Museums daselbst. Erster Band mit 59 Holzschnitten. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1868. XIV und 360 S.

Die Aegyptologie hat in den letzten fünfundzwanzig Jahren so bedeutende Fortschritte gemacht, daß es für den Theologen kaum mehr möglich ist, in derselben heimlich zu sein, will er nicht sein Hauptfach vernachlässigen. Nicht nur ist die Zahl der Forscher in dieser Disciplin immer größer geworden, und dem entsprechend hat sich der Umfang der Publicationen bedeutend gemehrt, sondern es scheint auch, als ob manche der Herren Aegyptologen, das Werthvolle mit dem Theuern verwechselnd, einen Ruhm darin sehen, ihre Werke zu Preisen ausgeben zu lassen, welche für deutsche Verhältnisse nahezu unerschwinglich sind, trotzdem daß neue Entdeckungen die älteren Arbeiten schneller antiquiren als auf anderen Gebieten. Aus diesen Gründen müssen wir dem Verfasser, der bekanntlich Aegyptolog von Fach ist, den lebhaftesten Dank sagen, daß er unsre alttestamentliche Forschung in dieser Weise unterstützt. Sichtlich steht der Verfasser auf der Höhe seiner Wissenschaft und bekundet außerdem einen ganz außerordentlichen Fleiß. Hengstenberg's früheres Werk, das schon dem damaligen Standpunkte der Aegyptologie nicht wohl entsprach, kann seitdem nicht mehr in Betracht kommen. Unser Verfasser verräth im Ganzen rühmliche Vorsicht und in Zweifelsfällen, wo die Aegyptologen selbst uneins sind, ein behutsames Urtheil. Gerade an den Stellen, die der Laie mit bedenklichem Kopfschütteln begleiten möchte, ist er fast immer durch ägyptologische Auctoritäten ersten Ranges gedeckt, und wo er eigenthümliche Ansichten ausdrückt, weiß er ihnen einen großen Schein von Wahrscheinlichkeit zu geben, vielleicht den größten, der bei dem Stande einer so jungen Disciplin heute möglich ist. Jene Bedenken beziehen sich meist auch nur auf die philologische Seite, während alles Archäologische bekanntlich einen viel höheren Grad von Sicherheit in Anspruch nehmen darf.

Nach einer sprachlichen Einleitung schildert er Aegypten als physikalisch-geographisches Object und behandelt dann 1 Mos. 2, 13, wo er den Gihon als den Nil erweist, noch gründlicher, als dies schon bisher geschehen ist. Sehr ausführliche Erörterungen (S. 36 bis 252) widmet er der Völkertafel der Genesis. Bei der Frage nach der Herkunft der Aegypter scheidet er das Geschichtliche, Sprachliche und Anatomische. Er will die ägyptische Sprache nicht semitisch nennen, möchte ihr aber den gleichen Heimathsboden mit dem Chaldäischen nicht absprechen. Der Beweis dürfte doch nur in der Uebereinstimmung von Wurzeln, Stämmen und grammatischen Formen zu suchen sein. Demnach scheint mir (S. 44) die Vergleichung vom markabuta und merkabat nicht ganz glücklich, da ja M ein Bildungsbuchstabe ist, der deutlich eine Entlehnung verräth. Damit stimmt übrigens der Verfasser nach S. 222 selbst überein, im Zusammenhange der höchst interessanten Darlegung, daß erst die Hyksos die Pferde und Wagen in Aegypten eingebürgert haben. Eben dahin gehören alle Wörter, in denen z. B. feminine Bildungssilben erscheinen, wie kelhet (der Kessel) und kelchat, asi und ishsa (die Frau), wobei noch die Umkehrung der Vocale triftige Bedenken erregt, ferner ghajin und (ägyptisch) an, das Auge, wo keine Bildungssilbe erscheint, aber die Ähnlichkeit um so geringer ist. Bei der Vergleichung hat der Verfasser die Gutturale (K, V) etwas zu wenig in Betracht gezogen. Diese haben erst in sehr später Zeit im Hebräischen (im Arabischen niemals) ihre sehr bestimmte Lautbarkeit eingebüßt, erst als das Hebräische nicht mehr gesprochen wurde; je älter die Zeit, um so stärker fallen sie ins Gewicht. Damit dürfte wohl die Folgerung etwas schwankend werden, daß die Aegypter aus Chaldäa kamen und dort sich mit einer einheimischen Race mischten. Dagegen hat der Verfasser ausführlich zu voller Sicherheit gebracht, daß die Aegypter zur Neger-race auf keinen Fall gezählt werden können. — Weiter handelt der Verfasser über die Hamiten Kusch, Mizraim, Put und Kanaan. Put sucht er in Arabien und erweist, daß sie unmöglich Libyer sein konnten (gegen Knobel); es sind arabische Wanderstämme (von phot, fuga), deren Name sich dann auf westlich wohnende Aegypter übertrug, die sich mit Libyern vermischt hatten. Bei Mizraim wird der Umfang des Namens bestimmt, dann die „Umwallung“ des Landes nachgewiesen (große Mauer gegen Osten in sehr alter Zeit oder eine Festungslinie von Pelusium über Magdolo und Heroopolis bis zum heutigen Suez), endlich der Name selbst näher erörtert. Es soll zuerst Mazor genannt sein als „befestigtes, verschlossenes Land“; der Dual aber (der nur auf den Singular mezer hinweist, was der Verfasser zu erwähnen vergißt) entstand mit Rücksicht auf die uralte Theilung in Ober- und Unterägypten, indem die Hyksoskönige sich dieses althergebrachten Titels gleichfalls bedienten, trotzdem daß sie nur das letztere inne hatten. In den Ludim erblickt unser Verfasser das eigentliche eingeborne Volk der Aegypter, — in den Ananim (ägyptisch Aamu) die Bewohner der Marschen am Bufolischen Arme und eines Landstriches zwischen der arabischen Bergkette und dem Rothen Meere, die stets das Monopol der Kinderhütung besaßen und sich nie mit den Ludim vermischten, — in den Lebaim oder Lubim (ägyptisch Labu, die im östlichen Theile des Landstriches Temhu wohnten) die Libyer im Westen Aegyptens, — in den Naphthuchim die Bewohner des memphitischen, in den Patrusim die des thebaischen Aegyptens. Die Kasluchim saßen am Kasius, „dem Berg der Thüre“;

sie sind sammt den Kaphthorim die stark ägyptisirten phönizischen Bewohner der Deltaflüste. Für das letztere erhalten wir eine sehr eingehende Monographie (S. 127 bis 252), welche die große Belesenheit und den unermüdlichen Sammel- fleiß des Autors ins günstigste Licht rückt. Nach ihm ist Kaphthor nirgend anders als an der Deltaflüste zu suchen. Dabei wird auch die Hyksosfrage genau unter- sucht. Was der Verfasser über den Gott Set, eine der interessantesten Erschei- nungen auf dem Gebiete der alten Religionsgeschichte, aus neueren Forschungen beibringt, ergänzt das bisher Bekannte in höchst dankenswerther Weise. — Mit S. 253 tritt er in die Geschichte der Erzwäter ein und bringt eine Menge über- raschender Parallelen bei, welche schon in der Geschichte Abraham's, vor Allem in der Joseph's die höchst merkwürdige Genauigkeit des ägyptischen Colorits er- kennen lassen. Mit der Erhebung des letzteren zum Minister schließt der erste Band; hoffentlich wird der zweite recht bald nachfolgen. Bei der Geschichte Jo- seph's hätten wir gern gesehen, daß der Verfasser den von Hupfeld geführten Nachweis einer doppelten Recension berücksichtigt hätte, wie sich denn auch die zwiefache Anlehnung des Autors, theils an Ewald und Knobel, theils an Delitzsch, den Erregten etwas eigenthümlich anmuthet bei der grundverschiedenen Betrach- tungsweise dieser Gelehrten. Im Allgemeinen theilt der Verfasser die Grund- anschauungen von Ewald. Die Einwanderung von Abraham setzt er in die zwölfte Dynastie. Joseph's Geschichte verräth jedoch einen ächten Pharaonenhof, nicht den eines noch so sehr ägyptisirten Hyksoskönigs. Was hier der Verfasser über Beschneidung (die in ganz Aegypten Sitte war), über die Stellung der Eu- nuchen, der Frauen und Diener beibringt, ist von höchstem Interesse, zumal das Märchen aus der Zeit des großen Rameßes, das mit der Potiphargegeschichte eine merkwürdige Aehnlichkeit zeigt.

Wenn wir gleich in manchen Stücken uns noch nähere Erläuterung vom Herrn Verfasser erbitten möchten, so ist doch hier nicht der Ort, unsre Bedenken darzulegen, z. B. über die Ableitung des Namens *Αἴγυπτος* aus *ʿN* und kalt-ur. Wenn der Verfasser uns mit scheinbar großer Sicherheit die Uebersetzung längerer hieroglyphischer Texte bringt, so geschieht dies wohl nur unter der selbstverständ- lichen Cautele, daß man bei dem heutigen Stande der Disciplin, trotz ihrer be- wundernswerthen Fortschritte, den Maßstab eines streng philologischen Verständ- nisses nicht anlegen dürfe. Dies schmälert indeß weder die Anerkennung, daß wir es hier mit einer tüchtigen Leistung zu thun haben, noch auch den Dank für die reiche Förderung, die der Autor der alttestamentlichen Wissenschaft hat zu Theil werden lassen, so wenig derselbe eine umsichtig kritische Benützung der dargebote- nen Stofffülle ausschließt.

Jena.

E. Diestel.

### Zur Palästina-Literatur.

Nazareth in Palästina, von Titus Tobler. Berlin 1868.

Dr. T. Tobler hat seinen reichhaltigen Monographien über palästinensische Städte und Stätten, welche er im Jahr 1849 mit der von Bethlehem begonnen hat, mit der vorliegenden über Nazareth die Krone aufgesetzt. Eine solch' massen- hafte Benützung von Pilgerschriften, wie wir sie hier antreffen, — es sind über



200 — war nur dem Manne möglich, dem eine der größten und ausgefuchtesten Palästina-Bibliotheken als Eigenthum zu Gebote steht und dessen literarische Verbindungen sich nach vielen Ländern erstrecken. Seine Autopsie war dieses Mal freilich nur eine ungenügende, da er nur einmal, bei seiner zweiten Palästinafahrt im Jahre 1816, und zwar nur auf ganz kurze Zeit Nazareth gesehen hat; aber er hat sich dadurch zu helfen verstanden, daß er an einen vieljährigen Bewohner Nazareth's, den Missionar Zeller aus Württemberg, ein paar hundert Fragen richtete, welche dieser wohlunterrichtete und gefällige Mann ihm fast alle auf eingehende Weise beantwortet hat.

Unter den 32 Abschnitten des Buches sind die umfangreichsten die auf Gotteshäuser, Klöster, Sanctuarien u. dgl. sich beziehenden. Es werden hier alle möglichen Details, z. B. über die Zahl der Franziskaner-Mönche in verschiedenen Jahrhunderten, vom Jahre 1631 an bis 1863, sowie allerlei Traditionen mitgetheilt. Folgende möge hier beigebracht werden. Als der Knabe Jesus einst hingegangen war, aus der Cisterne Wasser zu schöpfen, zerbrach er im Spiele mit seinen Altersgenossen den Wasserkrug. Da brachte er, in Ermangelung eines andern Gefäßes, im Rockschöße Wasser. Da die Mutter sich weigerte, es zu trinken, indem es ihr nicht schicklich genug hergebracht schien, so wurde er gleichsam unwillig und schüttete aus seinem Schooße das Wasser auf die Erde. Von da soll der Quell, welcher „noch fließt“, hervorgespudelt sein.

Was wir zu dem Werke stupender Gelehrsamkeit nachzutragen wissen, ist nur Weniges. In dem zweiten Abschnitte, welcher von der Bodenbeschaffenheit Galiläa's u. s. f. handelt, vermißt man unter den Citaten die begeisterte Schilderung, welche Dixon (in seinem Werke: „The Holy Land“, London 1864) in folgenden Worten gegeben hat: „Galiläa, alle Zeit der Garten Syriens, könnte der Garten der Welt werden. Alles wächst hier, von der caspischen Wallnuß bis zur ägyptischen Palme. Ein Eichwald bekleidet die Seiten des Gartenberges Carmel. Cederngruppen nisten in den Klüften des Gebirges Hermon. Myrthen dehnen sich zu Bäumen aus und Myriaden von Orangeblüthen streuen ihren Wohlgeruch in die Luft; jeder Hügel ist ein Weinberg, jeder Grund ein Kornfeld.“ In dem Abschnitte über die Besitzungen der Franziskaner hätte erwähnt werden können, daß diese Mönche sie im Jahre 1860 und den folgenden in der Ebene Jesreel bis auf 40 Joch Ochsen hoden ausdehnen können und daß sie im Jahre 1862 am Fuße des Verklärungsberges bei Daburieh ein Haus für ihr Vieh gebaut haben (s. den Artikel „Ackerbau der Franziskaner in Galiläa“ in „Ausland“ 1863, S. 238).

Mit besonderem Interesse entnahmen wir aus dem Tobler'schen Werke die Mittheilungen über die Schöpfungen der Neuzeit in Nazareth. Dahin gehören: ein französisches Nonnenkloster der „dames de Nazareth“, eine protestantische Kapelle, mehrere Schulen, worunter auch eine Kleinkinderschule, ein Krankenhaus, dem ein wissenschaftlich gebildeter Arzt, der Engländer Vartan, vorsteht. Der erste Glanzpunkt Nazareth's wird die gegenwärtig im Bau begriffene protestantische Kirche werden, zu welcher, im geschmackvollen Spitzbogenstyl, der rühmlich bekannte schweizerische Architekt H. Stadler in Zürich den Plan entworfen hat. Den Grundplan bildet ein Kreuz; in der Mitte der durch Strebepfeiler in drei Glieder getheilten Hauptfacade erhebt sich ein Thurm, der, wenn die Mittel aus-

reichen (die zumal aus England kommen) einen von einem Kreuze überragten Helm in Form einer vielseitigen Pyramide tragen wird. Ein Bild dieses Tempels wird uns auf der artistischen Beilage des Buches gewährt. (Vgl. christliches Kunstblatt 1869. Nr. 1.)

Wir fügen bei, was Missionar Müller in Bethlehem über Nazareth, das er kürzlich, nach einem Zwischenraume von neun Jahren, wiedergesehen hat, in einem Briefe (abgedruckt in den neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande, Nr. 48) bemerkt: „In dieser Zeit hat sich der Ort bedeutend gehoben. Viele neue Häuser sind aufgeführt worden, was einigen Wohlstand verrathen läßt. . . . Die Gemeinde hat sich im Ganzen mehr organisirt und Viele finden sich, die lesen können.“

Das heilige Land, wie es war und wie es ist. Für Kirche, Schule und Haus. Von Fr. Valentiner. Kiel 1868.

Der Verfasser hat 14 Jahre lang, von 1852 bis 1866, das Predigtamt an der deutschen evangelischen Gemeinde zu Jerusalem verwaltet. Zur Abfassung der vorliegenden Schrift hat ihn „das herzlichste Verlangen getrieben, die durch eigenes Hineinleben in die heilige Geschichte auf dem heiligen Boden genossenen Segnungen auch Anderen, recht Vielen unter Jung und Alt, zugänglich zu machen“. Daß er zumal für Kinder und für fromme Bibelgläubige den rechten Ton angeschlagen habe, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Da die Schrift mit den Haupt-Resultaten der neuen Forschung bekannt macht, wird ihr auch in weiteren Kreisen eine Willkommen-Begrüßung nicht entgehen. Für die Wissenschaft ist aus derselben nichts zu gewinnen. In der Transcription fehlt es an Consequenz; das Dschim z. B. wird bald durch dj (wie in Djedur), bald durch dsch (wie in Burdsch), bald durch j (z. B. in Jalud) wiedergegeben.

La Palestine ancienne et moderne ou Géographie historique et physique de la terre sainte, par E. Arnaud. Paris 1868.

Der französische Gelehrte, der sich bei Abfassung dieses Handbuches für forschende Bibelfreunde das Raumer'sche Palästina zum Muster genommen zu haben scheint, ist in der deutschen Palästina-Literatur nicht unbewandert, doch ist seine Kenntniß dieser Literatur eine sehr unvollständige. Sind ihm ja doch die neun Tobler'schen Bände über Jerusalem u. s. f. und die Werke Sepp's entgangen. Im Vorwort, worin er seine Quellen nennt, citirt er bloß Tobler's Bibliographia geographica Palaestinae auf eine ungenaue Weise.

Das schön ausgestattete, mit drei Karten versehene Werk zerfällt in vier Theile. Der erste (eigentlich etwas für sich Bestehendes) gibt in klaren Umrissen eine Geschichte des hebräischen Volkes. Der zweite behandelt die physische Geographie. In dem zweiten Capitel dieses Theiles haben wir bei der Aufzählung der Flüsse den Audscheh-Fluß vermißt. Obwohl derselbe — höchst auffallender Weise! — in der heiligen Schrift nirgends angedeutet ist, hätte er doch erwähnt werden sollen, da er nächst dem Jordan der längste beständige Fluß Palästina's ist. Man vergleiche darüber den Artikel von C. Schick „Studien über Straßen- und Eisenbahn-Anlagen zwischen Jaffa und Jerusalem“ in Petermann's Mittheilungen, 1867. IV, und „das Audscheh-Thal bei Jaffa“ von demselben in „Ausland“ 1867. Nr. 41. Die in demselben Capitel sich vorfindende Beschreibung der salomonischen

Zeiche ist aus der ungenügenden Quelle des Mislin'schen Buches „Les saints lieux“ geschöpft. Die auf jene Zeiche bezüglichen Untersuchungen Zischoffe's sind, scheint es, bis jetzt in Paris unbekannt geblieben. Im dritten Theile, „der Naturgeschichte der Bibel“, ist der Verfasser der Classification der Bibel und nicht der wissenschaftlichen der modernen Naturforscher gefolgt. Bei dem Abschnitt über die Mineralien hätte er aus W. Wegstein's Reisebericht über Hauran und die Trachonen (Berlin 1860), aus Rey's Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte (Paris 1861) und aus Dr. D. Fraas' geologischen Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien (Stuttgart 1867) Neues entnehmen können. Wohl der bedeutendste Theil ist der vierte, welcher in zwei Abtheilungen in alphabetischer Reihenfolge alle Städte und Ortschaften Palästina's beschreibend auführt. Manche dieser Beschreibungen sind sehr kurz gehalten, auch ist der Verfasser hier da und dort hinter den Fortschritten der Wissenschaft zurückgeblieben. So heißt es z. B. bei Arimathia ohne Weiteres, daß es in dem heutigen Ramleh zu suchen sei, während schon Robinson schlagend nachgewiesen hat, daß dem nicht so sein könne. Bei dem Orte Emmaus finden wir lediglich nichts von den gelehrten Untersuchungen der Jerusalemfahrer Zischoffe und Sepp. Von Modin heißt es kurzweg, es sei das heutige Souba, was nach einem Reisebericht G. Schick's in Jerusalem (siehe Ausland 1866. Nr. 13) nicht mehr anzunehmen ist. Der Artikel „Jerusalem“ ist mit Sorgfalt, doch nicht umfassend genug, behandelt. Als die fünfte Classe von Christen werden hier die Protestanten genannt, über welche bemerkt wird, sie haben sich in Jerusalem seit 1824 niedergelassen und sie beschäftigen sich nur mit der Befehrung der Juden, indem sie den anderen christlichen Secten die knabenhafte Sorge überlassen, sich um den Besitz eines Grabes von zweifelhafter Authenticität zu streiten. Zum Schlusse wird in diesem Abschnitt eine Uebersicht der in Jerusalem geschlagenen Münzen gegeben.

An starken Druckfehlern fehlt es in dem Buche nicht. Wir führen an: Attas statt Artas (das Dorf bei den salomonischen Zeichen), Luirjath Jeharim statt Kuirjath (Kirjat) J. (zwischen Jaffa und Jerusalem). Anstatt Raumer ist fast immer Räumer gedruckt.

### Byeways in Palestine. By J. Finn. London 1868.

Eine kleine, aber sehr lesenswerthe Schrift des einstigen englischen Consuls von Jerusalem, jenes Consuls, der im Jahre 1859 über den Bischof S. Gobat Stadtarrest verfügt hat.

Besonders interessant waren die Beobachtungen des Reisenden im Philistäerland. Er fand dort, bei Aedud (Uchdod), Bet Semes u. s. f., einen ausgezeichneten Getreidebau, darunter auch schönen Hafer (chafir), herrliche Olivenbäume und schöne Obstgärten.

Nach der brieflichen Mittheilung (vom October 1868) eines deutschen Missionars aus Jaffa werden die Erzeugnisse jener Landschaft fast alle nach dieser Hafenstadt gebracht, um von dort exportirt zu werden. Er hat hiezu die Bemerkung gefügt: „Wenn ich nun seit beinahe vier Monaten täglich die ungeheuern Züge von Kameelen sehe, so muß ich mich fragen, woher alles dieß kommt bei der mangelhaften und spärlichen Bebauung des Landes.“

## Historische Theologie.

Bibliotheca rerum Germanicarum, edidit Ph. Jaffé. Tom. I. Monumenta Corbeiensia. 1864. Tom. II. Mon. Gregoriana. 1865. Tom. III. Mon. Moguntina. 1866. Tom. IV. Mon. Carolina. 1867. Berlin, Weidmann. gr. 8.

Während das große Quellenwerk für die deutsche Kirchen- und Volksgeschichte des Mittelalters, die Perz'schen Monumenta Germaniae, mit seinen bis jetzt zwanzig Foliobänden <sup>1)</sup> langsam voranschreitet und für die große Mehrzahl unserer Theologen immer ein unzugängliches Werk bleiben wird, hat neuerdings einer seiner früheren Mitarbeiter, der besonders durch seine Regesta Pontificum um die Kirchengeschichte des Mittelalters längst hochverdiente Professor Jaffé in Berlin, die dankenswerthe Aufgabe sich gestellt, in einer kleineren, handlicheren und für den Privatgelehrten zugänglicheren Sammlung eine Reihe von theils ungedruckten, theils bisher mangelhaft edirten deutschen Geschichtsquellen zu vereinigen, auf die wir auch das theologische Publicum aufmerksam zu machen um so mehr für unsere Pflicht halten, da es gerade mehrere der wichtigsten Partien der deutschen Kirchengeschichte sind, für welche die bis jetzt vorliegenden vier Bände dieser Bibliotheca eine reiche Ausbeute abwerfen. Jeder Band soll für sich ein kleines Ganzes bilden und entweder Quellen für die Geschichte eines Klosters oder Bisthums oder eines bestimmten kürzeren Zeitabschnittes oder einer leitenden Persönlichkeit (eines Papstes oder Kaisers) enthalten.

Die 822 von Ludwig dem Frommen gestiftete, um die Pflanzung des Christenthums in Niedersachsen und Nordeuropa wie um die Pflege der Cultur und Wissenschaft während eines großen Theils des Mittelalters hochverdiente Benedictiner=Abtei Corvey an der Weser ist es, um welche die im ersten Bande enthaltenen Stücke sich gruppiren, von denen wir (neben der translatio S. Viti, den alten Corveyer Annalen, einem Chronographus Corbeiensis etc.) insbesondere die Beiträge zur Geschichte des berühmten Abtes Wibald von Stavelo, Monte Cassino und Corvey (geb. zu Ende des elften Jahrhunderts, gest. 1158) und die Sammlung der Briefe Wibald's namhaft machen, die bei der hervorragenden kirchlichen, politischen und sogar militärischen Thätigkeit ihres Verfassers unter vier Kaisern — Heinrich V., Lothar III., Conrad III., Friedrich I. — für die politische, kirchliche und Culturgeschichte des zwölften Jahrhunderts eine der wichtigsten Quellen bilden. Die erste Ausgabe dieser Briefe haben 1724 Martène und Durand gegeben im zweiten Band ihrer Veterum scriptorum et monumentorum ampl. collectio; Jaffé giebt dieselben hier in bedeutend vermehrter Zahl, in berichtigtem Text und in verbesserter chronologischer Ordnung. Ein angehängter Excurs (S. 606 ff.) giebt über die Quellen wie über die Aenderungen

<sup>1)</sup> Der zuletzt erschienene zwanzigste Band der Scriptores enthält manche für die Kirchengeschichte wichtige Stücke, z. B. Herbordi dialogus de vita Ottonis episc. Babenbergensis, herausgeg. von Köpfe, die auf Deutschland bezüglichen Abschnitte der historia ecclesiastica von Oderich Vitalis, besonders aber die Werke Otto's von Freysingen, herausgeg. von Wilmans.



der neuen Ausgabe die erforderlichen Nachweisungen und pünktlich gearbeitete Indices erleichtern die Ausbeutung des hier vorliegenden wichtigen geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Quellenmaterials.

Noch größeres und allgemeineres kirchenhistorisches Interesse hat der zweite Band, welcher einige der wichtigsten Quellen für die Geschichte des Papstes Gregor VII. und seiner Zeit in neuer correcter und bequemer Ausgabe mittheilt: vor Allem die Briefe Gregor's VII. selbst (S. 1—576), die ja als reichste und echteste Quelle für die Kenntniß der Ideen und Pläne Gregor's längst anerkannt, aber für die Kenntniß und Beurtheilung seines Charakters wie seiner Regierungsmaßregeln noch lange nicht genügend ausgebeutet sind. Wir haben hier die erste kritische Ausgabe des sogenannten Registrum Gregorii VII., das bisher nur in incorrecten Abdrücken vorlag. Die Briefe zerfallen in acht Bücher, wovon sieben den sieben ersten Regierungsjahren des Papstes entsprechen (1073—1080). Diese Sammlung ist nach Jaffé's Ansicht von Gregor selbst im Jahr 1081 veranstaltet als Auszug aus dem vollständigen registrum und zur Veröffentlichung bestimmt; der Rest ist später hinzugekommen. Durch Zurückgehen auf die gleichzeitige Vaticanische Handschrift und auf die editio princeps, sowie durch glückliche Emendationen Jaffé's und Giesebrecht's ist der Text wesentlich verbessert. Auf die 363 Briefe des registrum läßt der Herausgeber noch 51 weitere Briefe Gregor's folgen, worunter drei bisher ungedruckte. Den Schluß des Bandes bildet die (auch in besondrem Abdruck herausgegebene) Schrift des Zeitgenossen und Anhängers Gregor's VII., des Bischofs von Sutri und Piacenza Bonitho oder Bonitho, liber ad amicum de persecutione ecclesiae, nach der einzigen existirenden Münchner Handschrift in berichtigter Gestalt herausgegeben und mit einer werthvollen Einleitung versehen, worin nachgewiesen wird, daß Bonitho bei seiner Leichtfertigkeit und Parteilichkeit nicht soviel Glauben verdient, als man ihm bisher immer noch geschenkt hat. Daß Bonitho ganz von Hildebrand'schem Geiste durchdrungen und besonders in seinen Angaben über ältere Ereignisse voll von Irrthümern und verkehrten Ansichten sei, war auch früher schon ziemlich allgemein zugegeben; größere Glaubwürdigkeit aber meinte man ihm hinsichtlich der gleichzeitigen Ereignisse zuschreiben zu dürfen; so sagt z. B. Giesebrecht (Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 2. Aufl., II, S. 365), er habe die Ereignisse „so treu dargestellt, als es in einer Parteischrift möglich war, nicht ohne Verwechslungen, Ungenauigkeiten, Retenzen, aber doch ohne willkürliche und absichtliche Erfindungen“. Weit strenger urtheilt über seine Unglaubwürdigkeit Jaffé, der ihn geradezu einen der lügenhaftesten Historiker nennt (Bonithone historico fuisse fere neminem mendaciorem, p. 586). Vergleiche dagegen die Entgegnung Giesebrecht's im dritten Band seiner Geschichte der Kaiserzeit (1868), S. 1028 f., und die beiden Bonner Schriften von Hennes, de fide Bonizonis libro tribuenda, und von Krüger, Bonizonis liber, 1865. Es wird wohl bei Jaffé's Schlußurtheil sein Bewenden haben, daß Bonitho als Berichterstatter über gleichzeitige Ereignisse nicht ganz zu verachten, aber mit großer Vorsicht zu benutzen sei.

Der dritte Band der Bibliotheca rerum Germanicarum vereinigt unter dem Titel Monumenta Moguntina eine Reihe von Quellen, die nicht bloß für die Specialgeschichte des Mainzer Erzbisthums, sondern für die gesammte deutsche Kirchengeschichte von größter Wichtigkeit sind. Den Hauptbestandtheil

des Bandes bildet wieder eine Briefsammlung — eine neue kritische Ausgabe der für die deutsche Missionsgeschichte so höchst bedeutenden *epistolae Bonitacii et Lulli*. Die Briefe des „Apostels der Deutschen“ haben bisher das seltsame Schicksal gehabt, daß von den vier Ausgaben derselben, die wir besaßen (von Serarius 1605, Würdtwein 1789, Giles 1844, Abbé Migne in seiner *Patrologie*, Bd. 89), die folgende jedesmal schlechter war als die vorhergehenden. Eine neue, kritisch correcte und chronologisch geordnete Ausgabe dieser Briefsammlung gehörte daher längst zu den Wünschen der Historiker wie Kirchenhistoriker, um so mehr, da ja der Charakter und die Wirksamkeit des sogenannten Apostels der Deutschen fortwährend, und auch neuestens wieder (vergl. Leo und Buntin, Ebrard und Plitt) der Gegenstand so ganz verschiedener Auffassungen geworden ist. Durch Vergleichung der wichtigsten Codices (worunter besonders ein Mainzer, jetzt in München, ein Hirschauer, jetzt in Carlsruhe, und ein Wiener) wie durch glückliche Emendationen hat der Text wesentlich gewonnen; auch ist die Chronologie in wichtigen Punkten richtig gestellt: so wird die Bischofsweihe des B. 722 (statt wie bisher 723) gesetzt, die Zählung von vier großen Synoden (742, 743, 744, 745 statt der von Hahn angenommenen drei, 742, 744, 745) wieder hergestellt und dergl.; doch dürfte über diese und manche andere Fragen die Untersuchung auf Grund des jetzt vorliegenden correcten Textes erst noch einmal neu aufzunehmen sein. An die Briefsammlung des B. schließen sich sogenannte *Epistolae Moguntinae* (S. 316—419), d. h. 65 Briefe von und an Mainzer Erzbischöfe aus dem neunten bis dreizehnten Jahrhundert. Dann folgen *Vitae S. Bonifacii* und zwar zunächst eine neue Ausgabe der Vita B. von Willibald (geschrieben zwischen 755—768 von einem Presbyter Willibald zu St. Victor in Mainz, nicht zu verwechseln mit Bischof Willibald von Eichstätt), durch Benützung der ältesten Handschrift (cod. Monac., früher Frising.) wesentlich berichtigt und daher der Ausgabe in den Pertheschen Monumenten (T. II, p. 131) vorzuziehen; dann eine *passio S. Bonifacii* aus dem elften Jahrhundert und *excerpta ex Othlonis Vita S. B.* (von Othlon, Mönch zu St. Emmeram in Regensburg im elften Jahrhundert), ausführlicher als in den *Monumenta Germ.* und aus einer Trierer Handschrift emendirt. Den Anfang des Bandes bilden drei Mainzer Bischofscataloge, den Schluß noch einige Stücke von untergeordneter Bedeutung: eine Vita S. Severi aus dem neunten Jahrhundert, *Vitae Bardonis archiep. Mog.* (gest. 1051), eine Lebensbeschreibung des Erzbischofs Adalbert II. (gest. 1141), verfaßt von B. Anselm von Havelberg, u. s. w.

Der zuletzt erschienene vierte Band u. d. T. *Monumenta Carolina* übertrifft wo möglich seine drei Vorgänger noch an kirchengeschichtlichem wie allgemeinem Interesse. Wie in Band I ein deutsches Kloster, in Band II ein Papst, in Band III der Apostel der Deutschen, so ist es diesmal die Gestalt des großen Kaisers und seine alle Lebensgebiete, Kirche, Staat, Bildung, gleichmäßig umfassende Wirksamkeit, welche aus den hier gesammelten Documenten zwar in den alten wohlbekannten Zügen, aber mit neuer Frische und Lebendigkeit uns entgegentritt. Auch hier bilden Briefe den ersten, *Vitae* den zweiten Theil des Bandes. Zum erstenmal erhalten wir hier eine treue und vollständige Ausgabe des sogenannten *Codex Carolinus*, d. h. des Briefwechsels zwischen den Päpsten und den fränkischen Herrschern Carl Martell, Pipin und Carl. Im Jahr 791

nämlich ließ Carl der Große selbst alle noch vorhandenen Briefe, die von den römischen Päpsten und byzantinischen Kaisern an seinen Großvater, Vater und ihn selbst geschrieben waren, in einer Pergament-Handschrift zusammenstellen (s. d. Einl. S. 1 f., wo allerdings zweifelhaft, ob *epistolae de summa sede apostolica seu etiam de imperio ad eos directae* nicht vielmehr heißen soll: Briefe, die den heiligen Stuhl und das Reich betreffen, was uns doch natürlicher scheint als die Deutung Jaffé's, der annimmt, daß eine Sammlung der *epistolae ab imperatoribus Graecis scriptae* verloren gegangen). Von diesem Codex Carolinus besitzen wir eine einzige, aus dem Ende des neunten Jahrhunderts stammende Abschrift in einem Wiener Codex. Aus dieser hat Jaffé die 99 vorliegenden Briefe, welche die Jahre 739—791 umfassen, in berichtigtem Text und verbesserter chronologischer Ordnung herausgegeben. Es sind Briefe der Päpste Gregor III., Zacharias, Stephan III., Paul I., Constantin II., Stephan IV., Hadrian I. Daran schließen sich zehn Briefe von Papst Leo III. nach einer Helmstädt'schen Handschrift; dann u. d. T. *epistolae Carolinae* 52 Briefe von Carl selbst und seinen Zeitgenossen, worunter mehrere bisher ungedruckte, z. B. sieben Briefe des merkwürdigen Schotten oder Iren Dungal. Freilich gerade einer der merkwürdigsten Theile des carolingischen Briefwechsels fehlt hier noch und ist von Herrn Jaffé für später aufgespart — die Briefe Alcuin's. Unter den *Vitae* steht voran eine neue verbesserte Ausgabe der Einhard'schen *Vita Caroli* mit einer werthvollen Einleitung über Einhard's Leben und geschichtliche Stellung. Den Schluß des Bandes bildet die poetische Lebensbeschreibung Carl's von dem sogenannten Poeta Saxo, die Anekdotenammlung des monachus Sangallensis de Carolo M. und endlich die *Visio Caroli Magni*, geschrieben zu Mainz nach der Mitte des neunten Jahrhunderts. —

Für kirchengeschichtliche Quellenstudien, namentlich auch für historische und kirchenhistorische Seminare oder Societäten, sind diese Jaffé'schen Ausgaben, welche ebenso gut eine *Bibliotheca rerum ecclesiasticarum* als *Germanicarum* heißen könnten, bestens zu empfehlen, und wir halten es für Pflicht, die theologischen Leser unserer Jahrbücher darauf aufmerksam zu machen, da offenbar das kirchenhistorische Quellenstudium bei unseren Theologen weit nicht die Beachtung findet, die es verdient.

Göttingen.

Wagenmann.

Luther, Gustav Adolf und Maximilian I. von Bayern. Biographische Skizzen. Von Heinrich W. J. Thiersch. Nördlingen, Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung, 1869. VIII und 192 S. 8.

Das vorliegende Büchlein ist aus populären Vorträgen hervorgegangen, welche der Verfasser im Januar 1866, dann im März und April 1868 zu München in Liebig's Hörsaal hielt und die der sehr ansehnlichen Zuhörerschaft nach Form und Inhalt ein ungemeines Interesse einflößten. Die nämliche Meisterschaft, welche Thiersch bei der Biographie seines Vaters bezeugt hat, offenbart sich auch in diesen biographischen Skizzen, und so läßt sich denn nicht anders denken, als daß dieselben, nachdem sie nun im Druck erschienen sind, in den weitesten Kreisen Anerkennung und Beifall sich erwerben werden. Um die Eröffnung neuer geschicht-

licher Quellen oder um kritische Durchforschung des bereits gewonnenen Materials kann es sich bei einem solchen Unternehmen natürlich nicht handeln; doch hat sich's unser Verfasser auch in Ansehung des Stoffes keineswegs leicht gemacht, es lag ihm vielmehr derselbe, wie aus den angefügten literarischen Notizen erhellt, in sehr reicher Masse vor. So konnte es ihm denn auch gelingen, seine eigentliche Aufgabe, die Verwendung und Verwerthung dieses Stoffes zu lebendigen und markigen Gebilden, um so gewisser zu lösen. Mit seltener Kunst hat er seinen biographischen Skizzen durch das glücklichste Eingehen auf einzelne besondere Züge, in denen sich ja der Charakter nicht selten gerade am entschiedensten ausprägt, die vollste Anschaulichkeit und eben hiemit seiner ganzen Darstellung zugleich auch eine vorzügliche Anmuth zu verleihen gewußt. Noch höher als dieses haben wir jedoch den hohen sittlichen Ernst zu schätzen, der uns bei unserm Autor, dessen Neigung schon in jungen Jahren den Biographien des Plutarch sich zuwendete und dem nachmals Tacitus wie ein vertrauter Lehrer und Freund wurde, überall in vollster Kraft entgegentritt, ohne den aber freilich auch die Historiographie in ihrer wahren Würde sich nicht offenbaren könnte. Eben dieser sittliche Ernst fordert zugleich die vollste Unparteilichkeit, die Erhebung also über Alles, was lediglich die Interessen irgend einer besondern Partei zu verlangen scheinen. Wir wollen es nicht in Abrede stellen, daß sich der Irvingianismus des Verfassers in seiner Arbeit einigermaßen geltend macht; es war ihm aber derselbe im gegenwärtigen Falle ohne Zweifel förderlich, wie man denn namentlich nicht leicht ein so wahrheitsgetreues Bild von Luther vorfinden wird als das uns hier vorgeführte. Alle irgendwie verschönernde Kunst blieb ferne gehalten; wie die Lichtseiten, so treten auch die Schattenseiten des großen Mannes in ganzer Schärfe hervor. Dabei erscheint aber doch sein Wesen selbst in der höchsten Achtungs- und Liebenswürdigkeit, so daß auch die Gemüther derjenigen für ihn gewonnen werden, die sich bis dahin nicht in ihn zu finden wußten. Wie eben dieß schon bei der größtentheils katholischen Zuhörerschaft unsers Thiersch der Fall war, so wird sich sicher auch aus der Lectüre des Büchleins die nämliche wünschenswerthe Folge ergeben. Wenn es aber dem Verfasser der Biographien bedeutender Männer auch obliegen muß, die Stellung der letzteren im großen Ganzen der Weltgeschichte aufzuzeigen, so gewährt unser Verfasser auch in dieser Hinsicht wahre Befriedigung. Er sagt von sich selbst, daß ihm seit beinahe 30 Jahren Johannes v. Müller Führer auf dem Gebiete der Geschichte gewesen sei; von Johannes v. Müller aber weiß man ja, von welch' hohem Standpunkte aus er die Weltbegebenheiten ins Auge zu fassen wußte. Wie es Kepler für die edelste Beschäftigung des Naturforschers erklärte, den Gedanken Gottes bei Einrichtung der äußern Welt nachzugehen, so erachtete es Johannes v. Müller für die höchste Aufgabe des Historikers, die Absichten des Lenkers der Geschichte in den großen Weltbegebenheiten möglichst ans Licht zu bringen. Wem eben dieser Mann, der von sich sagen konnte, daß ihm „bei seiner historischen Thätigkeit die Blätter der Annalen der Menschheit alle gleich wichtig“ gewesen seien und daß er da „mit seiner Betrachtung allein bei dem unsichtbaren Führer aller Dinge, die im Himmel und auf Erden sind, sich befunden“ habe, — wem dieser Mann Lehrer und Vorbild ist, von dem wird man sicher annehmen dürfen, daß er sich bei Würdigung der Bestrebungen eines Luther, eines Gustav Adolf, eines Maximilian I. von Bayern



nicht von den bloßen Voraussetzungen eines confessionellen Parteistandpunktes habe leiten lassen wollen. So sagt z. B. unser Autor von Gustav Adolf, es sei ihm nach seinem großen Siege über Tilly allerdings die Gelegenheit geboten gewesen, den endgültigen Sieg der protestantischen Sache herbeizuführen, er habe indessen diese Gelegenheit veräußert, und es sei dieß im Interesse des Protestantismus und der geistigen Freiheit zu beklagen. „Wir müssen aber“, fügt er dann noch bei, „eben hierin ein höheres Walten ehren, welches nicht zuließ, daß das ganze deutsche Reich dem einen oder dem andern Princip anheimfiel, welches vielmehr Deutschland dazu bestimmt hatte, daß hier die beiden großen Geistesrichtungen einander das Gleichgewicht halten sollten.“

München.

Dr. Julius Hamburger.

### Biographisches.

- 1) Dr. Ewald Rudolf Stier. Versuch einer Darstellung seines Lebens und Wirkens von G. Stier, Director des herzogl. Francisceums in Zerbst, in Verbindung mit F. Stier, Diakonus zu St. Nikolai in Eisleben. Zweite Hälfte. Wittenberg, Hermann Kölling, 1868. IV und 472 S.
- 2) Dr. Rudolf Stier als Theologe. Von Dr. Carl Immanuel Nitzsch. Barmen und Elberfeld, Rangelwiesche, 1865. 16 S.
- 3) Friedrich von Tappelskirch, ein Lebensabriß. Von Freunden des Verstorbenen. Wiesbaden, Julius Niedner, 1867. 53 S. Preis: 5 Sgr.

Von der unter Nr. 1 aufgeführten Schrift haben diese Blätter schon im vorigen Bande (1868. S. 175 f.) in einer Uebersicht neuerer biographischer Literatur kurzen Bericht erstattet. Das Interesse, das schon die erste Hälfte jedem christlichen, zumal jedem theologischen Leser einflößt, steigert sich wo möglich noch in dieser zweiten Hälfte, an welcher wir schon das loben, daß sie nach der ersten nicht zu lange auf sich hat warten lassen. Wer Stier's Schriften seit Jahren und Jahrzehnten, ob auch weit nicht immer theologisch zustimmend, doch immer gern und mit Dank für reiche Belehrung und Anregung gelesen und benutzt hat, dem ist's ein Genuß, nun in die Werkstätte selber hineinzusehen, von welcher jene reichliche Productivität ausgegangen ist; es ist belehrend, nun nicht mehr blos aus den Schriften des Mannes sich ein Bild von ihm zu machen, sondern umgekehrt aus seinem wirklichen Lebensbilde seine Schriften und seine ganze Bedeutung einheitlich verstehen zu lernen. Wir können nur einladen, das Buch zu lesen; der christliche gebildete Laie wie der Theolog, der praktische Geistliche wie der Lehrer und der Studirende theologischer Wissenschaft werden sich desselben freuen. Nur Einiges speciell herauszuheben, mag hier am Orte sein. — Mit merkwürdiger Klarheit hat Stier schon zeitig den ihm obliegenden Lebensberuf, auf welchen ihn seine ganze geistige Constitution hinwies, erkannt. Er war, wie wir wissen, mehrere Jahre (1824 bis 1828) als theologischer Hauptlehrer am Missionshaus in Basel thätig und hat von dorthier dem Missionswesen lebenslänglich seine Liebe bewahrt.

Aber nicht nur seine große Verschiedenheit von Blumhardt, dem damaligen Inspector, die unter Andreem bei der ungeschickt eingerichteten Censur der Predigten stark fühlbar wurde, mußte auf Lösung dieses Verhältnisses hinführen, sondern der Drang, als theologischer Schriftsteller zu wirken, war zu übermächtig in ihm, als daß derselbe nicht mit der starken Arbeit am Missionshaus in Conflict gerathen wäre. Etwas Aehnliches hat auch später dazu mitgewirkt, daß Stier aus dem Wuppertthale schied; es war nicht bloß das hartnäckige Begehren der Gemeindevorsteher, daß er Sonntag Nachmittags eine Kinderlehre halten solle, während er es vorzog, zu predigen, sondern es wurde auch der, obgleich schlecht begründete, Verdacht ausgesprochen, daß er zum Nachtheil des Dienstes an der Gemeinde zu viel theologische Schriftstellerei treibe. Und zugleich war er sich doch auch darüber klar, daß er besser thue, nicht vom akademischen Katheder aus, sondern als Schriftsteller, aber im Pfarramt stehend, mit seinem Pfunde zu wuchern. Ebenso bestimmt hat er von Anfang an und consequent seinen eignen Weg in der Theologie verfolgt; Schriftauslegung war sein Arbeitsfeld; und wenn ihn (S. 375) einmal Jemand einen Bibelvirtuosen nennt, so war dieser Titel auch insofern nicht unglücklich gewählt, als auch die Schattenseite des Virtuositenthums an ihm nicht gänzlich fehlte. Seine Geistesverwandtschaft mit Joh. Fr. v. Meyer, dem Forscher in „höherer Wahrheit“, ist bekannt, wie sein Antagonismus gegen grammatisch-historische Exegeten, gegen Steudel und Andere. Er wollte (S. 76) „das Ganze suchen in allen Theilen“, daher seine Typik, daher seine Neigung, überall „Winkel“ nach anderen Stellen hin zu sehen. Wie viel er dadurch nicht nur für die praktische Schriftklärung, sondern auch für die wissenschaftliche Schriftforschung geleistet, leugnen auch die nicht, die ihm im Ganzen und Einzelnen vielfach nicht zustimmen können. Aber sie können dieses darum nicht, weil das, was man seinen biblischen Realismus nennen mag, doch gar oft sich als Voraussetzungen von sehr subjectiver Art erweist. Es ist ganz gut, vom Ganzen aus das Einzelne zu betrachten und verstehen zu lernen; aber was das Ganze ist, das muß doch, wenn die Forschung eine wissenschaftliche sein soll, erst aus der Erwägung des Einzelnen sich ergeben; dem gläubigen Gemüth steht wohl zuerst das Ganze fest, und es sieht alles Einzelne von diesem Standpunct aus an; aber für die Wissenschaft darf doch dasjenige, was erst Resultat sein kann, nicht schon die feststehende Voraussetzung sein; sonst geräth man auf Wege, da man z. B. die Frage nach der Echtheit eines biblischen Buches oder einer einzelnen Stelle durch den Nachweis erledigen zu können meint, daß das Buch oder die Stelle in den Schriftorganismus hineinpasse oder hineingehöre — ein Beweis, der, wenn man ihn einmal zu führen entschlossen ist, sich immer leicht führen läßt, weil man sich schon zum Voraus den Schriftorganismus so construirt, daß alles einmal Ranenische hineingerechnet wird. Nisch, der Schwager Stier's, hat ihm einmal (S. 117) gesagt: „Ich habe nur wider Dich, daß Du so vieles gewiß wissen und als ein gewisses sagen willst, was kein helles Schriftwort für sich hat, auch sonst von keinem Christenmenschen in dieser Zeit gewiß gemacht werden kann.“ Das eben ist das Mäßliche an solcher Theologie, daß man, weil man aus seiner eigenen religiösen Anschauung heraus sich ein System gebildet hat, sofort Alles, was schön ins System paßt oder nothwendig mit demselben gesetzt ist, eben darum auch für schlechthin wahr hält und die von solchen Ideen beherrschte Schriftauslegung für

die tiefere, pneumatische ansieht. Kommt zu der kühnen, keinen Widerspruch dul-  
denden Energie solchen Auftretens noch eine so umfassende Kenntniß des biblischen  
Materials, und nicht minder eine große Combinationsgabe, um das Entlegene  
zu verbinden, um Aehnlichkeiten und Beziehungen zu finden, so imponirt das na-  
mentlich den weniger Selbstständigen wie denen, deren religiöse Subjectivität eine  
dem Meister verwandte ist; aber die Wissenschaft kann bei alledem nicht stehen  
bleiben. Stier bekennt einmal, da es sich für ihn um Uebernahme einer Professur  
handelte (S. 275), historische Theologie und das sogenannte Quellenstudium sei  
von jeher weniger seine Sache gewesen. Nun, das ist freilich nicht Jedem zu-  
zumuthen; aber es ist doch auch sonst ein charakteristisches Merkmal der „Bibel-  
virtuosen“, daß der geschichtliche Sinn bei ihnen unverhältnißmäßig wenig ent-  
wickelt ist; zum echten Realismus aber gehört es, die geschichtliche Thatsache durch  
alle die Mittel, die der menschlichen Wissenschaft überhaupt zu Gebote stehen, zu  
constatiren und darnach auch die theologischen Ideen zu rectificiren, soweit sie  
eben ihrem Inhalt nach sich geschichtlich bewähren müssen, nicht aber, wie es na-  
mentlich von apokalyptischen Standpuncten her geschieht, die Geschichte nach theo-  
logischen Ideen zu formiren. Das Nicht-Unterscheiden des Geschichtlichen und des  
unmittelbar Religiösen, — dessen, was sich durch äußere Zeugnisse auf wissen-  
schaftlichem Wege als wirklich geschehen beweisen muß, und dessen, was als sittlich-  
religiöse Wahrheit unmittelbar im Herzen und Gewissen seine Bejahung findet,  
drückt sich in folgender, übrigens vortrefflichen, für Stier charakteristischen Stelle  
aus, S. 403: „Ich lese das kanonische Bibelwort als ein durch den heiligen Geist  
geschriebenes, aber ich lese es nicht so, weil ich mir zuvor ein Inspirationsdogma  
gemacht oder mich alter Dogmatik zum Knecht ergeben habe, sondern weil sich  
dies Wort meiner — nicht gesunden, aber eben durch diese Arznei stets mehr ge-  
nesenden Vernunft fortwährend gewaltiger als inspirirt beweiset, weil dies leben-  
dige Wort tausendfach mein Inneres mit all seinem Wissen, Denken und Wollen  
gerichtet hat und immerdar richtet, daß ich ihm unterworfen bin mit der Freiheit  
meines ganzen Lebens.“ — Unter den einzelnen anziehenden Partien des Buches  
nennen wir noch Stier's Verhalten gegen den modernen Confessionalismus, gegen  
die „Bekennnißsüchtigen“ (S. 323), gegen die Verquickung des jüngerlichen Feuda-  
lismus mit dem Christenthum (S. 382), dann namentlich auch die vielen Schil-  
derungen aus seinem pastoralen und kirchenregimentlichen Amtsleben; wenn die  
Zustände in den Gemeinden und im Pfarrleben, die z. B. S. 83 beschrieben sind,  
aus dem Nationalismus stammen, dann hat er noch viel mehr verschuldet, als  
was er an Schrift und Dogmatik sündigte. Bemerkenswerth sind auch Stier's  
Correspondenzen mit Hengstenberg, der ihn zwar als Mitarbeiter an der Evange-  
lischen Kirchenzeitung gern gebrauchte, aber nach eigenem Ermessen an Stier's Auf-  
sätzen zu dessen Verdrüß corrigirte und strich; S. 116 lesen wir, daß Hengsten-  
berg ums Jahr 1831 von Stier mehr Schonung für Schleiermacher verlangte:  
„Ich bitte Sie, im Ausdruck so gelinde und schonend als möglich zu sein; es gibt  
hier (in Berlin) sehr liebe christliche Leute, die in Bezug auf Schleiermacher leicht  
verwundbar sind, ob sie gleich nicht daran denken, seine Sache zu der ihrigen zu  
machen.“ Ein empörendes Stückchen von Censur, die von Halle aus gegen ihn  
geübt wurde, ist S. 169 zu lesen. — Schließlich noch eine Kleinigkeit. Wir lesen

in dieser Schrift statt Superintendent immer Superintendt. Ist das eine amtlich recipirte Schreibart? Die Dignitätstitel in der protestantischen Kirche sind freilich zum Theil unglücklich gewählt, weil man sie kaum aussprechen kann; auch statt Consistorialrath hört man manchmal nur Stralrath, ohne daß man aber so zu schreiben berechtigt wäre. Hier im Süden haben wir doch statt des Superintendenten wenigstens den mundgerechteren Decan, obgleich wir wissen, daß der kirchenrechtliche Begriff des Decans eigentlich ein anderer ist, als der des Superintendenten; jener ist vom Capitel gewählt, dieser ihm von oben gesetzt.

Kehren wir mit der Schrift Nr. 2 zu Stier zurück, so hat Niemand seine theologische Physiognomie in solcher Gedrängtheit und doch so scharf zu zeichnen vermocht als Nitsch, der obige Darstellung nach seines Schwagers Tod der dritten Auflage der Reden Jesu beigegeben hat. Wo jeder Satz sein Vollgewicht hat, können wir nicht excerpiren. Nur die eine Stelle sei hierher gesetzt, in welcher Nitsch einen oben schon berührten Punct bespricht, so zwar, daß in der Rechtfertigung Stier's doch zugleich dasjenige angedeutet ist, worin er temperirt und ergänzt werden muß. „Was mein ganzes Selbstbewußtsein kraft der Thatfache und deren Auslegung seiner Schranken entledigt, von Schlacken reinigt und selig befreit, das ist aus der schlechthin göttlichen Quelle. Und wenn nun, was so organisch geschichtlich durch seine Stellung im Kanon mit den uns zuerst und zunächst Licht des Heils ausstrahlenden Schriften oder Worten im Zusammenhang steht, auf denselben Ursprung zurückgeführt werden muß, so ist die Genesis eines Inspirationsglaubens an den Kanon, ohne daß ein unnatürlicher Supernaturalismus zu Hülfe kommt, angedeutet. Man verachtet deßhalb den Causalbeweis für die Göttlichkeit der Schrift nicht, so man seine Mängel durch den Finalbeweis und den Vorsehungsglauben ausfüllt.“

In der Schrift Nr. 3 liegt uns ein seinem Gegenstande gemäß viel enger begrenztes, aber in diesem engeren Rahmen dennoch anziehendes geistliches Lebensbild vor. Wir begleiten den Mann, dessen Andenken diese wenigen Bogen gewidmet sind, nach Rom, wo er als Gesandtschaftsprediger wirkte und besonders auch den liturgischen Intentionen Friedrich Wilhelm's III. Folge gab, dann nach Siebichenstein, wo er der Gründer des Volksblattes für Stadt und Land wurde; er ist dort jedenfalls einer von denjenigen Repräsentanten preussisch-christlich-conservativer Denkweise, in welchen das Christenthum durch den Conservatismus nicht Schaden gelitten hat, was man bekanntlich nicht von allen „Christlich-Conservativen“ behaupten kann. Die letzte Stelle v. Tippielskirch's war die des Predigers und Seelsorgers an der Charité in Berlin. Auch das Wenige und Zusammengedrängte, was über seine dortige Amtsführung hier zu lesen ist, legt man nicht aus der Hand, ohne die Aufgabe des Seelsorgers am Kranken- und Sterbebette aufs Neue in ihrer Größe und Schwere in diesem Spiegel zu erkennen; aber solch' ein Bild wirkt auch ermuthigend und durchwärmend; möge auf diesem Weg das bescheidene Schriftchen Segen stiften!

Lübingen.

Palmer.



## Neueste Kirchengeschichte.

- 1) Zur fünfzigjährigen Jubelfeier der Union in Preußen. Die Zukunft der preußischen evangelischen Landeskirche, von einem rheinischen Theologen. Neuwied und Leipzig, Neuser, 1867. XXVIII und 195 S.
- 2) Die Errettung der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen. Von 1817 bis 1845. Den Gemeinden erzählt von J. Nagel, Pastor in Rade vorm Wald. Zweite vermehrte Auflage. Erlangen, Deichert, 1868. IV und 210 S.

Dem Verfasser von Nr. 1 hat es nicht gefallen, sich zu nennen, obgleich seine Schrift nichts weniger als gefährlich ist. Wir vermuthen, er sei ein wohlmeinender alter Herr, der, der Union mit Leib und Seele zugethan, eben darum sie auch für das Wichtigste in der Welt, wenigstens für denjenigen Gegenstand achtend, um den sich (S. 67) seit 30 Jahren alle theologischen Debatten bewegen — was wenigstens im Süden von Deutschland ganz unrichtig ist —, nun sein Herz darüber ausschüttet, wie viel seit einem halben Jahrhundert für die Union geschehen und doch — wie wenig sie zu ihrem wahren Ziel gelangt sei. Letzteres mag wahr sein; aber sehr im Irrthum ist der Verfasser, wenn er ihre Realisirung von dem sogenannten „biblischen Realismus“ erwartet, der, von der Geschichte abgewendet, alles Wirkliche, zumal wenn es auf dem freien Zusammenwirken Vieler beruht, schlechtbin kritisch, ja pessimistisch behandelnd, weder dazu angethan ist, noch irgend den Willen hat, kirchenbildend zu wirken. Ebenso wenig zutreffend ist freilich, was wir hier über Vermittelungstheologie zu lesen bekommen. Seltsam lautet schon S. 67 der Satz: dieser Name sei nur wegen seiner Dehnbarkeit und Unbestimmtheit wissenschaftlich brauchbar; ist er wirklich so dehnbar und unbestimmt, dann ist er vielmehr wissenschaftlich unbrauchbar, wie denn in der That Vieles, was sonst und auch hier gegen sie gesagt wird, Luftstrieche sind. Der Verfasser verwickelt dieselbe viel zu sehr mit der Unionsache, von der sie an sich völlig unabhängig ist, weil sie in der That nichts Andres ist, als das aufrichtige Bestreben, die Theologie als Wissenschaft von der christlichen Religion so zu bearbeiten und herzustellen, daß weder durch den Denkproceß, durch Anwendung der zur Zeit geltenden wissenschaftlichen Principien die religiöse Lebenswahrheit geschädigt, noch auch die Freiheit des wissenschaftlichen Denkens und Forschens durch irgend welche Satzung beeinträchtigt und so die Theologie auf den Standpunct der Scholastik oder gar des Rabbinenthums herabgedrückt wird. Daß Beides möglich sei, daß das Recht des Glaubens wie das Recht der Wissenschaft gleichmäßig festgehalten werden könne, das leugnen die Extremen auf beiden Seiten; die Einen construiren sich darum einen neuen Christus, die Anderen schimpfen auf die „trunkene Wissenschaft“; beide haben kein Gefühl dafür, daß sie die Kluft zwischen der fortschreitenden Bildung und der Religion immer größer machen und dadurch beiden, auch der Religion und Kirche, Schaden zufügen. Das aber ist auch Glaube, an die Möglichkeit jener Vereinigung zu glauben, ein Glaube, der ganz einfach sich darauf stützt, daß alle echte Wissenschaft (die ja etwas Andres ist, als ein Schulkystem

und ein Parteigetriebe) nur Wahrheit sucht und daß das Denken auf die Wahrheit angelegt ist, und daß ebenso die christliche Religion nur darum die absolute ist, weil sie Wahrheit ist; es gibt aber, wie nur einen Gott, so nur eine Wahrheit, folglich muß, wo man nur von beiden Seiten nichts Anderes will als Wahrheit — also auch nicht bloß traditionelle Vorstellungen um jeden Preis festhalten will, selbst wenn ihre Unbrauchbarkeit unleugbar ist, Beides an irgend einem Punct zusammentreffen, das Glauben im Wissen, das Wissen im Glauben seine Bewährung und Verklärung, seine Läuterung und weitere Durchbildung finden. Das, meinen wir, sei doch nicht dasselbe, was der Verfasser S. 67 Rautschutheologie nennt, wogegen er S. 92 sich vernünftiger über die Sache ausspricht.

Gern lesen wir, was der Verfasser über Rijsch's segensreiches Wirken in der rheinischen Kirche sagt, und darin, daß er diesen Mann so hoch stellt, sympathisiren wir vollkommen mit ihm. Nicht uninteressant ist die religiöse Charakteristik des Ober- und Niederrheins (S. 52. 53. 145), deren genaue Richtigkeit wir in der Ferne freilich nicht prüfen können. S. 57 schildert der Verfasser, in welchem jämmerlichem Zustande vor Rijsch's Auftreten und ehe sein Einfluß durchdrang, sich am Rhein die Predigt befunden habe; es sei dort z. B. in einer Gemeinde noch in den dreißiger Jahren Monate lang über den schönen Lauf des Rheins gepredigt worden! Aber auch die Einwirkung Rijsch's ist nach der Darstellung des Verfassers in den Dörfern wie in den Städten nicht so durchgreifend gewesen, wie man erwarten durfte. Es ist somit, wenn wir den Verfasser recht verstehen, durchweg mehr Klage als Jubel, wozu ihn das Jubiläum der Union veranlaßt. — Manche Einzelheiten, die den Mangel an Klarheit und rechter Beherrschung des Stoffes fühlbar machen, wollen wir übergehen; nur das sei noch erwähnt, daß der Verfasser sich mandmal in wunderbaren Urtheilen und Zusammenstellungen von Personen gefällt. Z. B. S. 90 lesen wir den sicherlich noch von Niemand vorher ausgesprochenen Satz, den auch schwerlich ihm Jemand nachsprechen wird: „Schenkel ist der durchsichtige Rijsch, der flüssige Müller, der populäre Nothe, der verständige Neander, der männliche Tholuck“!!! Das soll doch wohl heißen, Schenkel vereinige in sich die Vorzüge aller dieser Theologen ohne ihre Mängel? Und doch erwartet der Verfasser die rechte Union nicht von Schenkel, sondern vom „biblischen Realismus“! Das begreife, wer kann! S. 104 wird P. Lange mit Keim und Holtmann, S. 163 Ewald mit Beck zusammengestellt, und S. 75 ist über Dörner zu lesen: „Ein erhabener Zug umgibt stets seine Stirn, umschwebt seinen mündlichen wie schriftlichen Vortrag. Wohl keiner der lebenden evangelischen Theologen kommt in dieser Beziehung Friedrich v. Schiller so nahe, als Dörner seinem großen Landsmanne!“ — Eine Geschichte der Union und zugleich eine Geschichte der neuern Theologie zu schreiben und auf Grund derselben klare Perspektiven in die Zukunft zu eröffnen, — das ist eine Aufgabe, welcher der Verfasser nicht gewachsen scheint; auch ist der Satz: in magnis voluisse sat est, nicht überall anzuwenden.

Die zweite Schrift, von einem ebenso entschiedenen Lutheraner und Anti-Unionisten, wie die vorige von einem begeisterten Unionsfreunde war, macht insofern einen bessern Eindruck, als sie einen festen, klaren Gang einhält und überall bei der Stange bleibt; aber eigentlich sollte der Titel nicht heißen: „Die Errettung der lutherischen Kirche“, sondern die Leidensgeschichte derselben, die bei wei-

tem den größern Theil des Raumes füllt und die zugleich ein Martyrologium zu Ehren aller derer vorstellt, die dem Kampf wider die verhaßte Union ihr Leben gewidmet, ihre Stellung geopfert haben. Der praktische Zweck, die Gemeinden in ihrer Abgeschlossenheit gegen die Union zu erhalten, wird außer der geschichtlichen Darlegung noch durch einleitende Erörterungen darüber angestrebt, warum man der Union schlechterdings nicht beitreten könne. Diese Argumentationen (S. 20 ff.) sind so gehalten, daß sie dem zuvor schon lutherisch gesinnten Laien ganz gut einleuchten; aber Neues, was nicht längst von einem unbefangenen Standpunkt aus seine Erledigung gefunden hätte, ist nicht zu finden, und man muß sich eigentlich immer wundern, wenn ein wissenschaftlich gebildeter Theolog durch diese Argumente sich in seinem wissenschaftlichen Gewissen gebunden glauben kann. „Die reformirte Kirche lehrt wider Gottes Wort, weil sie in etlichen Dingen der Vernunft Gehör gibt.“ Hat Luther niemals der Vernunft Gehör gegeben, trotzdem daß er sie den Meister Klügling schilt? Und hat nicht Scheibel für seine Abendmahlstheorie selbst Kant's Lehre vom Ding an sich, also die Kritik der reinen Vernunft, verwendet? Was wirklich in Gottes Wort stehe, das eben war ja die Frage; Zwingli und Calvin waren sich ebenso gut bewußt, daß sie nicht wider Gottes Wort lehren, wie Luther. S. 27 nennt der Verfasser es eine Liebesthat, daß Luther in Marburg Zwingli's Bruderhand zurückgestoßen; dieser Theses muß ein Begriff von Liebe zu Grunde liegen, der sich weder in der Schrift noch im christlichen Gewissen findet. Die unirte Kirche ist dem Verfasser S. 198 das siamesische Zwillingsspaar — schwerlich wird Jemand darin ein glücklich gewähltes Bild, sondern nur den Groll erkennen, der sich darin genugthut, sie als eine Mißgeburt hinzustellen. Das freilich wird durch diese Schrift Jedem klar, der es noch nicht wußte, daß, je mehr man von oben herab, von Seiten des Ministers Altenstein, des Hegelianers, der Kirchensachen lediglich als Polizeisachen behandelte, und von Seiten untergeordneter brutaler Beamten mit Gewaltmaßregeln vorging, um so mehr andererseits der Widerstand wuchs, mit um so größerer Hartnäckigkeit gerade auf die gefährdeten Punkte in Lehre und Ritus ein Uebergewicht gelegt wurde, das sie in der Schrift selbst, in der Gesamtheit der neutestamentlichen Lehre, ganz entschieden nicht haben. Also Menschliches hüben und drüben, während man auf beiden Seiten für Gottes Sache zu kämpfen dachte. Dieses Menschliche kommt aber nach der eignen Darstellung des Verfassers auch darin zu Tage, daß, sobald unter Friedrich Wilhelm IV. der äußere Druck, die Verfolgung aufhörte, nun der Geist der Separation im lutherischen Lager selbst zu wirken begann und zum Theil die gleichen Vorwürfe aus dem Munde der sich Separirenden gehört werden mußten, die man vorher gemeinsam gegen die Unirten und Reformirten schleuderte. Es war eben in Leuten wie Scheibel selber schon ein gutes Stück Sectengeist gewesen. — In Stier's Leben (II. S. 114) finden wir erwähnt, daß in den dreißiger Jahren Kliefoth und Wiallet, Harms und Treviranus einträchtig mit einander für die evangelische Mission wirkten. Also muß es doch eine Möglichkeit geben, daß der Lutheraner dem Reformirten und so auch beide wieder dem Unirten die Hand reichen können zu gemeinsamer Arbeit am Reiche Gottes, jeder nach seiner Weise. Diese Einheit zu pflegen, die nicht im Dogma und nicht im Ritus, desto mehr aber in Herz und Gesinnung ihren Sitz und ihre Quelle hat, das wird besser sein, als den Riß immer wieder neu und

größer zu machen, zur Freude der Römlinge, die ja bereits verkündigen, daß im Jahr des großen Concils, das Pius IX. berufe, die katholische Kirche alle Gläubigen um Petri Stuhl sammeln, der Protestantismus aber vollends in sich selbst zerbröckeln werde.

Tübingen.

Palmer.

Israel und die Kirche. Geschichtlicher Ueberblick der Befehrungen der Juden zum Christenthum. Von Chr. H. Kalkar<sup>1)</sup>, Dr. theol. Uebersetzt von Al. Michelsen, Archidiaconus zu St. Jacobi in Lübeck. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1869. Octav. Preis 24 Sgr.

Die vorliegende Schrift Kalkar's ist eine so interessante Arbeit, daß wir dem Herrn Uebersetzer wie der Verlagshandlung des Rauhen Hauses für die Uebersetzung und Veröffentlichung derselben auf deutschem Boden Dank sagen und sie allen Kreisen, in welchen ein Interesse und Verständniß für die Ausbreitung des Reiches Gottes waltet, zur Lectüre empfehlen möchten.

Es ist nicht die erste Arbeit über diesen wichtigen Gegenstand, wie man nach dem Vorwort des Herrn Verfassers voraussetzen könnte; es sind einige Arbeiten vorangegangen, welche wir nicht unterschätzen dürfen, so insbesondere die beiden werthvollen Arbeiten von Hausmeister und Blumhardt (der treffliche Artikel des seligen Judenmissionars Hausmeister in Strassburg, in Herzog's theol. Realencyclopädie s. v. Mission unter den Juden, ist von Kalkar kaum genannt und die ebenso treffliche Partie über Israel in Blumhardt's Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie ziemlich kurz abgefertigt worden), Arbeiten, welche auch durch Kalkar's Schrift in keiner Weise entbehrlich gemacht werden. Die Arbeit Kalkar's läßt auch Vieles vermissen, was wir gerade einer so interessanten und dankenswerthen Schrift gewünscht hätten und eine spätere Auflage wohl ergänzen wird, so insbesondere einen tüchtigen historischen Hintergrund, eine, wenn auch kurz gezeichnete, Schilderung der Geschichte der jüdischen Diaspora, ihrer politischen Stellung in der Christenheit des Mittelalters und der neuen Zeit und ihrer inneren Verhältnisse nach Cult, Wissenschaft und religiöser Anschauung. Ohne einen solchen Hintergrund schweben die zahlreich aneinandergereihten Bilder von Befehrungen aus Israel zu sehr in der Luft und bekommt der mit der Geschichte und dem inneren Leben der jüdischen Diaspora unbekannte Leser keine rechte Vorstellung von dem inneren Proceß, welchen die wirkliche Befehrung eines heutigen Israeliten zum Christenthum ausmacht. Endlich möchten wir wünschen, daß der Verf. in einer künftigen Auflage gewisse Einzelheiten berichtigte, welche gegen die Geschichte verstößen, wenn er z. B. gegenüber von Deutschland mit einer gewissen Danomanie Frankreich die bedeutendste Stelle in der Geschichte der Welt und der Kirche zuweist, Gregor den Großen und Carl den Großen unter Frankreich behandelt, von der gerade für die Schicksale der jüdischen Diaspora so

<sup>1)</sup> Früher Pastor zu Gladfaxe unweit Kopenhagen, nach fünfundzwanzig-jähriger gesegneter Amtsführung in den Ruhestand versetzt; selbst ein Proselyt; Verfasser mehrerer Schriften über die Heidenmission, von welchen Michelsen ebenfalls drei in das Deutsche übersezt hat.



außerordentlich wichtigen Zusammengehörigkeit der staats- und kirchenrechtlichen Verhältnisse im römisch-deutschen Reiche gegenüber den Verhältnissen der west-europäischen Staaten gar Nichts erwähnt, oder wenn er Beispiele von Judenbekehrungen aufnimmt, welche, wie die Bekehrung des Patriarchen Hillel III. in Tiberias und die der 500,000 Homeriten x., in das Gebiet der Mährlein gehören.

Und doch, trotz dieser drei Mängel, welche wir uns nicht verbergen können, bleibt diese Schrift schon in ihrer ersten Auflage eine so interessante und dankenswerthe Arbeit, daß wir sie weit und breit empfehlen möchten. Sie stellt eine Gallerie von Proselyten aus Israel dar, welche einen Jeden, der mit Israel nicht näher bekannt ist, in Erstaunen setzen muß über diese ununterbrochene und unzählige Reihe von Bekehrungen unter dieser zumeist für so halsstarrig und unempfänglich gehaltenen Bevölkerung, eine Gallerie von Proselyten, welche jene erbärmlichen Berechnungen der Times und anderer öffentlicher Blätter über die winzigen und kostbaren Resultate der Judenmission in schlagender Weise widerlegt, eine Gallerie, welche zeigt, daß keine Mission in der Welt Ursache hat, auf die Judenmission herabzusehen, und keine Exegese der heiligen Schrift die richtige ist, welche die Bekehrung Israels erst von dem Ende der Tage erwartet, sondern daß, wenn auch die Gesamtbekehrung Israels der Gesamtbekehrung der übrigen Völker erst nachfolgen soll und so die Ersten als die Letzten in das Reich Christi eingehen, doch das Werk der rettenden Liebe auch an dem verstoßenen Volke niemals stille gestanden, niemals stille stehen soll, und je mehr die Heidenwelt von dem Evangelium durchdrungen wird, auch aus Israel Einzelne und immer Mehrere davon ergriffen werden, ja daß seine Diaspora im Großen Zeichen der Zeit darbietet, welche sagen, sie gehe dem letzten großen Momente entgegen. — Die Gallerie der Kalkar'schen Schrift vergegenwärtigt viele einzelne Lebensbilder, welche, so kurz, ja leider allzu kurz sie vorgeführt werden, doch Geist und Herz des Lesers ergreifen; es finden sich unter diesen 2 bis 300 Proselytenbildern Männer wie Joseph, der Arzt und Freund des Kirchenvaters Basilius des Großen (4. Jahrhundert), der nachherige Erzbischof Julian von Toledo (Ende des 7. Jahrhunderts), der französische Kanzler Paulus von Burgos und seine drei Söhne (15. Jahrhundert), die beiden Holländer Isaac da Costa und Abraham Cappadoje, der Italiener Tremellius, Mitarbeiter des Heidelberghen Katechismus, die Deutschen Christian Gerson, Augusti, Neander, Stahl, Rubino, Bischof Alexander und ähnliche Männer. — Kalkar hat seiner Schrift aber auch solche Lebensbilder einverleibt, welche, wie diejenigen Spinoza's, Moses Mendelssohn's und Friedländer's, zeigen, daß der Einfluß des Christenthums auf die in unsrer Mitte lebenden Israeliten selbst dann, wenn sie nicht zur vollen Ueberzeugung von der Herrlichkeit Jesu voller Gnade und Wahrheit gelangen, doch ein segensreicher sein kann, indem solche Israeliten wenigstens erkennen, daß das Wesen der wahren Religion nicht in einer gewissen Werkheiligkeit besteht, sondern in einer religiösen und sittlichen Beredlung des Herzens und des Wandels; was solchen Israeliten fehlt, ist nur die Erkenntniß, daß diese Beredlung allein in der Gemeinschaft Jesu möglich ist und daß sie auch das Unvollkommene, wozu sie selbst es gebracht, in Wahrheit Niemand verdanken, als gerade dem von ihrem Volke verworfenen Heiland.

Wer der israelitischen Bevölkerung ferne steht, wenigstens ihrem innerlichen Leben, der kennt sie gar nicht und der versteht auch die Arbeit der Judenmission, wie die Tragweite der Judenemancipation, nur wie der Blinde die Farben. Wer mit ihr vertraut ist, der erkennt immer deutlicher und fröhlicher, wie die Todtengebeine sich regen und der Odem Jesu Christi das weite Feld der heutigen Diaspora durchdringt. Die vorliegende Schrift kann zu dieser Erkenntniß Vieles beitragen, besonders der siebente Abschnitt derselben, S. 135—184.

Besonders erfreulich war dem Unterzeichneten die Wahrnehmung, daß der Herr Verfasser, wie er im achten und letzten Abschnitt seiner Schrift es ausführt, gegenüber der althergebrachten und in England so ängstlich festgehaltenen Meinung, Israel werde am Ende der Tage wieder in Palästina gesammelt und bei der Herstellung des Tempel- und Opferdienstes und der ganzen alttestamentlichen Theokratie die erste Stelle unter den Völkern einnehmen, sich vielmehr dahin ausspricht, daß diese Idee, „gleichviel, unter welcher Form man sie sich vorstellen möge, ebenso sehr in Widerspruch stehe mit allem geistlichen Verständnisse des Schriftwortes, wie mit der fortschreitenden Entwicklung der Kirche Christi und ihrer endlichen Bestimmung: nämlich Alle als vollkommen ebenbürtige Glieder in sich aufzunehmen, denn „hier ist nicht Jude noch Grieche““. — Man bedenke doch, wie sehr alsdann diejenigen Bekehrten aus Israel zu kurz kämen, welche schon vor diesem letzten Zeitpunkte Christen geworden und durch Heirath und andere Verhältnisse mit den Völkern, in deren Mitte sie lebten, verschmolzen sind!

Man bedenke ferner, wie in der ganzen Geschichte der Christenheit ein tausendfacher Proceß dieser Verschmelzung sich zu erkennen gibt, so daß, auch wenn Israel im heiligen Lande als besonderes Volk gesammelt würde, es als ein christliches Volk bald in diesen Proceß hineingezogen und die Sonderung wieder aufhören würde! Es ist seltsam, wie so viele Christen den einst berechtigten alttestamentlichen Standpunkt festhalten und sich nicht überzeugen mögen, daß die Verschiedenheit der Gaben zwar auch in nationaler Hinsicht ihre Berechtigung hat, aber eben nur so weit, als die Gaben sich wirksam erweisen, ohne an Zeit und Raum gebunden zu sein, und daß die Weissagungen des Alten Testaments eben nur im Sinn und Geiste des Neuen Testaments ihre Erfüllung finden sollen.

Schließlich geben wir hier zur Orientirung über Kalkar's Schrift noch das Inhaltsverzeichnis:

- 1) Literaturgeschichtliches Vorwort des Verfassers . . . . . S. 1—8.
- 2) Allgemeine Einleitung . . . . . S. 9—16.
- 3) Befehlungen der Juden zum Christenthum in
  - a) Spanien, S. 17—40.
  - b) Portugal, S. 40—44.
  - c) Frankreich, S. 45—53.
  - d) England, S. 54—59.
  - e) Holland, S. 59—66.
  - f) Italien, S. 67—83.
  - g) Deutschland, S. 83—99.
- S. 17—99.
- 4) Lage der Juden vor Anfang der eigentlichen Mission und die  
dermaligen Befehlungen im Allgemeinen . . . . . S. 99—109.

- 5) Die Mission und die Callenbergische Wirksamkeit . . . S. 109—115.
- 6) Bekehrungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts  
seit M. Mendelssohn's Zeit bis zur Gegenwart . . . S. 115—135.
- 7) Die eigentliche Mission unter Israel in
  - a) Europa, S. 135—164.
  - b) den muhammedanischen Ländern, S. 164—184.
- 8) Die Hoffnung einer allgemeinen Bekehrung Israels . . . S. 184—194.

Noch erlaube ich mir an alle Leser dieser Zeilen die Wiederholung der von mir schon bei mehreren Gelegenheiten ausgesprochenen Bitte, es möchte Jeder, welcher in der Lage ist, zur Sammlung statistischer Nachrichten über die jüdische Diaspora beizutragen, das Seinige hiefür thun, und wenn er es nicht ungern thut, mir brieflich mittheilen, damit allmählich die zumeist total falsch verbreiteten Angaben hierüber berichtigt werden, und das Gesamtbild Israels, wie ich es in meinem Amsterdamer Referat auf der dortigen fünften Generalversammlung der evangelischen Allianz (Separatabdruck, bei Osiander in Tübingen) im Kleinen und früher ausführlicher in Herzog's theologischer Real-Encyclopädie (s. voce „Volk Gottes“) zu zeichnen gesucht habe, die so wünschenswerthe Ergänzung nicht unwichtiger Lücken erhalten möchte. Wer mit der Statistik bekannt ist, weiß, wie jung diese Wissenschaft ist, wie unzuverlässig noch viele recipirte Angaben sind, und wie insbesondere hinsichtlich Israels die Handbücher entweder geradezu im Stiche lassen oder doch viele nachweisbar ganz irrige Nachrichten enthalten.

Wankheim.

W. Pressel.

### Systematische Theologie.

- 1) Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums, im Winter 1867 zu Leipzig gehalten, von Chr. Ernst Euthardt, Consistorialrath, Doctor und Professor der Theologie. Leipzig, Dörffling und Franke, 1867. — Auch unter dem Titel: Apologie des Christenthums. Zweiter Theil (253 S. Preis 1 Thlr.).
- 2) Apologetische Beiträge. Von D. Friedrich Düsterdieck, Consistorialrath in Hannover. Zweiter Beitrag. Die gottseligen Geheimnisse: 1. Gott und seine Schöpfung; 2. Der Mensch und seine Sünde. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1867 (116 S. Preis 16 Sgr.).

Die beiden hier vorliegenden Fortsetzungen früher begonnener Apologien der christlichen Wahrheit verhalten sich zu dem ihnen Vorangegangenen wie das Heiligthum zum Vorhofe, wie das centrale Gebiet der specifischen Heilswahrheiten zum peripherischen der allgemeineren Grundwahrheiten, wie die eigentliche Dogmatik zur dogmatischen Principienlehre oder Fundamental-Theologie. Nur legen beide Autoren den theilenden Schnitt in etwas abweichender Weise zwischen die

von ihnen behandelten Gebiete. Während Luthardt in der ersten Serie seiner apologetischen Vorträge (1. Aufl. 1864, 6. Aufl. 1868) bereits einen ziemlich vollständigen Gang durch das Ganze der geoffenbarten Wahrheit gemacht hatte und daher hier nur die specielleren Heilslehren, mit Ausschluß der Lehren von Gott und der Schöpfung, eingehender durcharbeitet und apologetisch erörtert, behandelt Düsterdieck, der in der ersten Lieferung seiner apologetischen Beiträge sich strenger auf dem Gebiete der principiellen Grundvoraussetzungen der Heilslehre gehalten hatte, in diesem zweiten Beitrage gerade „Gott und seine Schöpfung“ als erstes der „gottseligen Geheimnisse“, zu welchen, außer der jetzt bereits mit-erörterten Lehre vom Menschen und seiner Sünde, die später noch darzustellenden Lehren von der Erlösung, der Heilsaneignung, der Kirche und der Vollendung mit hinzugehören. Den Grund für diese abweichende Theilungsmethode hat man natürlich in der verschiedenen Veranlassung und Entstehungsweise der beiden apologetischen Werke zu suchen, von welchen das Luthardt'sche eine aus zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Vorträgen hervorgegangene Gelegenheitschrift, das Düsterdieck'sche eine planvoller angelegte und einheitlicher gestaltete, wennschon ihrer ganzen Anlage und Tendenz nach kürzer und aphoristischer gehaltene Arbeit ist.

Der schöne Consens zwischen allen wesentlichen Anschauungen und Ausführungen der beiden Apologeten, wie diese beiden Fortsetzungen ihn ergeben, kann dem Freunde des evangelisch-kirchlichen Glaubens und seiner wissenschaftlichen Vertheidigung nur zu lebhafter Freude gereichen. Daß die Düsterdieck'sche Verantwortung des Glaubens insofern auf einem etwas anderen Grunde ruht, als die Luthardt'sche, als ihr Urheber laut dem in seinem ersten Beitrage über „die heiligen Urkunden“ Bemerkten (I, S. 17 ff.) einer freieren Inspirationslehre und einer ziemlich kritischen Stellung zum biblischen Kanon huldigt, während Luthardt in beiden Beziehungen eine orthodoxere Haltung einnimmt (s. Vortr. 7 u. 8 der ersten Serie seiner „apologetischen Vorträge“, sowie Vortrag 8 dieser zweiten Serie, S. 130 ff.), — diese Differenz, mag sie immerhin eine principielle Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte genannt werden, macht sich innerhalb der gegenwärtig uns zu vergleichender Besprechung vorliegenden Abtheilungen doch in keiner Weise bemerklich. Vielmehr stimmen Beide, der Angehörige der Erlanger Schule und der Vertreter des exegetisch-kritischen Standpunktes eines Rucke, Ewald und Meyer, in dem, was sie über die Lehren vom dreieinigen Gott, seiner welt schöpferischen Thätigkeit, seinen Wundern, sowie nicht minder über die erb-sündliche Corruption der gefallenen Menschheit und ihre gänzliche Unfreiheit zum Guten zu sagen haben, fast vollständig und oft bis zu den geringsten Einzelheiten überein, — eine Harmonie, die beim Erscheinen des noch rückständigen dritten Theiles der Düsterdieck'schen Schrift sich unzweifelhaft auch über sämtliche Hauptfäße der Christologie und Soteriologie erstrecken wird, möchten immerhin im Bereiche der Lehren von der Kirche und von den letzten Dingen hier wieder einige weitere, aus jener principiellen Grundverschiedenheit resultirende Discrepanzen hervortreten. — Als besonders glücklich aufgefaßte und ausgeführte Partien in der vorliegenden Serie der Luthardt'schen Vorträge (welche überhaupt, zehn an der Zahl, vom Wesen des Christenthums, von der Sünde, der Gnade, dem Gottmenschen, dem Werke Christi, dem „Abschlusse des Heilswerks und der Dreieinigkeit“, der Kirche, der heil. Schrift, den Gnadenmitteln und den letzten



Dingen handeln) heben wir das über die Sünde (S. 17 ff.), den Gottmenschen (S. 55 ff.) und die Kirche (S. 110 ff.) Gesagte hervor. In der vorliegenden Abtheilung der Düsterdieck'schen Schrift sind es die auf die Schöpfung und auf die Wunder bezüglichen Ausführungen (S. 40 ff. 51 ff.), beide gegen die materialistische Naturweisheit unserer Tage gerichtet, denen wir trotz ihrer theilweise nur andeutenden Kürze einen besonderen Werth beilegen müssen.

Wir sehen dem hoffentlich baldigen Abschlusse dieses bis jetzt noch unvollendeten Werkes mit Interesse entgegen und wünschen beiden Schriften, um der eigenthümlichen Vorzüge willen, die sie, eine jede in ihrer Weise, behaupten, eine freundliche Aufnahme seitens der christlich gebildeten Lesewelt und womöglich eine so bedeutende Verbreitung, wie sie die erste Serie der Euthardt'schen apologetischen Vorträge erfahren hat.

Greifswald.

Zöckler.

Zum Beweis des Glaubens. Von Dr. Albert Reip, außerord. Professor der Philos. an der Universität zu Göttingen und ordentl. Mitglied der histor.-theol. Societät zu Leipzig. Gütersloh, Verlagsmann, 1867. 179 S.

Die vorliegende Schrift, die aus der apologetischen Monatschrift gleichen Titels abgedruckt ist, hat über ihren nächsten Zweck hinaus, den einer wissenschaftlichen Diaconie an der Gemeinde in der Verteidigung des Glaubens gegen die Beweisgründe des Unglaubens, eine besondere Bedeutung als die Skizze eines Systems christlicher Philosophie, die, von dem Grundgedanken ausgehend, daß, wenn das Bewußtsein des kirchlichen Christenthums sich im öffentlichen Denken behaupten soll, dasselbe vor Allem erkenntnißtheoretisch viel mehr gerechtfertigt werden muß, als es bisher geschehen ist, der Herrschaft des einseitigen Intellectualismus sich entwindet und den ethischen Factor als das wesentliche, unerläßliche Moment in der Erkenntniß der Wahrheit hinstellt. Demnach ist dem Verfasser die christliche Philosophie die absolut ethische, der Lebensweisheit dienende, das Wissenschaftliche dem Menschlichen überordnende Wissenschaft der Principien, die sich durch das geschichtliche Christenthum, „diesen Grund- und Angelpunkt der Sonderung alter und neuer Philosophie“, vermittelt und die Denkweise der christlichen Menschheit in einen allgemein wissenschaftlichen Ausdruck faßt.

Die Arbeit zerfällt in drei eng zusammenhängende Artikel. Nachdem zunächst der Verfasser hervorgehoben, daß von einem Beweis der letzten Gründe des Glaubens nicht in dem Sinne die Rede sein kann, in welchem unter Beweisen das Ableiten aus einem Höheren verstanden wird, sondern nur in dem Sinne, daß Etwas als nothwendig oder allgemein gültig, in sich selbst begründet, dargethan wird, erörtert er zunächst im ersten grundlegenden Artikel: „die Grenzen des Beweises“, die subjectiven Voraussetzungen jedes, insonderheit aber des Glaubensbeweises bei demjenigen, dem er geführt werden soll.

Die angeblich voraussetzungslose, reine Wissenschaft mit ihrem blos logischen Enthusiasmus, mit ihrem rein theoretischen, skeptischen Verhalten interesselloser Betrachtung bekämpfend, für die zuletzt alle Forschung sich in einen lusus ingenii

auföst, dem es nicht um die Wahrheit, sondern nur um das Denken zu thun ist, geht der Verfasser auf den ethisch-religiösen Grund der Erkenntniß, auf den „Gewissensstandpunkt“, zurück, das Paulinische sich schlechthin von Gott, von dem Absoluten absolut gewußt und erkannt wissen, die Wahrheit von Schleiermacher's Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, Baader's cogitor, ergo cogito. Von diesem Standpunkt aus, der durch eine reiche Fülle von Citaten als etwas nicht Singuläres, sondern als der aller echten Philosophie alter und neuer Zeit, auch der naturwissenschaftlichen Forschung der Gegenwart in ihren besseren Vertretern gemeinsame, wenn freilich vielfach nur unbewußt geahnte und angestrebte Standpunkt überzeugend nachgewiesen wird, zeigt der Verfasser zunächst im Allgemeinen, daß überhaupt nur auf der Basis eines Vorbegriffs von Gott als dem letzten Grunde, der sich im Gewissen bezeugt, irgend Etwas vollgültig und gründlich bewiesen werden kann, sodann insonderheit, daß der Beweis des christlichen Glaubens, des Erlösungsglaubens, nur denen geführt werden kann, welche im Stande sind, zu glauben, d. h. welche ein scharfes und weises oder, wie der Verfasser absichtlich paradox sich ausdrückt, ein „böses Gewissen“ haben, ein lebendiges Bewußtsein von dem an ihrem Theile mitverschuldeten Unheile der Welt, dem Bösen sammt dem Uebel, als dem schlechthin unbegreiflichen, irrationalen, „absolut grundlosen Wunder der negativen Willkür“, das, statt ein nothwendiges Moment der Entwicklung zu sein, vielmehr der vollendete Widerspruch ist, der widergöttlich den Natur- und Geschichtszusammenhang zerreißt und durchbricht. In diesem bösen Gewissen, in dessen Erlösungsschmerz mit seiner Zerrissenheit der Bruch der Welt sich reflectirt, wurzelt, analog dem Vorbegriffe Gottes im natürlichen Gottesbewußtsein, der Vorbegriff des Erlösers, an den die wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubens anknüpfen muß.

Der zweite Artikel: „die Mitte des Beweises“, geht von der Voraussetzung des bösen Gewissens, das sich von dem heiligen, richtenden Gott gewußt weiß, den es in allem Welt- und Selbstbewußtsein wieder wissen sollte, aber aus sich selbst nicht kann, zum positiven Beweis des Glaubens über, der in der Explication dessen besteht, was im guten, durch persönliche Heilserfahrung gewirkten Gewissen des Gläubigen enthalten ist, in welchem sich Gott bezeugt als der Gott des Heils, als der Gott Jesu Christi, des Mittlers, wie ihn die Schrift verkündet mit dem Wunder der gottmenschlichen Sühnung als dem rechten Gegenwunder gegen das Wunder des Bösen und des Uebels. Zur wissenschaftlichen Durchdringung und erkenntnißmäßigen Gestaltung des auf diesem Wege gewonnenen Glaubens ist nothwendig die Umsezung des altmenschlichen Gottesbegriffs in den neu-menschlichen christlichen des trinitarischen Theismus, wie ihn der Verfasser von dem Gedanken der Liebe aus in Anknüpfung an die Liebner'sche Auffassung construirt, um nachzuweisen, wie sich von hier aus der ganze Inhalt des christlichen Glaubens zwar nicht erklären, nicht nach seinem Wie darlegen, wohl aber nach seinem Warum begreifen läßt.

Der letzte Theil der Untersuchung: „die Spitze des Beweises“, vollendet dieselbe, indem er zeigt, wie das dem guten Gewissen gegebene christliche Princip aller Principe, der Gott, der die Liebe ist, der trinitarische Gott, der als solcher in sich selbst seinen Grund hat, sich in seinen Consequenzen als das allein ethisch

und wissenschaftlich genügende, allseitige und allumfassende Princip bewährt, während an dem entgegengesetzten Princip und seinen Folgen der apagogische Beweis geführt wird.

Die Bewährung des christlichen Princip's mit seinen weltgeschichtlichen Consequenzen wird an der Geschichte der Wissenschaft, vor Allem an der Geschichte der Philosophie in großartigen Zügen von der ersten christlichen Forschung bis auf die jüngste Gegenwart, wiederum mit besonderer Berücksichtigung der Naturphilosophie, unter Sammlung einer ganzen Wolke von Zeugen namhafter Denker dargethan und die Universalität des Christlichen in seiner Durchdringung der Welt und Cultur erwiesen. Der apagogische Beweis von der Nichtigkeit des negativen Princip's wird geführt an dem Neoplatonismus, der vergeblich im Gegensatz gegen das Christenthum eine Erneuerung der alten Welt aus ihr selbst anstrebt, am Gnosticismus, dem, theilweise unabsichtlichen, Versuch einer Entwurzelung des Christenthums als der absoluten Religion durch Aufhebung seines übernatürlichen Charakters, und an der modernen, mit der Theologie, die einseitig in der Patristik und Scholastik vertreten ist, nicht versöhnten kosmologischen Philosophie in ihrem Selbstauflösungsprocesse, der sich in der weltschmerzlichen Philosophie eines Schopenhauer vollendet, statt die höhere Einigung in dem theanthropologischen Standpunkte zu finden.

Dies der ungefähre Inhalt der Schrift, die nicht prätendirt, völlig neue Wahrheiten auszusprechen, vielmehr den Consensus mit alten und neuen Denkern durchweg als eine Instanz für sich braucht, aber alte, vergessene Wahrheiten in neuer Weise bringt und in einem neuen Zusammenhange, überall aus dem Vollen und Ganzen schöpfend. Dreierlei möchten wir an der Schrift als besonders beachtenswerth hervorheben, zunächst den mit umfassender Begründung geführten Nachweis, daß die Erkenntniß nicht eine bloß logische That, nicht eine Sache abstracter Verstandesoperation ist, sondern eine That des ganzen Menschen, und das Intellektuelle im Ethischen wurzelt, diese viel vergessene Grundanschauung protestantischer Wissenschaft, sodann die treffende Wendung, mit welcher der Verfasser gegenüber dem äußerlichen Wunderbeweis des älteren Supranaturalismus, sowie gegenüber der grundirrthümlichen Auffassung der modernen Kritik vom Wunderglauben hervorhebt, daß das absolute Wunder im modernen Sinne des schlechthin Irrationalen nach der Schrift nur das Böse sammt dem Uebel ist, wenn es auch die Schrift nicht ausdrücklich so nennt, und daß die Grundvoraussetzung des Glaubensbeweises nicht der gemeinhin sogenannte Wunderglaube ist, der erst in zweiter Linie steht, sondern die Erkenntniß des Wunders der Sünde; endlich scheint uns besonders gelungen die Parthie der Schrift, in welcher der Verfasser aus seiner ethischen Grundanschauung von der christlichen Erkenntniß und aus der Natur des Evangeliums heraus die Schranken zeigt, die aller Apologetik gesetzt sind, die gegenüber Jenen, welche den ethischen Weg nicht gehen und nicht glauben wollen, sich auf den negativen Beweis der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes und der Verkehrtheit ihrer Angriffe gegen das Christenthum beschränken muß. Denn das Evangelium ist eben nicht eine Verstandes-, sondern eine Gewissenswahrheit, und von ihr überzeugt sein heißt überwunden sein. Was aber überwindet, ist die göttliche Paradoxie, die das Evangelium für das egoistische, gottabgewendete Denken hat. Christus ist immer ein Christus nur für den Glauben,

der sein Element hat in Widersprüchen, die sich für ihn auflösen, die es aber für die Speculation immer bis zu einem gewissen Grade bleiben. Die Apologetik kann und soll eine Verständigung anbahnen zwischen der öffentlichen Vernunft und der Vernunft des Evangeliums, sie kann und soll nachweisen, daß das Evangelium nichts Widervernünftiges enthält und daß die Ungläubigen es nicht darum sind, weil sie zu viel, sondern weil sie zu wenig denken, aber das letzte entscheidende Moment, das punctum saliens des Glaubens andemonstriren kann sie nicht und sie soll am wenigsten versuchen, mit einem salzlosen Evangelium die Ungläubigen zu gewinnen. Es hat daher der Verfasser ganz Recht, wenn er es als einen Grundirrtum bezeichnet, als ständen Strauß und Genossen mit den Vertheidigern des Glaubens auf gleichem wissenschaftlichen Grund und Boden, als könne es bei guter Waffenföhrung gelingen, sie so, wie sie sind, wissenschaftlich zu überwinden, zu gewinnen.

Die Schrift ist fest und geistreich, namentlich in einzelnen Parthieen, mit der Energie speculativen Geistes und überzeugender Kraft, wie mit umfassendem Blicke in die verschiedensten Richtungen des modernen Geisteslebens geschrieben und ist bei aller wissenschaftlichen Geltung auch für gebildete Laien verständlich. Wir wünschen, daß es dem strebsamen Verfasser, der entschieden Ernst macht mit der Begründung einer christlichen Philosophie, vergönnt sei, was er verheißt, den hier gebotenen Inhalt in größerem Style systematisch zu bearbeiten.

Dresden.

Meier.

Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Social-ethik auf empirischer Grundlage von Alexander von Dettingen, Dr. und ord. Professor der Theologie in Dorpat. Erster Theil: die Moralstatistik. Erste Hälfte: Geschichtliches und Methodologisches. Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1868. VIII und 312 S.

Zwar nicht unter den Ethikern, aber doch unter den Theologen ist der Verfasser obigen Werkes der Erste, der die moderne Wissenschaft der Statistik auch für die Sittenlehre fruchtbar zu verwenden unternimmt. Wie wir Alles willkommen heißen, was dazu dient, Wissenschaft und Leben, insbesondere die so gerne sich in sich selbst abschließende Gedankenwelt der Theologie und die wirkliche Welt, wie sie lebt und lebt, einander nahe zu bringen und zu verbinden, damit aus dem evangelischen Theologen der Scholastiker und der Rabbiner endlich einmal gründlich ausgetrieben werde: so begrüßen wir auch das vorliegende Buch als einen guten Fortschritt auf dieser Bahn. Durch die genaue Kenntniß der statistischen Methode, ihrer bisherigen Geschichte und ihrer Resultate, so wie durch die geschickte Handhabung derselben zeigt der Verfasser thatsächlich, daß man Theolog sein kann, ohne für solche Studien und Erkenntnisse verdorben zu sein. Wir sind darin ganz mit ihm einverstanden, daß für christliche Wissenschaft die Wirklichkeit des Volkslebens in der christlichen Welt eine viel höhere Bedeutung hat, als man, stets nur mit hergebrachten oder neu erfundenen Begriffen rechnend, seither zugeben liebte. Wohl weisen kirchenhistorische und kirchenpolitische Be-



richte oftmals auf die wirklichen Lebenszustände in den einzelnen Provinzen der Christenheit hin, und die Prediger werden ja durch ihr Amt darauf geleitet, der Idee des christlichen Lebens die Wirklichkeit gegenüberzustellen, aber während die Einen in glückseligen Träumen das Himmelreich mit vollen Segeln herandrücken sehen, während sie jeden Tag eine allgemeine Ausgießung des heiligen Geistes über alles Fleisch, eine allgemeine Bekehrung von Juden und Heiden erwarten und jedes Ereigniß, klein und groß, Krieg und Frieden, den Fall und das Aufsteigen von Weltreichen und Kirchen, optimistisch hierauf deuten: so sehen dagegen die Anderen nur, daß es in der Welt überall herzlich schlecht und in der jeweiligen Gegenwart immer am schlechtesten mit Kirche und Christenthum bestellt sei, so daß der Laie sich immer fragen muß: wer hat denn eigentlich Recht? Diesem, wenn auch viel beklatschten, doch stets werthlosen Declamiren gegenüber ist's eine Wohlthat, wenn uns einmal, und zwar genauer, als es seither auch die Kirchengeschichte gethan hat, in exact gewonnenen Ziffern dargelegt wird, wie es eigentlich mit der Wirklichkeit des Sittlichen in der christlichen Welt stehe; ist das Christenthum wirklich dazu bestimmt und befähigt, nicht blos hie und da eine Menschenseele vom Sündenelend zu heilen, sondern die Menschheit im Großen umzuwandeln, so muß doch, nachdem 1800 Jahre unter seiner Einwirkung hingegangen sind, jene Wirkung sich auch meßbar vor Jedermanns Augen aufzeigen lassen. Wir erkennen es als einen der richtigsten Sätze unseres Verfassers an, wenn er S. 69 sagt: „Der ethische Theolog darf das Bedürfniß fühlen“ (wir würden sogar sagen: er soll und muß es fühlen), „aus der abstracten und innerlichen Sphäre seiner Untersuchungen auch einmal hinauszutreten in's Gewühl und Getriebe der Welt und das geistlich Geglauhte mit den Resultaten parteiloser Massenbeobachtung und ziffernmäßiger Fixirung zu vergleichen, sei es auch nur in apologetischer Tendenz.“

Aber ob die Sache in der Weise, wie der Verfasser sich anheißig macht, mit Erfolg durchführbar sei, darüber hat dieser erste Theil des Werkes unsere Zweifel eher verstärkt als gehoben; es soll uns aufrichtig freuen, wenn die folgenden Theile mehr leisten, als wir bis jetzt erwarten. Fassen wir den Gegenstand gleich an einem sehr concreten Punkt an. Nach S. 85 will sich diese Moralstatistik oder statistische Moral verbreiten 1) über diejenigen Thatfachen, welche die geschlechtliche Gemeinschaft, Ehe und Geburt, betreffen — Heirathsfrequenz, Trauungsziffer, wilde Ehen, Findelwesen u. s. w.; 2) über die Lebensbethätigung in dem socialen Organismus, wie dieselbe in den sittlich hemmenden — Criminalstatistik — und sittlich fördernden Elementen — intellectuelle und religiöse Volksentwicklung — zu Tage tritt; 3) über den Lebensabschluß oder Tod im Organismus der Menschheit — Einfluß des Willens auf früheres oder späteres Lebensende, Selbstmordstatistik u. s. w. Diese drei bilden in allweg eine Art Trias; aber wenn die Statistik den gehofften Gewinn für die christliche Ethik abwerfen soll, so muß sie offenbar alle Capitel der Ethik auch ihrerseits enthalten, nur eben mit statistischem Inhalt statt mit Sittenlehren ausgefüllt; läßt sich nun wohl jemals der geammte Inhalt der Ethik, lassen sich alle Momente christlichen Handelns unter jene Trias befassen? Nein. Eine Moralstatistik, die den bezeichneten Zweck erfüllen sollte, müßte uns z. B. nicht blos sagen, wie viel legale und wie viel wilde Ehen unter einem Volke bestehen, sondern

wie viel Procent die glücklichen und die unglücklichen, die in der Liebe Christi und die im Weltfinn geführten ausmachen; sie müßte uns sagen, nicht nur wie sich die Zahl der ehelichen zu der Zahl der unehelichen Kinder, sondern die der gehorsamen zu den ungehorsamen, der frommen und wohlgerathenen zu den ungerathenen verhält; ja, wir müßten erfahren, wie viele unter je hundert Christen fleißig beten und wie viele nicht, wie viele niemals fluchen, niemals lügen, wie viele in der Stille, also ganz abgesehen von den Beitragslisten in Zeitungen und Jahresberichten, ihren Nebenmenschen Wohlthaten erweisen, wie viele mit fremdem Gut treu haushalten u. s. w. Natürlich ruft man uns entgegen: das ist unmöglich. Gewiß; es soll auch nicht möglich sein; wie dem König David sein statistischer Versuch übel bekam, so ist, was auf unserm Gebiet etwa vom Methodismus dergleichen angestrebt und betrieben wird, gründlich verfehlt. Es steht ja geschrieben: „Dein Vater, der in's Verborgene sieht, wird dir's vergelten öffentlich“; diejenigen statistischen Tabellen, welche jenes Alles aufgezeichnet und gewerthet enthalten, finden sich nur in jenen Büchern, die nach Apokal. 20, 12 erst am jüngsten Tage werden aufgethan werden. Also — auf jene gehoffte Hülfe, die die Statistik der Ethik leisten sollte und auf die wenigstens wir den Hauptwerth legen würden, müssen wir einfach verzichten; daß das Reich Gottes da ist und daß es kommt, das ist gerade in jenen umfassendsten und höchsten wie tiefsten Beziehungen ein Gegenstand unseres Glaubens, nicht unserer Berechnung, und der wissenschaftliche Ethiker wie der einfache Christ muß sich in dieser Beziehung mit derjenigen Bethätigung der Realität des Christenthums begnügen, die in den Bereich seiner persönlichen Erfahrung als Thatsache seines eignen Lebens wie des Wandels seiner Mitmenschen fällt.

Wir wissen jedoch sehr wohl, daß der Verfasser den Zweck der Statistik und ihre Bedeutung für die Ethik anders und so bestimmt, daß die Beschränkung der realen Darstellungen auf jene Trias sich rechtfertigen läßt, sofern aus solchen, wenn auch einzelnen Thatsachen, wenn sie nur in großen Summen überschaut werden können, sich doch ganz allgemeine Resultate ziehen lassen. Es sind drei Hauptziele, die der Verfasser in's Auge faßt und die mit einander in enger Verbindung stehen. Nach S. 312 nämlich soll durch jene auf Ehen, Verbrechen und Todesarten achtende Statistik 1) gezeigt werden, „daß eine allgemeine Gesetzmäßigkeit auch der sittlichen Bewegung, gemäß einer höhern Welt- und Geschichtsordnung, vorhanden ist; 2) daß diese Gesetzmäßigkeit sich innerhalb der organischen Gebilde des Menschheitskörpers verschiedenartig realisirt, d. h. sich stets vermitteltst socialer Gliederung und innerhalb menschlicher Gruppenbewegung in eigenthümlicher Form ausprägt, und 3) daß dadurch die Freiheit, resp. Zurechnungsfähigkeit der Individuen nicht aufgehoben, sondern bei voller Betonung individueller Einflüsse und persönlicher Verantwortlichkeit nur eine höhere Solidarität der sittlichen Interessen motivirt erscheint“. Ueber Ziffer 1 und 2 enthalten wir uns jeder Bemerkung; wir haben zu warten, wie der Verfasser sein in der That großes Versprechen erfüllen wird; die Lösung des Problems, das er sich gestellt, wird auch erst vollkommene Klarheit über den Sinn des Versprechens selbst verbreiten. Dagegen ist der dritte Punkt schon in diesem ersten Theil mehrfach berührt, und so wird wohl darüber schon jetzt ein Wort gesagt werden können. Der Verfasser ist ungehalten über die gesammte neuere Ethik, weil sie

„atomistisch“, wie er es zu nennen beliebt, immer nur den einzelnen Christen als handelndes Subject in's Auge fasse, während er doch nur als Glied eines menschheitlichen, kirchlichen, staatlichen Gemeinwesens wolle und handle. Am schlechtesten kommt bei dieser Kritik S. 53 (wie schon vor einigen Jahren in einem sehr übel gelaunten Artikel der Dorpater theologischen Zeitschrift) der Unterzeichnete weg; ich enthalte mich jedoch hier jeder Selbstvertheidigung, obwohl, was der Verfasser an beiden Orten gegen mich behauptet, in keiner Weise zutrifft und ich das Recht hätte, über Entstellung meiner Ansichten wie über oberflächliche Beurtheilung mich zu beschweren. Nur die Sache betreffend, sei hier Folgendes bemerkt. Mit den Wörtern Organismus, Gemeinschaft, Gliedlichkeit u. dergl. wird entsetzlich viel Unfug getrieben; man kann gedankenlos sehr viel Schönes darüber sagen. Kein Mensch leugnet, daß die Sittlichkeit jedes Einzelnen unter dem Einfluß seiner ganzen Umgebung steht, daß schlechte Erziehung, schlechte Seelsorge, schlechte Polizei und Justiz, schlechte Politik auf den Einzelnen ebenso nachtheilig als ein günstiger Zustand aller dieser Potenzen vortheilhaft wirkt. Und wenn uns der Herr Verfasser künftig statistisch nachweist, wie in Folge schlechter Gesetzgebung auch die Sittlichkeit der Einzelnen im Abnehmen begriffen ist, so werden wir das ganz natürlich finden. Eine „Solidarität der sittlichen Interessen“ erkennen wir alle an; die Lehre z. B. vom Aergerniß ist ja wesentlich auf jene Anerkennung gegründet. Aber wir fragen zuallererst: wer ist denn eigentlich sittliches Subject? oder biblisch gesprochen: wer wird Gott Rechenschaft geben, von wem wird Verantwortung gefordert werden über das, was auf Erden geschieht? Die Kirche? Der Staat? Die Nation? Nein: die einzelnen Personen sind es, jede eben als Person, denn nur die Person hat ein Gewissen; an die Personen allein wendet sich auch die Schrift aller Orten; ist unsere Moral eine atomistische, wie sie der Verfasser benennt, so ist es auch die der Bibel. Liegt doch eben darin ein wesentlicher Unterschied der alt- und neutestamentlichen, überhaupt der vorchristlichen und der christlichen Weltanschauung, daß der Werth eines Menschen nicht mehr dadurch bedingt ist, welchem Volk er angehört, ob er vom Samen Abraham's ist oder nicht; seine Person, sein persönlicher Wille ist's, der seinen Werth bestimmt. Wohl wirken andere Willen auf den meinigen ein; die Macht der Tradition, der Sitte u. s. w. unterschätzen wir nicht; ebenso wird aus dem Zusammenstimmen der Willensrichtung Vieler ein gemeinsamer Wille, Volkswille, Zeitgeist, Parteigeist u. s. w.; aber diese gemeinsamen Willensrichtungen und Willensbewegungen, diese Gegenstände der Social-Ethik sind nicht ein besonderes Gebiet innerhalb der Ethik, für welches diese wieder eigene Gesetze aufzustellen hätte; ihre Sache ist es, auch in diesen complicirten Lebensgestaltungen den Einzelnen zu fixiren; die Person als Person ist eine sittliche Welt, in deren Bereich sich — nicht etwa nur ein durch Andere, durch die Menge zu ergänzendes Stück, sondern — das Ganze der Sittlichkeit abspielen, das Reich Gottes aufbauen soll. Damit reißen wir den Einzelnen nicht los von der Gemeinschaft, wir isoliren ihn nicht, wir kennen ja als Grundgebot neutestamentlicher Ethik das Gebot der Liebe; aber so lebendig und mannigfach auch die Beziehungen des Individuums zur Gemeinschaft sind, so stark auch die Wechselwirkung zwischen beiden sein mag: der Schwerpunkt für das sittliche Urtheil, der sittliche Werth liegt immer darin, was der Einzelne gewollt und gethan hat;

ihm also und seinem Gewissen hat die Ethik auch als Wissenschaft den Spiegel der sittlichen Wahrheit vorzuhalten. Auf alles Gemeinschaftsleben hat sie nur insoweit Rücksicht zu nehmen, als 1) der Einzelne den verschiedenen Gemeinschaftsformen gegenüber je nach ihrer Bedeutung bestimmte Pflichten hat, als er 2) im socialen Leben den von dorthier kommenden schädlichen Einflüssen gegenüber seine Persönlichkeit, sein sittliches Selbst behaupten und bewahren soll, und als er 3) ebenso seinerseits verpflichtet ist, nicht Aergerniß gebend, sondern fördernd und erbauend auf die Anderen einzuwirken. Aber als das wollende und handelnde Subject, als sittliche Person betrachtet die Ethik in alledem eben das Individuum. Nach welchen Regeln sich dagegen irgend eine Gemeinschaft — kirchliche, staatliche u. s. w. — zu constituiren habe, das ist Gegenstand anderer Wissenschaften — der praktischen Theologie, der Staats- und Rechtslehre; sofern diese in den die Gemeinschaft bildenden Personen sittliche Wesen vor sich haben, deren sittliche Lebenszwecke eben durch Gemeinschaft ihrer Realisirung zugeführt werden sollen, werden auch diese Wissenschaften die Lehren der Moral auf ihr Gebiet anwenden, aber sie fallen darum weder ganz noch theilweise in's Gebiet der Moral selbst, und zur rechten Wissenschaftlichkeit gehört unseres Erachtens auch eine reinliche Sonderung der Disciplinen, eine wohlüberdachte und zweckgemäße Theilung der Arbeit. Der Herr Verfasser wundert sich einmal, daß neuere Ethiker (wie Fichte), die principiell doch jenes Princip der Gemeinschaft des sittlichen Lebens anerkennen, in der Ausführung dasselbe verlassen. Uns wundert das nicht, denn streng genommen kann nur auf pantheistischer Grundlage, wo der Einzelne keine ewige, in sich selbst zu vollendende Persönlichkeit, sondern nur eine Erscheinungsform ist, die durch tausend andere Erscheinungsformen des Allgemeinen compensirt wird, jenes Princip festgehalten werden. Hegel ist darin consequent, in anderer Weise ebenso Schleiermacher; ob es auch ein lutherischer Theolog auf diesem Wege sein kann, das ist die Frage.

Deßhalb glauben wir, daß ein Werk wie das vorliegende zwar für die Geschichte des Christenthums sicherlich eine verdienstvolle Arbeit sein, aber auf die Ethik als systematische Wissenschaft wenig Einfluß üben, daß sich dieselbe künftighin schwerlich in eine Social-Ethik verwandeln wird. Nehmen wir ein Beispiel. Wir lasen so eben in einer Beilage der Augsburger Allgemeinen (28. Sept. 1868, S. 4122 f.) Einiges über die freiwillige Unfruchtbarkeit der Ehen in Frankreich und über die heillosen Wirkungen derselben auf die Erziehung und die Moralität der Jugend. Was uns Anderen über solche Dinge mehr nur als allgemeine Notiz zu Ohren gekommen war, das weiß der Statistiker mit der Genauigkeit eines amtlichen Berichts im Detail nachzuweisen; er sagt uns: unter so viel Ehen sind so viele mit blos zwei Kindern; unter so viel Kindern sind so viele Taugenichtse, Vaternörder u. s. w. Was sich als sittliche Wirkung jenes Zweifindersystems erwarten läßt, zumal in Betracht der sonstigen Beschaffenheit des französischen Volkscharakters, das erscheint hier in den Ziffern als traurige Wirklichkeit. Gut! Aber entsteht daraus nun für die Moral ein neuer Lehrsatz oder ein neues Princip? Wird sich dieselbe in Folge dieser statistischen Erhebungen etwa mit einem neuen Pflichtgebot in Bezug auf den Vollzug des ehelichen Umgangs bereichern, das nicht in der christlichen Chemoral längst enthalten wäre? Oder wird sie sich veranlaßt sehen, um jenem Uebel zu steuern, nun als Social-



Ethik einen Satz aufzunehmen, dahin lautend: Der Staat hat die Pflicht, durch zweckdienliche Mittel (z. B. Steuern) darauf hinzuwirken, daß die Eheleute sich des Coitus nicht freiwillig enthalten? Oder: Es ist Christenpflicht, einen Verein zu stiften, der durch Prämien auf jede eheliche Geburt — steigend mit der Kinderzahl — jenem Laster entgegenzuwirken sucht? Eine Social-Ethik verwandter Art haben unseres Wissens die Jesuiten in Paraguay betrieben. Wir sind weit entfernt, hiermit die ernste Sache in's Lächerliche ziehen zu wollen; aber ein concretes Beispiel dient wohl am besten dazu, unsere Ansicht, oder wir wollen noch bescheidener sagen: unsere Vermuthung, zu bestätigen, daß, so ungemein interessant für den Ethiker die Moralstatistik sein wird und sein muß, so sehr sie ihn auch auf Dinge und Zusammenhänge aufmerksam machen kann, die ihm in seinem engeren Erfahrungskreis vielleicht entgangen waren, doch die Ethik selbst dadurch nicht eine andere, neue Wissenschaft werden wird. Praktische Wirkungen mögen sich, das ist zu wünschen und zu hoffen, in der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung, in den erweiterten Zwecken und Mitteln der speciellen Seelsorge, Pädagogik, innern Mission, der christlichen Vereinsthätigkeit zeigen, und sofern es von diesen Gebieten je eine eigene Wissenschaft giebt, wird die Staatslehre, die Polizeiwissenschaft, die praktische Theologie, die Erziehungslehre Vieles aus der Statistik als einer systematisirten Wissenschaft des Wirklichen, als Wissenschaft der im Großen gesammelten und geordneten Erfahrung, zu lernen haben; aber die Moral wird in den Grenzen, die sie als Wissenschaft sich zu setzen hat, davon nicht alterirt; sie könnte dies nur werden, wenn statistisch z. B. erhoben würde, daß durch die Ziffer des Verhältnisses zwischen männlichen und weiblichen Geburten, d. h. durch die Doppelzahl der Letztern, über kurz oder lang die Monogamie zur Unmöglichkeit, die Polygamie zur absoluten Nothwendigkeit werde, oder daß die thatsächlichen Verhältnisse zwischen Production und Consumtion der Moral den Satz aufdringen: das Eigenthum ist Diebstahl. Diese Wirkung der Statistik auf die Moral fürchten wir nicht, aber ebenso wenig geben wir zu, daß die letztere von der ersteren — wie Verfasser S. 57 andeutet — ihre Rettung zu erwarten habe, deren sie wenigstens in dieser Richtung nicht bedarf. Der fühlbarste Einfluß der Statistik auf die Moral wäre dann vorhanden, wenn aus den Ziffern hervorginge, daß etwa unter tausend Menschen innerhalb zehn Jahre immer einer einen Mord, einer einen Ehebruch, einer einen Diebstahl begehen müßte, und da weder durch Wahl noch durch's Loos der Thäter bestimmt wird, nur Gott es sein könnte, der das jedesmalige Opfer der allgemeinen Sündhaftigkeit designirte. Allein wie diese Folgerung auch von nichttheologischer Seite (vergl. Mümelin's Rede über den Begriff des socialen Gesetzes) als eine unberechtigte nachgewiesen ist, so hat unser Verfasser, wie sich ja bei ihm von selbst versteht, in dem dritten der obigen Sätze die Zurechnung der eigenen That auf's bestimmteste gewahrt. Aber wie er dies, nicht trotz der Statistik, sondern gerade mittelst derselben durchführen wird, darauf gestehen wir sehr begierig zu sein. Es klingt ganz schön, wenn S. 294 gesagt wird: „Sittengesetz und Naturgesetz haben ihre Einheit im göttlichen Willen“, und S. 238: „Gott ist ein großer Arithmetikus“, — aber setzt er wohl auch die Ziffer der jährlichen Verbrechen fest? S. 61 wird die Thatjache erwähnt, daß in der Stadt Görlich sich alle Jahre regelmäßig

sieben Menschen selbst um's Leben bringen; wenn der Verfasser aber dies einfach für ein Mysterium erklärt, so sind wir desto mehr darauf gespannt, wie er nun jene „Einheit von Sittengesetz und Naturgesetz im göttlichen Willen“ an der Hand der Statistik uns deutlich und begreiflich machen wird.

Tübingen.

Palmer.

## Praktische Theologie.

### Kirchenrecht.

- 1) Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts. Von Dr. Otto Mejer. Dritte neu bearbeitete Auflage, erste Hälfte. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1869. XXI u. 388 S.
- 2) System des in Deutschland geltenden Kirchenrechts von Friedr. Bluhme, Dr. der Rechte und der Theologie, k. geh. Justizrath u. in Bonn. Zweite verbesserte Auflage. Bonn, Ad. Marcus, 1868. VIII u. 288 S.

Mit dem Richter-Dove'schen Werke zusammen bilden die obigen eine kirchenrechtliche Trias, auf welche die protestantische Wissenschaft in der That stolz sein darf; es ist nur zu wünschen, daß die evangelischen Theologen diese vortrefflichen Gaben auch gehörig benützen; in den mannichfachen Gährungen, in den sich vorbereitenden Neubildungen auf dem kirchlichen und religiösen Gebiet kommt man nicht damit aus, sich aus Schrift und eigner Divination ein Kirchenideal zurecht zu machen, von dessen Höhe aus alles in Wirklichkeit Bestehende und Geschehende schlecht befunden und verurtheilt wird, und ein Programm für die Zukunft zu entwerfen, das, wie alle dergleichen dreiste Prophezeiungen, die Vermuthung für sich hat, daß gerade das Gegentheil davon geschehen werde: vielmehr, um in kirchlichen mitzureden und mitzuwirken, muß man Kenntniß haben von dem, was wirklich ist in Geschichte und Gegenwart; daran erst bildet sich auch das Urtheil und die praktische Tüchtigkeit; den Theologen namentlich würde es nichts schaden, von den Juristen auch für ihre Denk- und Redeweise Einiges zu lernen. Zu diesem Zwecke seien unseren evangelischen Theologen, den Studirenden wie den praktischen Geistlichen, obige Werke bestens empfohlen.

Das Lehrbuch von Mejer, das wesentlich historisch angelegt ist, hat in der neuen Auflage mehrere Umarbeitungen erfahren, über die sich der Verfasser im Vorwort ausspricht. Er tritt in erfreulicher Weise selbst Kliefoth und Stahl (S. 145. 169.) an solchen Punkten entgegen, wo diese nach bekannter Methode ihre Kirchen- und Amtsbegriffe schon ins N. L. hineinlegen; es ist auch sonst sein Urtheil ein so unbefangenes und doch überall sehr bestimmtes, klar und scharf formulirtes, wie es eben nöthig ist, um so manchen alten und neuen Schutt, der sich aufgehäuft, wegzuräumen. Ganz vortrefflich sind die Ausführungen über die protestantischen Verfassungstheorien (von S. 200 an); wie das Episkopalssystem mit

der Dreiständelehre, hernach das Territorialsystem mit einem der Reformationszeit noch ganz fremden Gedanken der Toleranz zusammenhänge, wodurch die ursprünglich wirkende Ueberzeugung von der Pflicht der weltlichen Obrigkeit zur custodia auch der ersten Tafel der göttlichen Gebote beseitigt wurde, ebenso (S. 187) daß durch den westphälischen Frieden der ursprüngliche Sinn des Summepiskopats alterirt worden, alles dies ist in bündiger Weise dargelegt und die ganze Reihe von Verfassungs-Gestaltungen bis auf die Gegenwart in klarer Zeichnung vorgeführt, namentlich die vielen Inconsequenzen, die dabei mit unterlaufen sind, da man Einrichtungen, die auf ganz anderen, schon aufgegebenen theoretischen Anschauungen ruhten, gleichwohl noch beibehielt und sie nun mit neuen Argumenten zu rechtfertigen suchte. Viele Bemerkungen, die der Verfasser nicht etwa als seine Meinung hinwirft, sondern die Jedem als Resultate seiner historischen Erörterungen ins Auge springen, sind auch für die Gegenwart lehrreich, z. B. S. 183, daß Synodalinstitutionen nicht mit den Principien der lutherischen Kirche, nur mit der ursprünglichen Consistorialverfassung im Widerspruch stehen; S. 193, daß der Bann (und damit also die Spitze der Kirchenzucht) in innerem Zusammenhang mit dem reformirten Prädestinationsdogma stehe, u. a. m. Charakteristisch aber ist für das Werk die unumwundene Erklärung, daß, man möge dies gutheißen oder nicht, die dermalige Strömung unverkennbar eine Richtung nehme, die von der Landeskirche allmählich zur Freikirche führe, deren Grundform das ist (S. 223), was schon der Collegialismus als Wesen der Kirche geltend gemacht hat: der Verein. Der Verfasser bezeichnet drei Momente als ebensoviele bedeutsame Schritte zu jenem Ziel: erstens die Union (deren geschichtlicher Gang S. 226 ff. in treffenden Zügen beschrieben wird), zweitens die Maßregeln, welche die oberste Kirchenbehörde den Staatsbehörden gegenüber unabhängiger zu stellen bestimmt waren (wie namentlich die jetzige Einrichtung des preussischen Oberkirchenraths), und drittens die moderne Einführung synodaler und presbyterialer Ordnungen. Diese Partien wären namentlich von Solchen zu beherzigen, die für synodale Verfassung in der sanguinischen Hoffnung schwärmen, damit die Kirche nach altem Kirchenbegriff zu stärken, oder die, wenn auch die Consistorien dadurch beschränkt würden, desto mehr fürs Pfarramt, für die Erhöhung seiner Auctorität gegenüber dem Kirchenregiment, erwarten. Wir setzen die Schlußworte des betreffenden Abschnittes her, deren Wahrheit schwerlich wird angefochten werden können. S. 244 sagt der Verfasser: „Die gemischte Kirchenverfassung ist eine Uebergangsbildung, welche zwischen der landeskirchlichen Verfassung, deren Elemente in ihr fortwirken, und der freikirchlichen Verfassung, deren Elemente in ihr mitwirken, in der Mitte liegt, und in welcher beiderlei Verfassungsgedanken, obwohl innerlich einander widersprechend, doch eine Zeitlang neben einander bestehen und einander zu durchdringen scheinen, bis das eine der streitenden Principien den Sieg gewonnen haben wird. Denn daß der Versuch, die Landeskirchen, wie sie sind, als Gesinnungsvereine zu organisiren, auf die Dauer gelingen sollte, steht menschlichem Absehen nach nicht zu erwarten. Vollendet die Entwicklung ihren bisher genommenen Gang, so wird sie zum Freikirchenthum führen, indem die obigergestalt organisirte Landeskirche sich in Gesinnungsverbände positiver Art zersetzen wird. Die gemischte Kirchenverfassung würde demgemäß bis zum völligen Absterben des

Vandeskirchentums und vollendeter Ausbildung des Freikirchentums bei äußerem Bestande bleiben. So viel sich nach dem Maße des bisherigen Fortschritts schließen läßt, wird diese Entwicklung keine schnelle sein, und es steht zu wünschen, daß sie sich möglichst langsam vollziehe. Sie steht in den verschiedenen evangelischen Kirchengebieten Deutschlands in verschiedenen Stadien. Unberührt von ihr ist keine deutsche Vandeskirche. Allerdings sind das menschliche Ausfichten und Gott, der Herr, wendet die Dinge vielleicht anders. Vollenden sie jedoch ihren bisherigen Gang, so wird zwar die deutsch-evangelische Kirche noch anders als bisher erfahren, was es heiße, in Knechtgestalt auf Erden sein, aber sie wird darum nicht untergehen." Gewiß, das ist auch unsere Hoffnung; aber daß jene Aussicht auf amerikanische Zustände eine schöne sei, wird Niemand sagen, der nicht ein Methodist oder Baptist oder dß etwas ist. Die Wissenschaft namentlich wird traurige Erfahrungen machen und die Kirche ihr mehr entfremdet werden, als sie es jemals war.

Das zweite von den oben genannten Werken, vom Geh.-J.-R. Bluhme in Bonn, hat mehr die Form und Anlage eines Compendiums, das als Grundlage zu Vorlesungen dienen soll, und verfährt nicht sowohl historisch als constructiv. Es macht sich nur insofern einige Ungleichheit in der Stoffbehandlung bemerklich, als einzelne Gegenstände (z. B. S. 118 ff. das Patronatrecht, S. 216 ff. das Begräbniß) verhältnißmäßig sehr ausführlich, andere dagegen (z. B. S. 168 die Entlassung aus dem geistlichen Amte) sehr kurz erörtert werden. Einige kleine Unrichtigkeiten haben wir zufällig dabei auch entdeckt, z. B. wenn S. 159 als zum Consistorial-Resort gehörig auch die Ehesachen genannt werden, was sie in der Regel längst nicht mehr sind, oder wenn S. 219 als allgemeine Ordnung angegeben wird, daß eine Leiche erst 72 Stunden nach dem Tode beerdigt werden dürfe, während unseres Wissens wenigstens im Süden von Deutschland nur 48 Stunden angelegt sind; auch bestehen die sogenannten Beförderungsprüfungen, mit denen S. 162 die württembergischen Geistlichen noch bedacht werden, schon seit dem Jahre 1848 nicht mehr — eine der wenigen vernünftigen Errungenschaften jenes Jahres. Aber diese Minutien kommen nicht in Betracht gegenüber der Gediegenheit, mit welcher der Verfasser seine bündigen Lehrsätze begründet und verbindet. Die grundlegenden Abschnitte über die Gestaltung der ursprünglich ja ganz anders angelegten Kirche zu einem Rechtsobject, dann wieder über die stets veränderliche Natur des positiven und Gewohnheitsrechtes, über „Rechtsanstalt und Heilanstalt“ (S. 27), Nachweisungen, wie diese, daß „die recipirteste Kirche immer zugleich die abhängigste sei“ — sind sehr dienlich gegen gewisse halbkatholisirende Vorstellungen, die sich auch in der evangelischen Theologie und Geistlichkeit noch vorfinden. Den Satz freilich S. 25: „Staat und Kirche verhalten sich wie Leib und Seele“, können wir nicht gutheißen; soll das Bild von Leib und Seele in diesem Gebiet überhaupt angewendet werden, so hat der Staat für sich und ebenso die Kirche ihrerseits beides zugleich an sich; für die letztere ist eben die durch ihre Verfassung, durch die Kirchenordnung organisirte Gesamtheit der Kirchengenossen der Leib, die Predigt aber, die kirchliche Wissenschaft und der kirchliche Unterricht, das religiöse Leben der Gemeinschaft zusammen der Liebesübung ist die Seele, für die nun Alles darauf ankommt, ob sie zu ihrem Princip,



zum spiritus rector, den Geist der Wahrheit, den heil. Geist, hat oder nicht. — Der Verfasser ist (S. 45) entschiedener Freund der Union; er erwartet auch von der Zukunft (S. 21) neue Symbole; er vermerkt es übel (S. 16), daß es „wohl gar noch als einzig rühmliche Bekenntnißtreue gelten will, das Sonderbekenntniß, das streitige Dogma höher zu halten, als das gemeinsame und unbestrittene“; ja er sagt gelegentlich (S. 23), „die agendarische Verwendung des sogenannten apostolischen Symbolums in deutscher Uebersetzung könne ein bibeltreues Gewissen leicht beängstigen und von der gemeinsamen Andacht verschrecken“. Gleichwohl sind die Reformen, die er von der Zukunft hofft, nicht etwa die des Protestantenvereins; „wie keine Landesgesetzgebung in kirchlichen Dingen sich über das Evangelium stellen darf, so darf sie auch die Gemeinschaft der Landeskirche mit der evangelischen Gesamtkirche nicht zerreißen“ (S. 235.). Synoden erscheinen ihm als etwas für die Gegenwart durchaus Nothwendiges; „je mehr der kirchliche Factor aus der Staatsgesetzgebung verschwindet“ (nämlich die frühere officiële Theilnahme von Organen der Kirche an den Land- und Reichstagen), „um so dringender bedarf es auch nach dieser Seite hin einer selbständigen localen, synodalen und presbyterialen Lebensthätigkeit in der Kirche, deren Vortheile für Jeden, der sehen will, thatsächlich erwiesen sind.“ Für letzteres wird S. 259 ein allerdings bedeutsamer Beweis daraus geführt, daß in den Rheinlanden und in Westphalen, wo mit den alten Institutionen die von der Gemeinde selbst geübte Kirchenzucht im Gang ist, auffallend selten Gescheidungen vorkommen. — S. 268 finden wir den für die Liturgik nicht unwichtigen Satz: „Die feierliche Kirchensprache muß in der evangelischen Kirche immer eine gemeinverständliche bleiben, mithin dem Entwicklungsgange der lebenden Sprache in angemessener Entfernung nachfolgen.“ Gerade in solch treffender, kurzer und klarer Formulirung ist der Verfasser ganz besonders Meister. — In Betreff der Systematisirung erwähnen wir noch, daß er den ganzen Stoff in folgende Rubriken vertheilt: 1. Die Grundlagen des Kirchenrechts. 2. Die Mitglieder der Kirche. 3. Die katholischen Kirchenbehörden. 4. Die evangelischen Kirchenbehörden. 5. Das Kirchengut. 6. Das kirchliche Rechtsleben. Wir enthalten uns, über diese Eintheilung, deren innerer Grund und Zusammenhalt sich wohl erkennen läßt, Weiteres zu sagen, als daß wir glauben, diese Kategorien lassen sich noch unter höhere Gesichtspunkte subsumiren. Nur zu Cap. 6 sei bemerkt, daß eine ähnliche Ueberschrift sich auch bei D. Mejer in der zweiten Auflage findet (die dritte ist noch nicht bis zu diesem Punkte vorgeschritten), nämlich der Titel: Das Leben der Kirche. Bluhme faßt unter dem „Rechtsleben“ das Synodalwesen, die kirchliche Gesetzgebung, das Dispositionsrecht, die Jurisdiction, die Visitation sammt Zucht und Strafen, die Ordnung des Gottesdienstes, das Unterrichtswesen und die Armen- und Krankenpflege zusammen; — wie man sieht, sind hier doch ziemlich heterogene Dinge unter Einen Hut gebracht. Der Verfasser gesteht S. 223 selbst, es sei das keine ganz correcte, aber doch die leidlichste Anordnung des Stoffes. Wir wollen ihm keine andere als noch leidlicher vorschlagen, denn auch wir wissen sehr wohl, daß eine untadelhafte Systematik gerade auf dem Gebiet des Kirchenrechts eine schwierige Sache ist. Aber als eine wesentliche Lücke erscheint es uns, daß die kirchliche Etheordnung (welche Mejer in seinen Institutionen unter das „Leben der Kirche“ einreicht, und zwar — worüber sich

eben auch wieder streiten ließe — unter der Rubrik: „Verwaltung des Wortes“) in jenem Schema von Blüthe keinen Platz gefunden hat. Was darüber an einer und der andern Stelle (wie S. 247) bemerkt ist, kann doch nicht wohl genügen. Wir wissen nicht, in welchem anderen Theile seines Gesamtwerkes (denn der vorliegende Band ist ein Theil seiner „Encyclopädie der in Deutschland geltenden Rechte“) der Verfasser das Eherecht ausführlich behandelt, aber ins Kirchenrecht wird dasselbe doch wohl nach seinen zum Theil ja complicirten kirchlichen Beziehungen immer gehören.

Tübingen.

Palmer.

Die evangelische Kirchenverfassung. Ein Vortrag, gehalten im evangelischen Verein für kirchliche Zwecke (zu Berlin), von Immanuel Hegel, Präsidenten des königl. Consistoriums der Provinz Brandenburg. Berlin 1868.

Für populär-wissenschaftliche Vorträge vor einem gemischten Publicum sind kirchenrechtliche Fragen ein etwas trockener Gegenstand, allein bei der Bedeutung, die dieselben im gegenwärtigen Augenblick in so mancherlei Beziehungen haben, ist es immerhin wohlgethan, genauere Kenntniß der Sache unter den gebildeten Ständen innerhalb der Kirche zu verbreiten, und wenn sich der Präsident einer Kirchenbehörde hiezu hergibt, so ist dies von umso größerem Werthe, weil dann auch öffentlich ausgesprochen wird, in welchem Sinne und Geiste dieselbe ihr Regiment verwaltet. Da macht es denn schon einen guten Eindruck, daß der Redner in der Einleitung über den Begriff und das Wesen der Kirche auf die heilige Schrift zurückgeht, um hieraus den rein evangelischen Inhalt jenes Begriffs zu gewinnen. Es dürfte unseres Erachtens nur noch schärfer, als dies S. 19 geschieht, betont sein, daß sich eine Kirchenordnung — Cultusordnung wie Verfassung — aus dem Neuen Testament, namentlich aus den Worten Christi selber gar nicht ableiten lasse, sondern daß diese Dinge erst geschichtlich, innerem Bildungstriebe wie äußerer Nothwendigkeit zu Folge, haben entstehen können und darum auch so ganz verschiedene Kirchenformen, wie die römische und die evangelische, aber auch die lutherische und die reformirte, sich auf die Schrift berufen, weil es — was unsere lutherischen Symbole ja völlig anerkennen — eine allgemein gültige und nothwendige, weil göttlich gebotene, Kirchenordnung gar nicht gibt. Der Verfasser hat S. 13 den freilich stabilen Irrthum nicht vermieden, die rein persönliche Sendung der Apostel mit dem ständigen Predigtamt in der Gemeinde zu identificiren; daß beides unterschieden werden müsse, kann gewissen Amtstheorien gegenüber nicht oft genug gesagt werden. — Wir finden jedoch in vorliegender Schrift sehr Richtiges und Treffendes über wichtige Punkte gesagt; so z. B. Seite 19, daß die Kirche im eigentlichen Sinne, als ein nicht bloß ideeller Verband, sondern als wirkliche Lebensgemeinschaft, nur als Ortsgemeinde existirt, die, so klein sie auch sein mag, doch den ganzen und vollen Begriff der Kirche verwirklicht. Ebenso ist S. 21 über die Kirche als Landeskirche das Richtige wenigstens angedeutet, es hätte nur, statt bloß zu sagen, „jeder Staat habe einen individuellen geistigen Charakter, welcher durch die natürliche Beschaffenheit

des Volkes und des Landes und durch seine Geschichte erzeugt worden“, und hieran schließe sich dann auch die Verfassung der Kirche an, — noch weiter hinzugefügt werden dürfen, daß jedes Volk auch seine besondere Art habe, das Christenthum und selbst innerhalb des Christenthums den Protestantismus, das evangelische Glaubens- und Lebensprincip sich anzueignen und in sich hineinzubilden; daher wird die Volksgemeinschaft als solche auch auf christlichem Boden zur Religionsgemeinschaft, oder, was dasselbe ist, das religiöse Leben im Volke wird zu einer Seite seines nationalen Lebens; damit ist die Landeskirche gegeben. Freilich haben wir oben schon, im Anschluß an D. Mejer, uns der Wahrnehmung nicht verschließen können, daß jene Individualisirung oder Particularisirung des religiösen Lebens im Laufe der Zeit eben nicht bei Völkerindividuen und Volksstämmen stehen geblieben ist und Landeskirchen im Sinne des sechzehnten Jahrhunderts, im Sinne des *jus reformandi*, eigentlich nicht mehr bestehen, der Gang der Dinge also, wie von der ökumenischen Kirche zur Landeskirche, so von dieser zur Freikirche hinzustreben scheint. — Sehr gut ist die Aeußerung des Verfassers über die bischöfliche Verfassung, sofern dieselbe auch für die evangelische Kirche reclamirt worden ist. Seite 25 sagt er: „Ohne die Gründe für und wider erörtern zu wollen, werden wir doch daran festhalten müssen, daß keine Lehre des evangelischen Bekenntnisses diese geistlich-monarchische Form der Kirchenverfassung fordert, und können uns der Betrachtung nicht verschließen, daß in Deutschland über den Episkopat durch die Geschichte der Reformation ein Gericht ergangen ist, welches sich in dem Bewußtsein der Gemeinden nicht auslöschten läßt.“ In der That, uns selbst würde es schwür werden, wenn eines Tages wieder ein Bischof seinen Stab über uns streckte. Die schwachen Reste bischöflicher Würde, die sich in lutherischen Ländern noch sparsam vorfinden, sind zwar nicht gerade abschreckender Art, um so weniger flößt uns die anglikanische Bischöflichkeit eine Sehnsucht nach gleicher Kirchenherrlichkeit ein. Ebenso richtig aber ist, was der Verfasser S. 42 gegen das allgemeine Stimmrecht bei synodalen Einrichtungen sagt, „wodurch einer dem Christenthum feindlichen Menge ein breiter Zugang zur Kirchengewalt geöffnet würde“. Dagegen hat uns auch die Erklärung des Verfassers gegen Parallelisirung synodaler Ordnungen mit den Parlamenten ebensowenig von der Unrichtigkeit solcher Vergleichung einer staatlichen und einer kirchlichen Institution überzeugt, als so viele andere Versuche, die zu gleichem Zweck gemacht werden. Der Verfasser sieht die Sache so an: 1) Mit dem Parlamente stellt der Landesherr das Staatsgrundgesetz fest und kann dasselbe mit dessen Einverständnis jederzeit nach besserem Ermessen verändern. Dagegen (dies ist wohl der Sinn der nicht präcisen Fassung der Antithese S. 33) kann eine Synode nicht das Grundgesetz der Kirche ändern, weil jede Gemeinde für sich schon die Kirche darstellt, also von solch einem kirchlichen Parlamentsbeschluß nicht abhängig sein kann. Aber in diesem Argument liegt ein bedeutender Irrthum. Auch ein Parlament kann die sittlichen Grundgesetze, die in einem Staatsleben herrschen müssen, nicht nach Majoritäten ändern und aufheben; auch dem Parlament gegenüber ist jede Gemeinde ein Staat im Kleinen, der nur darum sich trotz allem self-government der Gesamtgewalt von Regierung und Parlament unbedingter fügen muß, als die kirchliche Ortsgemeinde dem Kirchenregiment und den Beschlüssen einer Synode,

weil der Staat die Gemeinde durch seine Soldaten zwingen kann, die kirchliche Regierung aber kein Militär zur Verfügung hat. Der Unterschied liegt also im Accidentiellen; sittlich und rechtlich ist kein Gegensatz vorhanden. 2) Nach S. 34 ist weder das Kirchenregiment eine souveräne Gewalt, noch ist die Synode eine Vertretung der Menge, und beide haben keinen institutionellen Grund, sich gegenseitig zu bekämpfen. Aber, sagen wir, auch im Staate ist durch das Parlament die Souveränität der Regierung wesentlich beschränkt; auch im Staate ist ein Landtag oder Reichstag nicht Vertreter „der Menge“, d. h. des blinden, ungeordneten Haufens, und darum von diesem abhängig; und keine constitutionelle Verfassung hat bis jetzt einen Paragraphen enthalten, wonach Regierung und Parlament die Pflicht hätten, sich gegenseitig zu bekämpfen. Es thut uns immer leid, bei diesem in neuerer Zeit so oft besprochenen Punkte gewahr werden zu müssen, wie schwer sich durch althergebrachte Vorstellungen vom Dualismus zwischen Weltlichem und Kirchlichem die Einsicht Bahn bricht, daß gerade die Verfassung die weltliche Seite der Kirche ist und daß die sittliche Idee, die einer Staatsverfassung zu Grunde liegt, den Grundgedanken der Kirchenverfassung nicht als etwas specifisch Anderes entgegensteht; überdies aber kommt bei solchen Erörterungen noch mannichfach zu Tage, wie langsam sich die absolutistischen Anschauungen, wo sie einmal eingewurzelt und von Theologen und Philosophen sanctionirt waren, beseitigen lassen, selbst wenn parlamentarische Institutionen schon im Gange sind. „Die Synode soll die Kirchenobrigkeit ergänzen, beide bilden zusammen das ganze Kirchenregiment und stehen auf der unveränderlichen Grundlage des göttlichen Wortes“, sagt der Verfasser S. 34. Vollkommen richtig; wenn wir hinzufügen, daß die Synode wesentlich die gesetzgebende, das Kirchenregiment die vollziehende Macht ist, so wird der Verfasser damit wohl einverstanden sein. Aber nun sagen wir: principiell steht die Sache auch im Staate nicht anders — wofern nämlich das Parlament nicht ein leerer Name, eine Täuschung sein soll —; das Parlament soll die Staatsobrigkeit ergänzen, beide zusammen bilden die obrigkeitliche Macht im Volke und stehen auf der unveränderlichen Grundlage des Sittengesetzes, das aufzuheben sie nicht das Recht haben.

Tübingen.

Palmer.

Die presbyteriale Synodalverfassung der evangelischen Kirche in Norddeutschland nach ihrer historischen Entwicklung und evangelischkirchlichen Bedeutung beleuchtet von Dr. Heinrich Hepp. Iserlohn, Bäder, 1868. IV u. 114 S.

Es wird im Vorworte von dem Herrn Verfasser bemerkt, daß, wenn er bloß einen geschichtlichen Zweck mit der Veröffentlichung dieser Schrift hätte verfolgen wollen, er zu dem Buche von Lechler nur Weniges hätte hinzuzufügen gehabt. Seine Absicht ist vielmehr, „durch eine kürzere, übersichtliche und doch, wie man es von ihm gewohnt ist, lebensvolle Darstellung des Geschichtlichen auch unter denen, welche sich bisher von der presbyterialen Synodalverfassung kein Heil für unsere Kirche versprechen konnten, einer unbefangenen Würdigung derselben Eingang zu verschaffen“. Er sammelt zu dem Behuf zuerst die Aussprüche



Luther's, die bekanntlich darüber keinen Zweifel lassen, daß er, auf Grund des allgemeinen Priesterthums, den Schwerpunkt des Kirchenlebens in die Gemeinde legt, die also keineswegs nur dazu bestimmt ist, in blindem Gehorsam zum Heil ihrer Seele dem vor ihr und über ihr vorhandenen Institut der Kirche sich zu unterwerfen, sondern die als das wahre und eigentliche Subjekt das Recht hat, sich selbst zu regieren. Schön ist der Nachweis, daß Luther und die lutherische Kirche zu Anfang sich auf presbyterialen Standpunkt stellten, wofür der Verfasser S. 27 ff. die Beweise aus den Kirchenordnungen in Hülle und Fülle beibringt, aber daß Luther im Laufe der Zeit denselben verließ, während umgekehrt die reformirte Kirche, zumal in Zwingli'scher Form, zu Anfang weit entfernt von presbyterialen Ideen war, aber in der Folge, ganz besonders als Kirche unter dem Kreuz, zu freisinniger Verfassung gelangte, und zwar nicht blos, weil das Presbyterium den Pfarrer in der Uebung der Disciplin unterstützen soll, sondern als zu derjenigen Form gemeinsamen Lebens, in welcher die Kräfte aller Einzelnen in geordneter Weise zum Besten des Ganzen in Thätigkeit versetzt werden. Die Ursachen, aus denen sich historisch jene Umstimmung erklärt, sind S. 19 klar und bündig dargelegt; specieller wird S. 41 ff. namentlich die Ausbildung der Lehre vom Amt und von der Absolution in der lutherischen Kirche als innere Quelle der Reaction bezeichnet, die zu den äußeren Veranlassungen (den Zwiscauer Propheten, dem Bauernkrieg und der Furcht vor ähnlichen Unordnungen und der seit dem Speyerer Reichstag sich datirenden Auffassung der Reformation und Kirchenbildung als Sache der Fürsten) hinzugekommen und vornehmlich auf Martin Chemnitz zurückzuführen sei. Daß in der Amtslehre die Neulutheraner sehr wenig Recht haben, sich auf Luther zu berufen, ist S. 44 aufs Neue nachgewiesen; wir glauben jedoch, daß der Keim zu einem hierarchischeren Amtsbegriff, als den Luther haben wollte, in zwei Punkten seiner Lehre so sehr schon vorhanden war, daß jene Consequenz gar nicht ausbleiben konnte. Das Eine ist die Behauptung der Unerläßlichkeit mündlicher Absolution zur Erlangung der Sündenvergebung. Daß ein Mensch im Glauben dieser Vergebung auch unmittelbar durch Gottes Geist und dessen Tröstung theilhaftig werde, das will Luther nicht zugeben, weil er dadurch den Schwarmgeistern zu viel einzuräumen fürchtet. Kann ich aber nur dadurch der Sündenvergebung theilhaftig und gewiß werden, daß ein Mensch in Gottes Auftrag mir sagt: „Deine Sünden sind Dir vergeben“, dann ist nur ein kleiner Schritt zu der weiteren Behauptung, daß nur der Pfarrer diesen Auftrag habe. Dies auch exegetisch zu beweisen, ist kein schwieriges Problem, wenn einmal der Satz zum Voraus feststeht und man entschlossen ist, ihn in der Bibel zu finden. So lange der einzelne Christ nicht für berechtigt und befähigt gilt, seinen Gewissensstand unmittelbar mit Gott, gleichsam unter vier Augen, in Ordnung zu bringen, so daß es ganz seinem freien Willen anheimgegeben ist, ob er sich dazu einer menschlichen Hülfe bedienen und wen er seiner vertrauensvollen Mittheilung würdig achten will: so lange ist die Unmündigkeit des Laien nicht aufgehoben, also auch die allererste Prämisse für presbyteriale Einrichtungen noch nicht vorhanden. Das andere Moment liegt unstrittig in der lutherischen Abendmahlslehre. Ist die Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein auch nicht ein so gewaltiges, schauererregendes Wunder, wie die Ver-

wandlung, so ist und bleibt sie doch unleugbar ein Wunder, und sagt das Dogma auch nicht, der Priester mache den Leib des Herrn, so knüpft sich jene Verbindung, sobald man sie nicht bloß als Zustand, sondern als Act denkt, der doch irgendwie nöthig ist, um den Zustand zu bewirken, doch factisch an eine Handlung des Geistlichen, nämlich an die Consecration; es sind also, wenn auch weniger massive, doch immer analoge Vorstellungen, wie in der römischen Kirche, die sich durch's Dogma an die Person des das Sacrament Administirenden knüpfen.

— In klarer Uebersicht zeigt unser Verfasser von S. 46 an, wie umgekehrt die anfangs der presbyterialen Idee ferne stehende reformirte Kirche dazu geführt wurde, dieselbe aufzunehmen und lebendig auszubilden, wobei namentlich S. 53 sehr mit Recht darauf hingewiesen wird, daß das hiernach sich gestaltende Kirchenwesen am deutschen Niederrhein nicht den Begriff einer Landeskirche, sondern das Princip völliger Freiwilligkeit zur Voraussetzung gehabt hat; ein Punkt, den bekanntlich auch Luther in der „deutschen Messe“ als eine Voraussetzung in's Auge faßt, zu der man eben die Leute noch nicht habe. Ob ein Presbyterial- und Synodalsystem, das auf einer ganz anderen Basis ruht, nicht eben damit ein wesentliches Gemmiß in sich selber habe, oder umgekehrt, ob jenes System, wenn es mit vollem Ernst und voller Consequenz, z. B. in Bezug auf Kirchenzucht, durchgeführt würde, nicht auf jenes Princip der Freiwilligkeit im ausgedehntesten Maße, d. h. eben darauf zurückführte, die Kirche zu einer Privatgemeinschaft zu machen: das sind Fragen, die man bei den neueren Kirchenreformen vielleicht schon von Anfang sich genauer vorhalten und gründlicher erwägen dürfte, als es meist zu geschehen scheint. — Belehrend sind S. 55 die Erörterungen darüber, daß in Folge der vorher entwickelten Unterschiede auch der lutherisch-consistoriale Begriff der Gemeinde ein andrer geworden sei, als der reformirt-presbyteriale Begriff derselben; dort sei die Gemeinde lediglich eine „locale Abgrenzung, welche die kirchliche Auctorität in ihrem Gebiet angeordnet habe“, viel weniger Subject als Object kirchlicher Rechte; hier dagegen sei die Gemeinde eine in ihrem Presbyterium organisirte Persönlichkeit, welche ebenso selbständiges Glied der Kirche ist, wie der einzelne Christ selbständiges Glied seiner Gemeinde und seiner Kirche; aber ebendarum beruhe (S. 57) der Bestand der Gemeinde nach streng reformirter Anschauung 1) auf dem freiwilligen Zutritt ihrer Glieder zu derselben, 2) auf der ernstten und entschiedensten Hingabe derselben an die Glaubens- und Lebensordnung der Kirche. Daß Letzteres nicht bloß Theorie oder Ideal sei, wird aus Zeugnissen über die rheinisch-westphälische Kirche dargethan. — Die geschichtliche Uebersicht wird fortgeführt (über die Einrichtungen in Züllich, Cleve und Berg, über Valentin Andrea, Spener, Buddeus hin) bis in die neuere Zeit und in die Verwickelung des Synodalsystems mit der Union herein. Es werden die Vorgänge in Preußen geschildert und schließlich die Bestrebungen des Oberkirchenraths zur Herstellung eines synodalen Organismus mit den besten Wünschen begleitet. — Die Schrift darf namentlich auch gebildeten Laien empfohlen werden, die sich über die betreffenden Gegenstände unterrichten möchten.

Tübingen.

Palmer.

Zur kirchlichen Verfassungsfrage. Reise Studien von Theodor Setz,  
Archidiaconus in Tschoe. Tschoe, Ald. Nasser, 1868.

Auch diese von warmem, liebevollem Interesse getragene Schrift verfolgt im Wesentlichen den gleichen Zweck, wie die vorige; nur daß sie einerseits bestimmter darauf ausgeht, durch Schilderung der wirklichen Thätigkeit, der concreten Lebenszustände in der rheinisch-westphälischen Kirche den reichen Segen presbyterialer und synodaler Institutionen thatsächlich zu beweisen, und andererseits sich zugleich auf praktische Erörterungen und Rathschläge einläßt. Die Schrift wird so zu einer berechneten Apologie jener Institutionen für die Gegenwart. Wir heben aus derselben nur folgendes Einzelne heraus. Da es sich im Kreise des behandelten Gegenstandes u. A. auch vornehmlich um die Kirchenzucht handelt, so wird S. 38 ff. das Falsche an dem alten lutherischen Begriff derselben und das Unangemessene des Verlangens auseinandergesetzt, das auf Repristination jener Art von Disciplin gehe. „Man behielt auch in der lutherischen Kirche die ältere Gewohnheit bei, den anstößig Gewordenen Acte äußerlicher Beschämung aufzuerlegen, welche nur geeignet sind, das Verständniß der rechten Reue zu erschweren. Dazu kam, daß es sich sehr bald als undurchführbar herausstellte, diese Bußacte an allen Schuldigen ohne Ansehen der Person zu vollziehen. Endlich gelangte man wieder zu ähnlicher Entartung wie die, welche die Reformation herbeigeführt hatte, daß diese öffentlichen Beschämungen durch Geldstrafen abgekauft werden konnten . . . Alles, was bloß auf öffentliche Demüthigung und auf ein äußerliches Bußethun hinausläuft, muß ferngehalten werden. Das Interesse der Kirchenzucht liegt niemals in irgend welchem Strafvolzug —; sie hat es vor Allem mit der wirklichen Besserung dessen zu thun, der Aergerniß gegeben hat. Die Kirche darf sich mit ihrer suchenden Liebe dem Ausgeschlossenen nicht entziehen, sondern muß auf neue Wege sinnen, um die Arbeit fortzusetzen, welche zu innerer Umkehr führen soll.“ Ein Hauptfehler sei gewesen, daß die Verhängung der Disciplinarmittel den Consistorien vorbehalten worden sei, wodurch an die Stelle der Bethätigung des christlichen Gemeingefühls eine bureaukratische Behandlung getreten sei. — S. 47 wagt es der Verfasser, den Satz aufzustellen, der auch nach unserer Ueberzeugung volle Wahrheit hat, daß das Pfarramt keine unmittelbare göttliche Einsetzung für sich in Anspruch nehmen darf, d. h. daß es mit der Sendung der Apostel, welche allein auf einen Befehl des Herrn gegründet ist, nicht so ohne Weiteres zu identificiren, sondern, als ständiges Amt, vielmehr aus dem erst geschichtlich hervorgetretenen Bedürfniß des Gemeindelebens abzuleiten ist. Es wäre dort nur, was der Verfasser unterlassen hat, was sich aber mit ehrlicher und accurater Exegese unschwer bewerkstelligen läßt, der Beweis dafür aus den Evangelien zu führen gewesen. — S. 58 fürchtet der Verfasser selbst, man möchte seine Anschauungen für zu ideal, für schwärmerisch halten. Er widerlegt dies theils durch die Erfahrung in den rheinischen Kirchen, wobei nur eben die Frage übrig bleibt, ob auch da, wo die dortigen historischen Voraussetzungen fehlen, die gleichen Erfolge zu erwarten sind, theils damit, daß man allerdings Glauben an die Sache haben müsse, um Erfolge zu erwarten und zu erzielen. — Interessant ist S. 106 f., was über den Versuch gesagt wird, den

Volkschullehrerstand mit dem Synodalwesen organisch zu verbinden; es wird sich gegen die Ausführungen des Verfassers, der dies unthunlich findet, nicht viel Begründetes einwenden lassen. — Wenn dagegen derselbe S. 129 ff., wie wir es auch sonst so oft hören, gegen jede Parallelisirung der Synodal-Institutionen mit dem staatlichen Constitutionalismus protestirt, so passen seine Argumente nur dann, wenn die Synoden die Stelle des Kirchenregiments vollständig einnehmen. Wo sie aber mit der Consistorial-Verfassung sammt Summepiskopat sich verbinden, da mag man sich gegen jene politische Analogie wehren, wie man will, sie läßt sich nun und nimmer leugnen, ist aber auch nichts so Gefährliches, als wofür man sie kirchlicherseits anzusehen geneigt ist. Daß, wie der Verfasser fürchtet, die Stellung eines kirchlichen Parlaments Reibungen zur Folge haben und den Oppositionsgeist wecken werde, das muß man allerdings in Aussicht und mit in den Kauf nehmen; aber erstlich fehlt es auch in rein synodalen Kreisen an Reibungen nicht und zweitens liegt dies nicht in der Form der Verfassung, nicht in der Stellung einer Synode zu einem Consistorium, sondern in der menschlichen Unart, der Herrschsucht und dem Parteigeist, dem Eigensinn und der Rechthaberei, — böse Geister, die leider überall mit einziehen, wo Menschen sich versammeln und ihre Meinungen geltend machen. Wenn man aber, wie der Verfasser, Glauben hat an den in der Gemeinde wirksamen heiligen Geist Gottes, sollte man dann nicht auch hoffen, daß die Vertreter der Gemeinde mit anderem Sinne ihre Sitze in einer Synode einnehmen, als eine Bande vollbärtiger Demokraten in einer Volkskammer?\*)

Tübingen.

Palmer.

\*) *Zusatz.* Diese Anzeige war, wie die vorhergehenden, längst geschrieben und abgesandt, ehe die erste württembergische Landes-Synode (am 18. Februar 1869) zusammentrat. Diese hat inzwischen das Gesagte vollauf bestätigt. Wie schon die Geschäftsordnung derselben in verschiedenen Beziehungen einer parlamentarischen Behandlungsweise nachgebildet war, so hat auch der Präsident, ein vieljähriges, erfahrenes Mitglied der Ständekammer, in parlamentarischen Formen die Verhandlungen geleitet, und zwar mit dem besten Erfolg. Daß dadurch in der Synode eine Neigung zur Opposition gegen das Kirchenregiment geweckt worden wäre, davon war auch nicht eine Spur zu bemerken, so wenig als sich irgend ein Parteiwesen gebildet hat. Also nicht in der parlamentarischen Form liegt der Grund, wenn jene Uebelstände entstehen, sondern einzig in den Personen.

Der Obige.



## Glaube und Wissen.

Von

Dr. H. Mariensen, Bischof von Seeland <sup>1)</sup>).

In seiner „Einleitung zur rationellen Ethik“ sagt Dr. S. Heegaard: „Keine Frage erregt wie diese die Gemüther, und das ist eine psychologische Merkwürdigkeit, die wohl eine besondere Untersuchung verdiente. Das Problem von Glauben und Wissen setzt in der Regel die Leidenschaften so sehr in Bewegung, daß die Glaubenden und die Wissenden im Kampfe weit unversöhnlicher als Glaube und Wissen selbst werden, ein Umstand, der nie der Sache dienlich, sondern stets schädlich gewesen ist.“

Diese Bemerkung, bei der man unter einer großen Mannigfaltigkeit von Beispielen auch an den kurz nach dem Erscheinen meiner Dogmatik in unserer Literatur geführten Streit denken kann, enthält in der That eine unbestreitbare Wahrheit, und das bezeichnete Phänomen verdiente allerdings eine eigene Untersuchung. Die psychologische Erklärung dürfte wohl nicht so ganz fern liegen. Es giebt nämlich, wenn man nicht bloß bei dem unmittelbar Moralischen stehen bleibt, nichts, was in dem Grade mit dem Innersten der menschlichen Persönlichkeit zusammenhinge, wie Religion und Philosophie, Glaube und Wissen, wenn es nämlich mit beiden Ernst ist. Daß der Glaube mit dem Innersten der Persönlichkeit zusammenhängt, werden alle diejenigen einräumen, die keine Indifferentisten sind. Dasselbe aber gilt vom Wissen, wenn es nicht ein Wissen von Endlichem und Weltlichem, sondern ein Wissen von dem Höchsten, von Gott und göttlichen Dingen, ist. Die Philosophie oder Theologie — denn in

<sup>1)</sup> Nachstehende Abhandlung, zuerst dänisch erschienen, wird hier, von dem hochverehrten Herrn Verf. revidirt und theilweise erweitert, besonders aber in ihrem polemischen Theil bedeutend gekürzt, dem deutschen Publicum dargeboten.

dem gegenwärtigen psychologischen Zusammenhang ist der Unterschied unwesentlich, mag er auch in einem anderen Zusammenhang sehr wesentlich sein —, zu welcher Jemand sich bekennt, ist in letzter Instanz durch seine innerste Persönlichkeit und Willensrichtung bestimmt, und es liegt tiefe Wahrheit in jenem Worte, das auch in der Geschichte der Wissenschaften eine reiche Anwendung findet: wie der Mensch, so ist auch seine Philosophie. Darum wird auch, wer dessen überführt oder darum angegriffen wird, daß er in seiner Philosophie das Falsche, das Irreleitende producirt habe — weit mehr, als wenn dasselbe in einer niedrigeren und untergeordneten Sphäre nachgewiesen wird — sich persönlich angegriffen fühlen, geschah der Angriff auch nur mittelbar. Dasselbe gilt von dem, welchen man beschuldigt, er habe in seiner Theologie das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen verpfuscht, denn dies ist von einer Existenzverpfuschung untrennbar, vorausgesetzt, daß die Betreffenden mit ihren Theorien Ernst machen und dieselben nicht bloß als äußerliches Anhängsel ihnen eignen. Darin findet jene Hestigkeit und Hitze, von der Dr. Heegaard mit Recht sagt, sie sei ein constant, immer und immer, in jedem Zeitalter wiederkehrendes Phänomen, ihre allgemeine psychologische Erklärung. Man kann nun freilich sagen, der Satz: wie der Mensch, so ist auch seine Philosophie, enthalte keine unbedingte Wahrheit. Denn diesem Ausspruch steht seit alter Zeit ein anderer gegenüber: daß ein Mensch viel besser als seine Philosophie sein, daß sein Verstand in Irrthum verstrickt sein kann, während doch sein Inneres an dem Irrthum nicht Theil nimmt, daß, wie er über Gott und göttliche Dinge auch philosophiren und sich sowohl in Worten als in Begriffen verwirren möge, doch die Wahrheit Gottes in der Tiefe seiner Seele und die Liebe Gottes in seinem Leben sein kann. Aber so tröstlich und mildernd dieser Ausspruch ist, so enthält er dennoch bei näherer Betrachtung einen Stachel und einen mittelbaren Angriff. Denn er besagt ja, daß der betreffende Denker persönlich mit sich selber in Widerspruch stehe, ein Zustand, der nicht stattfinden darf und den keine Ethik gutheißen kann, da ja eben zwischen dem Menschen und dem Denker Uebereinstimmung herrschen soll, und ein solcher Dualismus doch nicht in jeder Beziehung außerhalb der Zurechnung liegen kann. Und so haben wir denn hier wieder den psychologischen Erklärungsgrund für die Hestigkeit, wenn der Betreffende nicht zu erkennen vermag, daß er sich in einem Selbstwiderspruch befindet. Die Sache ist die: es besteht ein weit tieferer,

innerlicherer und unauflöslicherer Zusammenhang zwischen dem Erkennen und dem Wollen, dem Theoretischen und dem Praktischen, dem Wahren und dem Guten, als manche Philosophen anerkennen wollen, — ein Zusammenhang, der auch in der gegenwärtigen Schrift öfter zur Besprechung kommen und behauptet werden wird gegenüber einem meiner Ueberzeugung nach falschen und verderblichen Dualismus zwischen Erkennen und Wollen, Theoretischem und Praktischem, Wissen und Glauben. Verhielte es sich wirklich so, daß das theoretische Erkennen mit dem Wollen nichts zu thun hat, dann würden die religiösen und philosophischen Streitigkeiten einen weit ruhigeren und friedlicheren Anblick darbieten, als dies der Fall ist. Die factische Wirklichkeit, die uns die religiösen und philosophischen Streitigkeiten als ein aufgeregtes und brausendes Meer zeigt, erklärt sich allein daraus, daß hinter den kämpfenden Gedankenrichtungen, welche von Geschlecht zu Geschlecht, in einem jeden Zeitalter unter verschiedenen Formen, sich wiederholen, kämpfende Willens- und Persönlichkeitsrichtungen stehen. *Hinc illae lacrymae, hinc illae miseriae!* Darum meinen wir, die nach Dr. Heegaard's Wunsch eigens anzustellende Untersuchung des besprochenen Phänomens könne im Wesentlichen nichts Anderes sein als eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Erkenntniß und Willen, mit besonderer Anwendung auf Religion und Philosophie. Ohne Zweifel wird eine solche Untersuchung den von Dr. Heegaard aufgestellten Satz, daß aufgeregte Leidenschaften der Sache nie gedient, sondern stets nur geschadet haben, bestätigen. Andererseits aber wird sie uns lehren, einen anderen Satz nicht minder hervorzuheben: daß es nicht so verstanden werden darf, als ob der Streit um die höchsten Angelegenheiten des Menschen mit indifferentistischer Ruhe und Kälte geführt werden könne oder dürfe, als ob jeglicher Affect und jegliches Pathos auszuschließen sei. Die Geschichte der Religion sowohl wie der Philosophie zeigt es uns durch mannigfaltige Beispiele, daß die wirkliche Liebe zur Wahrheit untrennbar sei von einem tiefen und innerlichen Unwillen wider das der Wahrheit Entgegengesetzte, von einer gerechten Entrüstung über das Falsche und Unwahre, und sie zeigt uns, wie die Wahrheit, je höher sie ist, je mehr sie nicht bloß eine abstracte Wahrheit, sondern eine Vitalwahrheit ist, desto polemischer sei, desto mehr darauf dringe, daß der entgegengesetzte Irrthum aus tiefstem Grunde der Seele bekämpft werde. Sie zeigt uns, daß die rechte Wahrheitsliebe stets bei denen war, welche in religiösen Streitigkeiten sich an die Devise: „Das Kreuz

im Herzen, das Schwert im Munde!“ hielten, daß dagegen diejenigen, welche, wenn sich der Streit um die höchsten Wahrheiten drehte, eine matte und laue Polemik führten und gleichsam den Mantel auf beiden Schultern trugen, nie der Sache gedient, sondern stets geschadet haben, weil sie, die Wahrheit in der Ungerechtigkeit, der Unbestimmtheit und der Trivialität aufhaltend, den Fortgang und Sieg derselben verhiinderten, und daß endlich diejenigen, welche in Indifferentismus gemeint haben, sich neutral und außerhalb der Parteien halten zu können, im Grunde mit dem Feinde conspiriren und nur eine eigene Klasse von schlechten und verderblichen Parteigängern bilden. Diese letzteren Bemerkungen bilden keineswegs zu den ersteren einen Gegensatz. Und man muß zugleich erkennen, daß hier schließlich Alles auf die Anwendung und Ausführung ankommt. Denn religiöser und philosophischer Fanatismus, mag er auch oft die gleichen Sätze im Munde führen, fördert nicht nur nicht die Sache, sondern kann es sogar dahin bringen, daß die Sache und die Wahrheit gänzlich verdunkelt und in Finsterniß eingehüllt wird.

Eine solche Verdunkelung der Sache und der Wahrheit schien mir auch in den heftigen Angriffen zu liegen, welche Prof. Nielsen 1849 gegen meine damals erst vor Kurzem erschienene Dogmatik schleuderte. Ich antwortete ihm in meinen „dogmatischen Erläuterungen“ und schloß damit den Streit mit ihm ab, da ich erkannte, wir würden uns — wenigstens damals — nicht näher kommen, und da ich mich — so weit es im Interesse der Sache und des Publicums lag — so klar und bestimmt ausgesprochen hatte, wie ich es vermochte. Prof. Nielsen hat jedoch seit einer langen Reihe von Jahren seine Angriffe fortgesetzt, ja dieselben haben immer mehr an Umfang gewonnen, indem er sie zuletzt auf alle Theologie (die vergangene, gegenwärtige und zukünftige) ausdehnte, da die Theologie keine Wissenschaft sein und darum zu existiren kein Recht haben soll. Dies nämlich ist ihr Fehler, daß sie darnach gestrebt hat, Glaube und Wissen zu vereinigen, während diese in der That als absolut ungleichartige Principien durchaus getrennt werden müssen. „Die Religion setzt eine Offenbarung voraus, die Offenbarung ist ein Wunder; die Wissenschaft aber läugnet das Wunder, verwirft die Offenbarung.“ Das Neue in Prof. Nielsen's Lehre ist dann aber dies, daß jene beiden Principien trotz ihrer absoluten Verschiedenartigkeit dennoch in einem und demselben Bewußtsein Raum finden sollen, wenn man nur die Gesichtspunkte nicht verwirrt, sondern dem Glauben giebt, was des



Glaubens ist, und dem Wissen, was des Wissens ist. — Ueber das Wesen einer solchen nicht bloß atheologischen, sondern antitheologischen Philosophie werde ich mich in diesen Untersuchungen verbreiten. Da jedoch eine gegebene Theorie über Glaube und Wissen ohne historische Kenntniß anderer, theils entgegengesetzter, theils verwandter Theorien sich nicht gebührend würdigen läßt, werde ich in einer kurzgefaßten Einleitung zunächst die zum richtigen Verständniß des Folgenden erforderlichen Voraussetzungen darlegen.

### Historische Voraussetzungen.

In gegenwärtiger Abhandlung reden wir nicht von Solchen, die Glaube und Wissen in dem Sinne einander entgegensetzen, daß dieselben auf keine Weise in demselben Bewußtsein zusammensein können. Hier beschäftigen wir uns vielmehr mit den Vereinigungsversuchen, die sich wesentlich auf zwei Hauptformen zurückführen lassen. Man kann entweder eine innere organische Einheit zwischen Glauben und Wissen suchen, indem man die Wissenschaft aus dem Glauben selbst sich entfalten läßt, oder man kann eine äußere Uebereinkunft suchen, kann einem jeden von beiden einen fest begrenzten Bezirk der Seele zu unbeschränktem Schalten und Walten anweisen, indem man zugleich beide verpflichtet, in des andern Gebiet nicht überzugreifen und die dort zu Recht bestehende Souverainetät nicht zu kränken. Betrachten wir diese beiden Hauptformen näher.

Die erstere — die organische Einheit von Glauben und Wissen — ist seit den ältesten Tagen der Kirche unter dem Namen christlicher Gnosis bekannt, und diese meint, wer von christlicher Philosophie und von speculativer Theologie redet. Als christliche Gnosis steht sie im Gegensatz zu heidnischer Gnosis, welche vermöge der eigenen Kraft und der eigenen Mittel des menschlichen Geistes die göttliche Offenbarung begreifen will, ein Begreifen, welches sich dadurch bethätigt, daß es die historischen Thatfachen der Offenbarung in Mythen auflöst und ihren Inhalt in bloße Vernunftideen verwandelt. Die christliche Gnosis dagegen erkennt die vollständige Unabhängigkeit des Glaubens von aller Speculation. Der Glaube besteht seinem innersten Wesen nach darin, daß der Wille sich die göttliche Offenbarung aneignet. Er beruht auf einer Erfahrung, einem inneren Erlebniß, oder wie man es auch genannt hat, auf einer Eindrucksnothwendigkeit, obschon das Erkennen dem Glauben den Weg bereiten und intellectuelle Hindernisse entfernen kann. Daß der Glaube in der Erkenntniß der

göttlichen Dinge das Erste sein müsse, folgt geradezu aus dem christlichen Gottesbegriff. Denn der Gottesbegriff der Offenbarung ist nicht der bloß logische Gottesbegriff (der Begriff von Gott als einer unpersönlichen Idee, einer Allintelligenz, *νοῦς*, einer ontologischen Subjectivität oder dergl.), auch nicht der bloß physische Gottesbegriff (der Begriff von Gott als einer Alles hervorbringenden Natur, als *natura naturans*, als Substanz u. s. w.), sondern der ethische Gottesbegriff, welcher den physischen und den logischen unter sich hat, oder der Begriff von Gott als Persönlichkeit und Wille, als Gott des Guten, Gott der Liebe, als Gott der Gnade und Gott der — nicht bloß logischen — sondern heiligen Wahrheit. Persönlichkeit aber kann nur von Persönlichkeit erfaßt werden, und Niemand wird den persönlichen Gott, den Gott des Guten, erkennen können, wenn nicht dieser ihm entgegenkommt und wenn nicht er selbst ihm seinen innersten Menschen aufthut. Schon im Heidenthum wurde es von Plato erkannt, daß die Philosophie, deren Ziel nicht bloß Wissen, sondern Weisheit ist, nicht eine bloß logische Thätigkeit sei, sondern eine Handlung des ganzen Menschen und, wohl gemerkt, des reinen Menschen, denn nur der Reine kann das Reine berühren, und der ganze Mensch muß dem Lichte sich zukehren; daß die Philosophie mit der göttlichen Begeisterung, mit *Eros*, zu beginnen habe, während die theoretische Form und Methode das Secundäre sei. Was aber Plato unter den Voraussetzungen des Heidenthums von der Philosophie sagt, die er als eine Rückerinnerung der ewigen Ideallwelt auffaßt, was er von *Eros*, von *μανία*, von *ἰασημένει* als dem Anfange der Philosophie sagt, und vor Allem was er in tiefen Bildern ausspricht, daß nur der Reine das Reine berühren könne, das tritt wieder auf neue, dem Heidenthum und der heidnischen Weisheit gänzlich unerhörte Weise hervor unter den Voraussetzungen des Christenthums, wo nicht die Rede ist von Rückerinnerung ewiger Ideen, sondern von Aneignung der großen Offenbarungsthatfachen, von Aneignung der im Fleisch geoffenbarten, nicht bloß von der Welt der ewigen Ideen, sondern von der Welt der ewigen Rathschlüsse, der herabgekommenen persönlichen Liebe und Weisheit. Denn hier heißt es, daß der Mensch, um die Wahrheit zu erkennen, einer Reinigung und Weihe, unendlich höher als die der Eleusinischen Mysterien, bedürfe, nämlich einer Geburt aus Wasser und Geist, daß nur der neue Mensch die göttlichen Dinge erkennen könne vermöge einer neuen, dem alten Menschen völlig fremden Liebe, und diese neue Liebe ist der Glaube. Dieses ist auch

der Sinn des großen Grundsatzes, den man aller christlichen Philosophie und Theologie an die Spitze stellen muß: Credo, ut intelligam. Die Möglichkeit einer christlichen Wissenschaft liegt einerseits darin, daß Gott sich dem Glauben geoffenbart hat, und daß seine Liebe und Gnade in Gestalt der Weisheit geoffenbart ist; andererseits darin, daß der Glaube, obschon, sofern er ein neues Leben der Seele, ein neues Existenzverhältniß ist, ein weit Höheres als das Wissen, doch auch schon selbst Wissen ist. Den Weg wisset ihr, spricht der Herr zu den Jüngern, und der Glaubende muß sagen können: ich weiß, was ich glaube. Wäre der Glaube nicht schon an sich ein Wissen, dann würde er nicht Glaube der Wahrheit sein, und der große Gegensatz von Wahrheit und Lüge, den uns die heilige Schrift auf jeder Seite darstellt, würde ohne alle Bedeutung sein. Wäre nicht der Glaube selber ein Wissen, dann könnte der Gläubige seinen Glauben nicht bekennen, könnte die falschen und irrigen Lehren nicht verwerfen und bekämpfen. Dieses Wissen innerhalb der Religion selbst bezeichnen wir als das primitive, das centrale Wissen, welches, wo es mit Kräftigkeit auftritt, auch als die centrale Anschauung bezeichnet werden kann, die in sich den Trieb hat, sich zum Begriff zu entfalten. Von hier geht die wissenschaftliche, die reflectirende und speculirende (in den Ideenspiegel schauende, nach Möglichkeiten spähende) Erkenntniß aus.

Hat man nun gesagt, Glaube und Wissen seien absolut ungleichartige Principien, so kann dies vom gegenwärtigen Standpunkt aus nicht zugegeben werden. Auf diesem Standpunkt werden Glaube und Wissenschaft (nämlich christliche, theologische Wissenschaft) als verschiedene Formen des christlichen Bewußtseinslebens aufgefaßt: die Wissenschaft als das Abgeleitete und der Glaube als das Erste, die Wissenschaft als das Ideale und der Glaube als das Existenzielle. Aber mit demselben Recht, mit dem wir hier einen wesentlichen Unterschied statuiren, erkennen wir hier auch eine wesentliche Einheit, sofern nämlich beide Wissen sind, sofern die Wissenschaft eben aus dem im Glauben enthaltenen centralen Wissen, das eine Grundbestimmung des Glaubens ist, hervorgeht. Das steht fest, Religion und Theologie sind nicht eins und dasselbe. Aber man versuche es einmal, in der heiligen Schrift zwischen Religion und Theologie eine ganz bestimmte Grenze zu ziehen, und man frage sich, ob man nicht sowohl bei Johannes als bei Paulus den Anfang zu einer Theologie finde, welcher selbst aufs bestimmteste zu einer weitergehenden wissenschaftlichen Ent-

wickelung auffordert und in der Regel auch so aufgefaßt worden ist. Man lese z. B. den Eingang des Johanneſevangelii: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Iſt das Religion oder Theologie? oder iſt es nicht ſowohl das Eine als das Andere? Sofern man nun Glaube und Wiſſen als ungleichartige Principien bezeichnet und ſomit beide als ſelbſtändige, von einander gegenseitig unabhängige, gleichberechtigte Mächte im Bewußtſein, als gleich urſprüngliche Selbſtherrſcher, die, Jeder für ſich, unbedingte Geſetzgebung und ſouveraine Herrſchaft, Jeder in ſeinem Gebiet, ausüben, bezeichnet, müſſen wir bemerken, daß der chriſtliche Glaube und die chriſtliche Offenbarung keine gleichberechtigte, ebenbürtige Macht anerkennt und der Wiſſenſchaft keine unbedingte Autonomie einräumt. Nicht Autonomie, ſondern Theonomie, das freie Abhängigkeits- und Unterthänigkeitsverhältniß zur Offenbarung, bildet den Grundcharakter der chriſtlichen Wiſſenſchaft. Dies iſt der alte große Streipunkt zwiſchen chriſtlicher und heidniſcher Wiſſenſchaft, daß letztere als reine Vernunftwiſſenſchaft abſolut autonom und ohne Autorität ſein will, indem ſie es verkennt, daß wahre Freiheit auf wahrer Autorität beruht, und daß des geſchaffenen Geiſtes Freiheit in Abhängigkeit gründet. Die chriſtliche Wiſſenſchaft hat ihr Princip in dem im Glauben enthaltenen centralen Wiſſen oder, wenn wir weiter zurückgreifen, in der im Glauben angeeigneten Offenbarung ſelber, in dem göttlichen Offenbarungs- und Weiſheitsgedanken, welcher dem gläubigen Bewußtſein einwohnt und in demſelben eine Einheit von Wiſſen und Gewiſſen begründet. Und gerade weil die chriſtliche Wiſſenſchaft nicht bloß ein Wiſſen von der Religion, ſondern religiöſe Wiſſenſchaft, nicht bloß eine Wiſſenſchaft vom Glauben, ſondern glaubende Wiſſenſchaft iſt, gerade darum bilden Glaube und Wiſſen eine organiſche Einheit, d. h. die Wiſſenſchaft wächst lebendig aus dem Glauben hervor als eine, wenn auch ſtückweiſe und relative, immerhin fortſchreitende Erkenntniß. Zur autonomiſchen Philoſophie muß die chriſtliche Wiſſenſchaft freilich in ein Verhältniß treten, indem ſie theils die in ihr ſowohl in formeller als in materieller Hinſicht enthaltenen Wahrheitslemente benutzt, theils aus ihrem eigenen Princip, dem Offenbarungsprincip, heraus dieſelbe corrigirt und beänpft. Niemals aber darf ſie ihre Erkenntniß von irgend einer Philoſophie zum Vehn nehmen, ſondern muß dieſelbe aus ihren eigenen Vorausſetzungen entwickeln. Was wir hier von dem theonomiſchen Charakter der Theologie geſagt haben, gilt von allen Formen chriſtlicher Theologie.



Wenn wir aber besonders von derjenigen Theologie und christlichen Wissenschaft geredet haben, welche einen vorherrschend contemplativen und speculativen Charakter trägt, so machen wir darauf aufmerksam, daß dieselbe entwickelt worden ist von den bedeutendsten unter den Kirchenvätern, von Clemens und Origenes, von Irenäus in großen Partien seines Werkes wider die Ketzler, von Athanasius und den Gregoren, von Augustinus und den großen Scholastikern des Mittelalters (einem Anselmus und Thomas Aquin), von der christlichen Mystik und Theosophie, die bis tief in den Protestantismus hineinreicht, und von einem nicht geringen Kreise von Theologen der jüngsten Zeit, nicht in der evangelischen Kirche allein, sondern auch in der katholischen, wo Franz Baader's christliche Gnosis einen hervorragenden Platz einnimmt. Dieser Richtung, die, wie aus dem Gesagten hervorgeht, eine große Mannigfaltigkeit innerer Verschiedenheiten und Individuation zuläßt, schließt sich die von mir versuchte Darstellung der christlichen Dogmatik an.

Man kann nun aus verschiedenen Gründen, entweder wissenschaftlicher oder persönlicher Art, von dieser Richtung sich unbefriedigt fühlen, z. B. aus dem Grunde, daß hier die Erkenntniß theonomisch und nicht autonomisch bestimmt ist und zum Glauben in ein Verhältniß der Abhängigkeit gestellt wird, von dem man finden kann, es widerstreite dem „modernen Bewußtsein“. Man will eine unbedingt freie und autoritätslose Wissenschaft, und wenn man nun auf der anderen Seite den Glauben nicht aufgeben will, so sucht man eine Uebereinkunft zwischen den ungleichartigen Principien, damit sie doch in demselben Bewußtsein beisammen wohnen können. Eine derartige gegenseitige Uebereinkunft, der zufolge ein Jeder von den Betheiligten innerhalb eines gegebenen Gebietes, jedoch nur unter gewissen, von beiden Seiten festgesetzten Bedingungen, Alleinherrscher sein soll, kann im Gegensatz zu der obgenannten organischen Einheit passend ein Concordat heißen. Analogisch kann man hier an die zahlreichen Concordate denken, welche zwischen katholischen Staaten und dem Papst, zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht, errichtet worden sind. Eine wirkliche entente cordiale ist hier in der Regel nicht vorhanden, aus Nothwendigkeit vielmehr erkennt man sich gegenseitig an und macht sich gegenseitig Zugeständnisse, deren eigentlicher Sinn der ist, daß man gegenseitig sich garantiren und dafür sorgen wolle, daß man sich nicht gegenseitig ruinire. Das Schwierige bei solchen Concordaten besteht nicht bloß in ihrer Formulirung, sondern

in ihrer Ausführung und in einer solchen Haltung derselben, daß die unstatthaften, wider die Abrede streitenden Uebergriffe vermieden werden, welche auf Grund der „menschlichen Gebrechlichkeit“ so leicht eintreten und heillose Conflictte verursachen können. Ein Concordat nun ist es auch, was man, nicht in der Außenwelt, sondern in der inneren Welt des Bewußtseins, zwischen dem Glauben und einem rein weltlichen Wissen zu errichten gedenkt. Die erste Bedingung für das Zustandekommen eines solchen Concordates ist die, daß es logisch möglich sei, oder daß, da hier die ungleichartigen Principien in einem und demselben Ich in Einklang gebracht werden sollen, Selbstwiderspruch vermieden werde. Die zweite und im Interesse des Glaubens unumgängliche Bedingung aber ist die, daß der Glaube von Seiten der Offenbarung zur Schließung des Concordates bevollmächtigt sei und nicht auf Rechnung der Offenbarung sich auf ein Uebereinkommen einlasse, zu dem ihm die Berechtigung fehlt. Denn der Offenbarungsglaube ist kein autonomisches Princip, und Gehorsam gegen die Offenbarung ist Grundbestimmung des Glaubens. Auf der anderen Seite kann man freilich auch von einem rein philosophischen (autonomischen) Standpunkt aus fragen, wie weit die Philosophie auf die von Seiten des Glaubens geforderten Zugeständnisse und Begrenzungen sich einlassen könne. Die große Schwierigkeit des Concordates liegt darin, daß die von beiden Seiten zu machenden Zugeständnisse von beiden Seiten sich um Wissen drehen. Denn es hat der Glaube mehr oder minder auf sein eigenes Wissen (Wissen in der Religion) Verzicht zu leisten, um mit der Philosophie zusammenwohnen zu können, und umgekehrt hat die Philosophie, um mit dem Glauben zusammenwohnen zu können, ebenfalls innerhalb gewisser Grenzen auf Wissen zu verzichten. Die Schwierigkeit ist eben die, daß auf beiden Seiten Wissen vorhanden ist. Wäre das Verhältniß zwischen Glaube und Philosophie nur ein Verhältniß, wie es zwischen verschiedenen Sinnen stattfindet, entspräche z. B. der Glaube dem Gehör, die Philosophie dem Gesicht, dann wäre die Sache sehr einfach. Wie man eine Musik nicht sehen kann, so kann man auch ein Gemälde nicht hören, und ohne Widerspruch läßt sich das Universum durch dasselbe Bewußtsein von seiner musikalischen und von seiner malerischen Seite auffassen. Das aber macht die Sache so schwierig, daß der Glaube auch im Besitz des Gesichtesinnes (nämlich des Gesichtesinnes für das Unsichtbare, auf den die Philosophie gleichfalls Anspruch macht) ist, und daß daher das Concordat, wenn Jedem das Seine zutheil wer-

den soll, ein solches zwischen Gesicht und Gesicht, zwischen Wissen und Wissen, sein muß.

Wir wollen nun zur Vorbereitung die Hauptformen, in denen in neuerer Zeit ein derartiges Concordat versucht worden, betrachten. Denn das mit den ungleichartigen Principien, wenn auch nicht das mit den „absolut“ ungleichartigen, ist in der Geschichte der Wissenschaft gar wohl bekannt, obgleich es Leute giebt, denen dasselbe zur Zeit, wie es scheint, in Vergessenheit gerathen ist. Indes, es kommt Alles auf die Art und Weise an. Der große Denker, dessen wir hier zunächst gedenken müssen, weil er zugleich der Zeit nach uns am nächsten steht, ist Schleiermacher. Zu einer Zeit, da die Mehrzahl der Gebildeten „Verächter der Religion“ geworden waren, suchte er das Bewußtsein wieder zu beleben, daß die Religion eine selbstständige Lebensmacht ist und ihr Reich weder von der Moral noch auch von der Philosophie zu Lehn zu nehmen hat. Und um dieser Erkenntniß Eingang zu verschaffen, um die Religion aus ihrem Exil zurückzuführen und ihr ein selbstständiges Reich, frei von allen Collisionen mit der Philosophie, zu sichern, bestimmte er Philosophie und Religion als ungleichartige Principien, deren jedes seinen besonderen Ort innerhalb der Seele habe, bestimmte er die Philosophie als das höchste Objectiv, die Religion als das höchste Subjectiv im menschlichen Bewußtsein. Das Wesen der Religion faßte er ausschließlich als Gefühl (das absolute Abhängigkeitsgefühl) auf. Das Einzige, was er von der Philosophie verlangte, war dies, daß sie in der Seele eine Region anerkenne, wo das Unendliche, das Absolute, in der Form des Gefühls gegenwärtig sei; im Uebrigen könne die Philosophie in ihrer rein objectiven Richtung sich mit aller Freiheit bewegen und die aller verschiedenartigsten Theorien von den göttlichen Dingen aufstellen, ohne daß dadurch die Frömmigkeit im geringsten Maaße afficirt werde. Denn da das Wesen der Frömmigkeit ausschließlich Gefühl, eine mystische Innerlichkeit in dem Zusammenschluß des Gemüthes mit dem Unendlichen sei, habe der Gegensatz zwischen „Wahr und Falsch“ hier durchaus keine Bedeutung, während der Gegensatz zwischen „Fromm und Unfromm“, zwischen dem sich von dem Unendlichen absolut abhängig Fühlen, welches fromm, und dem diesem Entgegengesetzten, welches unfromm ist, der einzige Gegensatz ist, den er kennt. Hier läßt sich das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie als das Verhältniß zwischen zwei Sinnen bestimmen, weil er das Wissen von der Religion gänzlich ausgeschlossen hat. Dasselbe Absolute wird in

der Religion mit dem Gefühl und in der Philosophie mit dem Gesicht aufgefaßt. Collision kann nicht entstehen, weil die Frömmigkeit durchaus kein Interesse daran hat, über das Göttliche etwas zu wissen, sondern nur daran, in demselben zu leben und zu wehen. Zwar darf die Frömmigkeit im Wort, durch Gedanken und Vorstellungen, sich aussprechen. Aber diesen religiösen Gedanken und Vorstellungen wohnt durchaus keine objective Bedeutung bei, sie sind lediglich symbolisirende Darstellungen frommer Gemüthszustände. Das religiöse Ich verleiht nur seinem eigenen Zustande einen Ausdruck, sagt aber schlechterdings nichts über das Wesen der Gottheit und sein objectives Verhältniß zur Welt aus. Wenn so die Frömmigkeit aussagt, Gott sei der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden, „so er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so stehet es da“, so ist dieses nur ein Ausdruck für das absolute Abhängigkeitsgefühl, macht aber keineswegs Anspruch auf theoretische oder objective Geltung. Der Gegensatz von Theismus und Pantheismus, ob Gott als persönlich oder ob er als unpersönlich zu denken sei, ist von gar keinem Interesse für die Frömmigkeit, die sich selber nicht versteht, wenn sie Gewicht auf solche Fragen legt, die ihre Lösung in den rein objectiven Untersuchungen der Metaphysik finden müssen, woselbst der Gegensatz zwischen Wahr und Falsch, Richtig und Unrichtig zu Hause ist. Sofern nun diese Auffassung der Religion sich zum Christenthum in ein Verhältniß setzt, wird Christus als Heros des religiösen Gefühls bestimmt, welcher auf das bestimmteste von einem „Philosophen“ unterschieden werden müsse und keineswegs Willens gewesen sei, uns „Wissenschaft“ zu lehren, sondern die Menschen habe erlösen wollen vom weltlichen Sinn zum frommen Abhängigkeitsgefühl. Die Kirchenlehre wird kritisiert und getadelt, weil sie in ihre Dogmen Metaphysik gemischt habe. Ja selbst über die heiligen Schriften urtheilt man von diesem Standpunkte aus, es habe sich in dieselben ein nicht gar geringes Maaß von Metaphysik hineinverloren, die Folge einer Unklarheit der Reflexion, welche die Sondernung des Ungleichartigen unterlassen habe. Diese Zusätze, die einer zuweilen an edle Metalle sich ansetzenden Kruste zu vergleichen seien, müßten darum als Zufälligkeiten ausgeschieden werden, denn das Gefühl allein sei das Wesentliche. Am reinsten ist diese Anschauung in Schleiermachers Jugendarbeit „Reden über die Religion“ und in seiner „Dialektik“ durchgeführt. Muß man nun in unseren Tagen sich über eine so ungeheure Einseitigkeit wundern, so muß man, um nicht ungerecht zu sein, sich in jene Zeit hincinversetzen, wo Schleier-



macher seine Reden über die Religion „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ hielt. Denn diese Gebildeten wollten der Religion gar keinen irgendwie selbstständigen Platz zugestehen, höchstens räumten sie derselben mit Haut eine aus der Moral abgeleitete Bedeutung ein. Daher war es ein großes Verdienst, daß er einen Anfang zu der Wiedereroberung des verloren gegangenen Landes machte; obgleich er in der That nur einen äußersten Streifen desselben zurückgewonnen hat. Denn hatte man nur erst wieder festen Fuß gefaßt, so war man in den Stand gesetzt, was auch in der Folgezeit geschehen ist, von da aus fortzuschreiten zur Rückeroberung des Ganzen als eines ursprünglich selbstständigen und freien Reiches, in welchem das Concordat keine Anwendung finden konnte. Er selbst ist bei der Gefühlstheorie stehen geblieben, und diese liegt auch seiner Dogmatik zu Grunde, wenn sie auch hier sich nicht in ihrer Reinheit hat durchführen lassen. Behauptet wird aber, daß in dieser Dogmatik kein Glänztchen Philosophie vorhanden, und daß das Ganze lediglich eine Beschreibung frommer Gemüthszustände sei. Sofern innerhalb dieser religiösen Sphäre von Wahrheit die Rede ist, läßt sich hier der in späterer Zeit bei uns oft wiederholte Satz anwenden: die Subjectivität ist die Wahrheit.

In rein logischer und dialektischer Hinsicht wird gegen dieses Concordat zwischen den ungleichartigen Principien, zwischen dem höchsten Objectiven und dem höchsten Subjectiven, meiner Meinung nach nichts einzuwenden sein. Ist der Glaube nur als ein, für den Gegensatz zwischen Wahr und Falsch völlig uninteressirtes, Gefühl bestimmt, dann können Glaube und Wissenschaft ohne Widerspruch in demselben Bewußtsein beisammen sein. Vermag man mit einer subjectiven Mystik, einer, so zu sagen, rein musikalischen Religiosität, die nur als Stimmung die Mannigfaltigkeit des Lebens durchtönt, sich zu begnügen, dann kann man damit sehr wohl und ohne Widerspruch eine pantheistische Philosophie vereinigen. Aber von Seiten des Christenthums ist sehr Wesentliches einzuwenden, wenn auf seine Rechnung ein solches Concordat geschlossen werden soll. Das Christenthum nämlich ist nicht eine unbestimmte Religion, sondern ein bestimmter Glaube, ist nicht bloß Religion, sondern eine Offenbarung des einigen wahren Gottes in seinem Wort und seinen Thaten, und vom Offenbarungsbegriff ist der Wahrheitsbegriff untrennbar, weshalb denn auch der christliche Glaube, wie oben angedeutet, selber ein Wissen ist. Die unvergeßliche Bedeutung der Schleiermacher'schen Dogmatik

liegt darin, daß sie den großen Wendepunkt in der neueren Theologie bezeichnet, und Schleiermacher hat es mit anderen großen Geistern gemein, auf die eigene und die ihnen folgende Zeit nicht allein durch die von ihnen positiv ausgesprochene Erkenntniß, sondern noch weit mehr durch die von ihnen gegebenen mächtigen Zukunftsimpulse eingewirkt zu haben. Das Vergängliche aber seines Standpunkts liegt in dem die Objectivität der Offenbarung verläugnenden einseitigen Subjectivitätsprincip. Das mit so feiner Dialektik angelegte Concordat mußte sich mehr und mehr als unhaltbar erweisen, je mehr man zur Offenbarung zurückkehrte, wozu Schleiermacher selber in so hohem Grade mitgewirkt hatte. Denn die Offenbarung kennt nicht bloß den Gegensatz zwischen Fromm und Unfromm, nicht bloß den Gegensatz zwischen Gut und Böse, sondern auch den Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge. Deshalb ist der Glaube selbst ein Wissen, und dadurch ist das friedliche Verhältniß zwischen dem Glauben und der autonomen Wissenschaft zerstört, welches auf der Reducirung der Offenbarung auf Religion und der Religion auf Gefühl beruhte. Nun können Glaube und Wissenschaft nicht ferner in demselben Bewußtsein beherbergt werden, sobald die Wissenschaft eine der Offenbarung widerstreitende Metaphysik aufstellt.

Ein anderes, obgleich älteres Concordat ist Kant's berühmte, „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Obgleich hier die Religion nicht jene Primitivität wie bei Schleiermacher, sondern nur eine aus dem Moralischen hergeleitete Geltung hat, ist doch dieser ganze Standpunkt zu merkwürdig, als daß wir ihn übergehen dürften, und dies um so mehr, als dieses Concordat durch Benutzung und Umbildung andere aus sich heraus geboren hat und der Einfluß desselben noch heutigen Tages verspürt wird. Die ungleichartigen Principien bestimmt Kant als den Gegensatz zwischen Theoretisch und Praktisch. In seiner theoretischen Philosophie (Kritik der reinen Vernunft), wo er sich unter Anderem die Aufgabe gestellt hat, die Unmöglichkeit aller speculativen Theologie darzutun, kam er zu dem Resultat, daß die Formen (Kategorien) des menschlichen Denkens auf das Uebersinnliche, auf das über die endliche Erfahrung hinaus liegende, sich nicht anwenden lassen, und daß wir von den göttlichen Dingen gar nichts wissen können. Aber wenn auch seine theoretische Philosophie ihn zu einem vollständigen Nicht-Wissen führt, so ist doch ein praktisches Bedürfniß vorhanden: das des Gewissens, welches ihn zum Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit führt. Das prak-

tische Bedürfniß schließt sich sogar der christlichen Offenbarung an, so jedoch, daß das Offenbarungswort und die Offenbarungsgeschichte der „moralischen Auslegung“ unterworfen werden, das heißt: eine Bedeutung nur insofern gewinnen, als sie einer praktischen Anwendung fähig sind. Hier tritt ein Wissen in den Glauben ein, freilich nur zu rein praktischem Gebrauch, ohne daß man demselben die geringste theoretische Geltung beilegen dürfte, ohne daß nun über das Wesen Gottes und der göttlichen Dinge in ihrem Ansichsein etwas ausgesagt werden dürfte. Die Religion ist hier nicht ein Gefühls-, sondern ein Willens-Verhältniß. Hier bildet der Gegensatz zwischen Gut und Böse den religiösen Hauptgegensatz; sofern aber hier das Wahre in Betracht kommt, ist es nur das praktisch Wahre oder das subjectiv Gute. Von theoretischer Wahrheit zu reden, dazu entbehrt der Glaube aller Competenz, und wollte er sich dergleichen erlauben, die Vernunftkritik würde dawider den entschiedensten Protest erheben. Um den Glauben, der in Resignation sich mit dem Praktischen zu begnügen hat, zu trösten, pflegte man schon damals gewöhnlich zu bemerken, der Zweck einer Offenbarung könne unmöglich der sein, die Menschen Wissenschaft zu lehren, sondern nur der, dieselben besser zu machen, und darum müsse sie von Anfang bis Ende praktisch sein. Auch unter diesem Concordat können, wie es scheint, Glaube und Wissen in demselben Bewußtsein ohne Widerspruch sein. Denn es endet ja die Vernunftkritik in Nicht-Wissen und widerspricht keiner der rein praktischen Wahrheiten des Glaubens. Und der Glaube, der nur im Gebiet des Praktischen zu thun hat, geräth mit den rein theoretischen Behauptungen der Vernunft nicht in Streit.

Das Mißliche indeß ist, wie oben, dieses, daß das Concordat von Seiten der Offenbarung nicht gestattet werden kann. Erstlich kann der Offenbarungsglaube mit dem Resultat der Vernunftkritik durchaus keine Uebereinkunft schließen. Denn obgleich letztere das vollständige Nicht-Wissen ist, mithin sehr bescheiden erscheint, ist doch dieses Nicht-Wissen allzu groß, um vom Glauben eingeräumt werden zu können. Es läßt sich nämlich nicht einräumen, daß die Formen des menschlichen Denkens für die Erfassung des Ueberfinnlichen total unanwendbar und aller theoretischen, objectiven Geltung bar seien, da ja die Offenbarung selber durch diese Kategorien zu uns redet und, um ein Beispiel zu nennen, wenn sie, der Kategorie „Sein“, ohne welche wir weder denken noch reden können, sich bedienend, uns sagt: Gott „ist“ die Liebe, damit keineswegs sagen will, dieses müsse

man zwar zum praktischen Gebrauch sich so vorstellen, jedoch sei damit nicht gesagt, daß es sich an sich wirklich so verhalte. Es läßt sich in keiner Weise zugeben, daß Propheten und Apostel nur eine bloß menschliche Erkenntniß von den göttlichen Dingen ausgesprochen haben; und noch weniger läßt sich dieses in Beziehung auf Denjenigen einräumen, den Kant selbst in Ehrfurcht den „Heiligen des Evangeliums“ nennt und den die Schrift als das Fleisch gewordene Wort Gottes bezeichnet. Aber auch abgesehen von dem außerordentlich Mißlichen, welches hier die Vernunftkritik darbietet, ist ein abstracter Dualismus zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen mit dem Offenbarungsglauben unvereinbar. Denn freilich verhält sich's so, daß die christliche Offenbarung von Anfang bis zu Ende praktischer Art ist, daß durch die Offenbarung der heilige Liebeswille Gottes zu dem Willen des Menschen in ein Verhältniß tritt, aber — wenn wir hier bei diesen Kategorien stehen bleiben sollen — praktisch ist sie nur, insofern sie zugleich dem Menschen die absolute Wahrheit über Gott, Mensch und Welt mittheilt. Das eben ist der Begriff der christlichen Offenbarung, daß in ihr Gott sich, nicht bloß seinen Willen, sondern sein Wesen offenbart, daß sie nicht bloß Lebensmittheilung, sondern auch Lichtmittheilung ist. Der in der Offenbarung gründende Glaube muß daher nothwendig seinen Artikeln theoretische Geltung beilegen, womit freilich nicht gesagt ist, daß dieselben darnach angethan seien, sich vollkommen zu Begriffen entwickeln zu lassen. Theoretische Wahrheiten nämlich sind nicht nur solche, die mittelst wissenschaftlicher Entwicklung als Resultate der Dialektik erzielt werden, sondern auch solche, die sich als die ersten, unmittelbaren, primitiven Wahrheiten darbieten, von welchen in der Wahrheitserkenntniß der Ausgang genommen wird, und in diesem Sinne redet die alte Kirche von der Glaubensregel als der Regel der Wahrheit (*regula veritatis*), welche sie geltend machte nicht allein gegen praktische, sondern auch gegen theoretische Lügen, nicht allein gegen Verirrungen im Leben, sondern auch gegen solche in der Lehre, gegen allerlei philosophische und metaphysische Verirrungen, wie sich das in dem Kampfe sowohl wider die Häresien als wider die heidnische Speculation gezeigt hat. Indem aber Kant die Religion auf die bloß praktische Wahrheit oder das Gute in bloß subjectivem Sinne beschränkte, raubte er dem Guten die Kraft der realen Wahrheit, schnitt er dem Glauben, so zu sagen, den einen Flügel ab. Das praktische Gute als Aufgabe des Menschen oder das Gute als Möglichkeit, als Potenz, als das, welches



sein soll und im Menschenleben sich zu entwickeln hat, ist völlig ohnmächtig, wenn es nicht in dem ewig seienden Guten oder dem Guten im theoretischen Sinne wurzelt. Wenn man wieder und wieder es eingeklärt hat, die Offenbarung wolle uns nicht Wissenschaft lehren, sondern uns besser machen, so ist zu bemerken, daß eben die Erkenntniß des seienden Guten oder der Wahrheit Voraussetzung und Bedingung dafür ist, daß wir besser zu werden uns bestreben können. Und wohl ist es wahr, daß die Offenbarung uns nicht ein wissenschaftliches Begriffssystem geben will, wie es auch so manche Zwischenbestimmung im Dasein giebt, über die sie uns durchaus nicht hat aufklären wollen, deren Entdeckung sie vielmehr der eigenen Arbeit des menschlichen Geistes überlassen hat. So giebt es Dinge, „deren Entdeckung Gott dem Newton und dem Copernicus überlassen hat“. Keineswegs aber ist damit gesagt, daß die Offenbarung uns nichts habe lehren wollen über jene höchsten Fragen, deren Lösung die Metaphysik sucht, obgleich sie dieselbe mit Hülfe ihrer eigenen Mittel nie erlangt: über das Verhältniß zwischen Gott und der Seele und der Welt, über Ursprung, Anfang und Ende der Dinge. Sie giebt uns freilich keine abstracten Begriffe, sondern eine umfassende Totalanschauung, die vom ersten Blatt der Schrift bis zum letzten nicht bloß von dem Verhältniß Gottes zum Einzelmenschen, nicht bloß von der Heilsordnung, nicht bloß vom Verhältniß Gottes zum Menschengeschlecht handelt, sondern auch von seinem Verhältniß zu der ganzen Schöpfung; sie umfaßt Himmel und Erde, Natur und Geschichte, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Wollte man aus diesem großen Zusammenhang das Praktische von dem Theoretischen ausscheiden, so würde man sich einer Verletzung und Verstümmelung der Wahrheit schuldig machen; denn ebenso wie der Mensch sich veründigen kann, wenn er mehr wissen will, als ihm Gott gestattet, kann er nicht minder sich verüßdigen, wenn er weniger wissen will, als Gott wil, daß er wisse. Auch das Antike Concordat mußte daher — die großen und unsterblichen Verdienste Kant's in allen Ehren — an der Offenbarung und am Wahrheitsbegriff stranden, an dem Gegenatz zwischen Wahrheit und Füge, den der Glaube ebenso wenig seiner theoretischen Bedeutung nach aufzugeben besugt ist, wie er, dem Trüfel als dem Vater der Füge entjagend, ihm etwa nur als dem Vater der praktischen, nicht aber der theoretischen Fügen und Blendwerke entjagt. In Bezug auf das Geschichtliche ist noch zu bemerken, daß dieses große und berühmte Concordat Mutter einer ganzen Reihe von ephemeren, schnell

verschwindenden Concordaten wurde, die sämmtlich von dem Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Erkenntniß ausgingen, während jedoch mehrere derselben einen Zusatz aus der Gefühlstheologie aufnahmen, wo man denn zugleich bemüht war, das verletzte Wahrheitsbewußtsein zu beruhigen und sich selbst und Andere zu betrügen durch die wiederholte Versicherung, Christus sei nicht „ein Mann der Wissenschaft“, und man solle nur der Praxis, was der Praxis zukommt, und der Theorie, was der Theorie zukommt, geben, und auf diese Weise seien „die Schwierigkeiten“ gehoben.

Aber das Concordat läßt sich auch noch auf eine andere Art denken. Im Vorhergehenden hat wesentlich der Glaube Zugeständnisse machen müssen, indem er, große Partien des Offenbarungsinhaltes der Metaphysik ausliefernd, theils auf das bloß Praktische, theils auf Gefühl sich reduciren ließ. Man kann nun das Concordat sich dadurch ins Werk setzen lassen, daß im überwiegenden Maaße die Metaphysik Concessionen macht. So z. B. bei Guizot (dem berühmten Staatsmann) in seinen *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne* und in anderen Schriften, wo er sich das Problem, Glaube und Wissen auf Neutralitätsfuß zu setzen, angelegen sein läßt. Hier ist jedoch keine Rede von irgend einem falschen Zugeständniß seitens des Glaubens. Guizot geht aus von dem nicht nur übersinnlichen, sondern übernatürlichen Charakter der Offenbarung und nimmt das Wort sowohl wie die Thatfachen der Offenbarung, wie sie von der Schrift gegeben werden, und in wesentlicher Uebereinstimmung mit seinem reformirten Bekenntniß an. Aber weder das Uebersinnliche noch das Uebernatürliche kann zum Gegenstand wissenschaftlichen Verfahrens gemacht werden. Die Metaphysik muß hier ihre Incompetenz in den Fragen, die das Verhältniß zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen betreffen, erkennen. Auf Dr. Chalmers hinweisend, in dem Guizot ein großes Beispiel von der schönen „harmonie entre le philosophe et le chrétien“ sieht, schärft er den Satz ein, daß alle menschliche Erkenntniß auf „die endliche Welt“, auf die Naturwissenschaften, auf die Psychologie, auf Geschichte und Politik, kurz auf das innerhalb unserer Erfahrung Liegende sich beschränke. Von der Welt des Unendlichen dagegen weiß sie nichts. Die Metaphysik, welche das die Erfahrung Ermöglichende zu ihrem Gegenstand hat, kann zwar Probleme aufstellen, dieselben zu lösen vermag sie aber nicht, sondern muß die Lösung von einem anderen, ihrem eigenen ungleichen, Princip erwarten. Der menschliche Geist ist freilich in Besiz einiger

Sichtblicke, mit deren Hülfe er durch das ihn umgebende Dunkel hindurch etwas von der Welt des Unendlichen schimmern zu sehen vermag, aber diese Blicke reichen durchaus nicht hin, um dem Menschen das sichere Licht zu geben, dessen es hier bedarf. Die Metaphysik muß daher erkennen, daß das Unendliche für uns nur Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens, sein kann und daß es ebenso unmöglich ist, dasselbe zu verwerfen, als es zu durchdringen <sup>1)</sup>. Gegen dieses in Betreff der Metaphysik sehr bescheidene Concordat läßt sich in logischer Hinsicht nichts einwenden. Es wird wahrscheinlich bei Vielen Eingang finden und so lange sich halten können, bis das Bedürfniß nach einer religiösen Wahrheitskenntniß tieferer Art als die bloß explicative, bei der Guizot stehen bleibt, sich geltend macht. Denn alsdann wird man einer speculativen Theologie mit einer inneren organischen Einheit von Glauben und Wissen bedürfen. Und dieses Bedürfniß macht sich mehr und mehr fühlbar sowohl in der französisch-reformirten als in der englischen Kirche, während man dort zugleich das Bedürfniß einer tieferen Betrachtung der Kirchengeschichte zu fühlen begonnen hat. Mehr und mehr arbeitet die Erkenntniß sich empor, daß es für die Kirche nothwendig ist, einem falschen negativen Wissen gegenüber, das in unseren Tagen einer weiten Ausbreitung sich erfreut, aus dem Glauben selber ein positives Wissen zu entfalten.

### Das R. Nielsen'sche Concordat zwischen Glauben und Wissen. Der Gottesbegriff.

Wir beginnen mit der Frage, zu welcher Klasse von Concordaten das R. Nielsen'sche gehöre: zu denen, wo der Glaube, oder zu denen, wo die Metaphysik hauptsächlich Zugeständnisse macht? Der Glaube wird hier in einer Weise erwähnt, als solle er nicht das Geringste aufgeben, und die Metaphysik scheint dies zu bestätigen, da in ihr die Versicherung immer wiederkehrt, das „Uebernatürliche“ liege nicht im Gebiet der Wissenschaft, und diese müsse ihre Grenzen erkennen. Wenn wir aber die Sache näher ins Auge fassen, erscheint sie in einem anderen Licht; denn weder ist das hier gegebene Wissen rein skeptisch und problematisch, wie Guizot fordert, noch kritisch, wie das Kantische, sondern es ist ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen, in dogmatischer und apodiktischer Form hingestellt, eine theo-

<sup>1)</sup> L'infini est pour nous objet de croyance, non de science, également impossible à rejeter et à pénétrer, p. 140.

retische Philosophie, die allzu viel weiß, als daß der christliche Glaube sich je mit ihr sollte in Einklang bringen lassen. Ich beschränke mich darauf, den von Prof. Nielsen aufgestellten theoretischen Gottesbegriff zu untersuchen, von dem ich nachzuweisen versuchen will, daß er nicht, wie der Verfasser der „Grundideen der Logik“ meint, ausgeprägter und unzweideutiger Theismus ist, in welchem Falle die Philosophie des Verfassers eine propädeutische und pädagogische Stellung zum Glauben würde einnehmen können und insofern sehr wohl mit dem Christenthum concordiren. Der Verfasser muß entweder Theismus in einer ganz anderen Bedeutung genommen haben als die gewöhnliche, oder er muß eine Versuchung gehabt haben zur Vermittelung, denn in der Wirklichkeit ist dasjenige Wissen, das er einführen will, Pantheismus oder, wenn man lieber will, bloßer und baarer Rationalismus und Naturalismus, was schon daraus gefolgert werden kann, daß jegliches „übernatürliche“ Princip aus der Wissenschaft auszuschließen sei. Das Princip des Theismus aber ist ein übernatürliches Princip. Der Gottesbegriff, den diese Wissenschaft aufsteut, ist ein bloß logisch-physischer, der zu dem ethischen, d. h. dem allein theistischen, im Verhältniß dogmatischer Negation steht.

Was den Schein des Theismus hervorrufen könnte, ist dies, daß das Princip, welches nach dieser Philosophie das Dasein und damit auch das philosophische System trägt, ein Subjectivitätsprincip ist. „Ist es wahr“, sagt Prof. Nielsen, „daß die Subjectivität nicht nur das Princip ihrer selbst, sondern auch jeder Objectivität sein muß, und daß sie jenes nur durch das absolute Wissen, dieses nur durch die absolute Macht und beides nur als eine Gegensatzseinheit von Wissen und Macht sein kann: so wird schon hieraus erhellen, daß die Bestimmung des Grundverhältnisses zwischen Gott und der Weltidee eine theistische werden muß.“ Wir können dieses nur als eine übereilte Schlußfolgerung bezeichnen, denn jeder mit der Geschichte der Philosophie nicht ganz Unbekannte wird wissen, daß auch der Pantheismus sein Subjectivitätsprincip hat, und es hier genügen, an „den Begriff“ der unendlichen Subjectivität Hegel's zu erinnern. Wie es aber um jene Einheit steht, soll im Folgenden ins rechte Licht gestellt werden, und dazu richten wir zunächst unser Augenmerk auf das gegebene höchste Princip als auf das Wissensprincip.

Subjectiv also, nicht mit dem Sein, wie bei Hegel, sondern mit dem Wissen, nach dem Prof. Nielsen die Philosophie beginnen, und das Hauptproblem, von dessen Lösung das philosophische System ab-



hängt, ist das Subjectivitätsproblem, das Problem von dem ewigen Grunde des menschlichen Selbstbewußtseins. Dieser ewige Grund ist die „ontologische Subjectivität“ als die „Grundsubjectivität, woraus das Subjective in allen relativen Subjectivitäten abzuleiten ist, ein Princip-Wissen, worauf das psychologische Bewußtsein und die endliche Subjectivität zurückgeführt werden kann“. Aber die Grundsubjectivität darf nicht als Gott im Sinne der Religion bestimmt werden, denn jedes übernatürliche Princip muß aus der Wissenschaft ausgeschlossen werden. An die Stelle Gottes als des persönlichen Schöpfers aller Dinge tritt also die „ontologische Subjectivität“, die, nachdem jede religiöse und theologische Bestimmtheit abgelegt ist, auch Gott genannt und als göttliches Wissen besitzend dargestellt wird. Werfen wir einen Blick auf die wissenschaftliche Begründung dieser für unzweideutigen Theismus ausgegebenen principiellen Lösung des Subjectivitätsproblems, um so einen allgemeinen Ueberblick über den Standpunkt des Verfassers und sein Concordat zu gewinnen.

Fragen wir nämlich, auf welchem Wege der Verfasser der Grundideen zur ontologischen Subjectivität kommt, so lautet die Antwort: auf dem psychologischen Wege. Wir können nicht anders, als dies für einen Vorzug halten, daß der Ausgangspunkt im psychologischen Bewußtsein genommen wird, im Gegensatz zu denen, welche unmittelbar mit dem Metaphysischen ins Haus fallen, ohne daß man sieht, woher sie kommen. Wir müssen ferner unsere Zustimmung geben, wenn der Verfasser auf die Schranken aufmerksam macht, durch die unser psychologisches Bewußtsein bedingt ist und die deutlich zeigen, daß es ein abgeleitetes Bewußtsein ist, wobei er namentlich darauf aufmerksam macht, daß unser psychologisches Bewußtsein in den Gegensatz von „Wissen und Macht“ gebannt ist. Von unserm theistischen Standpunkt aus fügen wir hinzu, daß dieser Dualismus, der uns in mannigfaltiger Weise entgegentritt, z. B. in unserer Erkenntniß, die nur Stückwerk ist, und durch die wir nie den Dualismus von Empirie und Idee überwinden können, ein Kennzeichen des geschaffenen Geistes ist, indem der Schöpfer, als er eine Welt in relativer Freiheit und Selbständigkeit schuf, damit sagte: divide et impera! Wir müssen ferner völlig unsere Zustimmung geben, wenn der Verfasser sagt, daß, wenn das menschliche Bewußtsein seine Endlichkeit und psychologische Begrenztheit erkennen kann, diese Erkenntniß gerade ein Beweis dafür ist, daß es sich damit über die Endlichkeit und rein psychologische Begrenztheit erhebt, daß, kann es in all seiner

menschlichen Unvollkommenheit die Unvollkommenheit erkennen, es sich durch diese Erkenntniß über sich selbst erhebt und durch das Unvollkommene das Vollkommene entdecken, im Menschlichen das Göttliche erkennen kann. Der Verfasser geht also ganz denselben Weg, den er in der Theologie, die ebenfalls durch das Unvollkommene das Vollkommene zu entdecken und hinter dem Bilde das Original zu erkennen sucht, so heftig tadelt. Wie lobenswerth dies nun an sich ist, so entsteht doch die Frage, ob er auch zur Genüge seinen psychologischen Ausgangspunkt wissenschaftlich genutzt hat, oder, wie wir uns auch ausdrücken können, ob das Subjectivitätsproblem von ihm in seiner ganzen Weite und Tiefe gestellt worden ist. Denn nach dem überempirischen (transcendentalen) Grunde unseres psychologischen Bewußtseins fragen heißt nicht nur nach dem Grunde unserer theoretischen, sondern auch unserer praktischen Erkenntniß fragen, weil wir nicht, am wenigsten wissenschaftlich, denken können, ohne zu wollen, und es nicht zwei verschiedene, geschweige denn zwei absolut ungleichartige göttliche Principien geben kann, von denen das eine unsere theoretische, das andere unsere praktische Erkenntniß begründet; es heißt nach dem Grund nicht nur unseres Wissens, sondern unseres Gewissens fragen, nicht nur nach dem Grund unserer theoretischen und speculativen Gewißheit oder unserer Gewißheit darüber, daß die Gesetze der Welt mit den Gesetzen unserer eigenen Vernunft in Einklang stehen und deshalb von uns objectiv erkannt werden können, sondern auch unserer praktischen Gewißheit, unserer Gewißheit darüber, daß die objective Welt für die Einwirkungen des Willens empfänglich ist, und daß unsere vernünftigen Zweckbegriffe sich in derselben realisiren lassen, oder, was dasselbe ist, unserer Gewißheit über den Einklang zwischen dem Sittengesetz in unserem Innern und der objectiven Weltordnung, wobei dann die Begriffe der Gewißheit, der Ueberzeugung, des Glaubens besonders würden zu behandeln sein <sup>1)</sup>. Wird aber so das Subjectivitätsproblem in seiner Ganzheit gefaßt, wird das psychologische Bewußtsein in die unauflösliche Einheit von Denken und Wollen, Wissen und Gewissen gesetzt, so entsteht wieder die große Frage, ob das psychologische Bewußtsein unter Voraussetzung eines abstracten und unpersönlichen Principis, selbst wenn dieses ein

<sup>1)</sup> Schleiermacher, Dialektik, S. 140: Wir bedürfen ebensowohl eines transcendentalen Grundes für unsere Gewißheit im Wollen als für die im Wissen und beide können nicht verschieden sein.

Subjectivitätsprincip genannt wird, möglich ist, oder ob man nicht hier ein Princip voraussetzen muß, das nicht nur logisch, sondern ethisch ist, d. h. ein wirkliches Persönlichkeitsprincip.

Weil theistische Denker das psychologische Bewußtsein als unauflösbare Einheit von Denken und Wollen, von Wissen und Gewissen gefaßt haben, sind sie zu der Erkenntniß gekommen, daß unser Selbstbewußtsein und unser Wille, die zweifellos nicht aus sich selbst sind, ein absolutes Selbstbewußtsein und einen absoluten Willen voraussetzen, daß der innerste Grund unseres Selbstbewußtseins nicht eine absolute Idee, sondern eine absolute Persönlichkeit ist, und daß wir nur deshalb wissen und wollen können, weil wir selbst gewußt und gewollt werden. Sie haben denselben Gedanken wie Prof. Nielsen ausgesprochen, daß unser psychologisches Bewußtsein gerade deshalb über die Schranken erhaben ist, weil es sich als ein beschränktes und abgeleitetes erkennt. Aber sie haben dies so verstanden, daß wir unsere theoretische und praktische Beschränkung nur erkennen können, weil wir in unserem Innern als Gepräge unseres Wesens die Gewißheit einer absoluten und unbeschränkten Persönlichkeit haben, daß diese absolute Persönlichkeit, dieses „übernatürliche“ Princip, das uns mit seinem Wissen durchdringt und durchschaut, freilich unserem Erkennen incommensurabel ist, und daß hier von einem „adäquaten“ oder „exacten“ Erkennen nicht die Rede sein kann, daß es uns aber doch in seinen Manifestationen um uns und in uns erkennbar ist, da wir Gott erst in unserem Selbstbewußtsein haben müssen, ehe wir ihn außer uns finden können. Wenn nun dieser Standpunkt, der von der positiven Offenbarung noch absieht, von vorn herein abgefertigt und ohne nähere Untersuchung aus der Wissenschaft ausgeschlossen wird, weil er ein „übernatürliches Princip“ statuirt, so ist dies ein untritiches Verfahren, woran sich das Mißverständniß knüpft, als wäre die Meinung die, Gott in die Wissenschaft einzuführen, ohne zugleich die Idee einzuführen. Es ist keineswegs die Meinung, daß eine Wissenschaftslehre nicht die dialektische Entwicklung der Formen des Denkens geben, nicht eine Ideenlehre entwickeln solle. Dies vielmehr ist der wahre Sinn dieses Standpunktes, daß, wie durch eine genaue Erörterung der Natur des Selbstbewußtseins gezeigt werden soll, daß in Gott der Grund des Selbstbewußtseins liegt und nur er die Lösung des Subjectivitätsproblems ist, so auch durch die Ideenlehre zu zeigen ist, daß die Ideen ihr Einheitsprincip in Gott haben; daß absolute Persönlichkeit die höchste ontologische Bestimmung ist,

was — um nur ein einzelnes Beispiel zu nennen — bei dem Problem, ob Nominalismus oder Realismus, besonders wird behandelt werden müssen, wenn dieses Problem (*universalia ante rem* u. s. w.) nicht nur logisch, sondern durch die Frage nach dem in Wahrheit Seienden auch ontologisch gefaßt wird, wobei man aber ohne den Begriff der Persönlichkeit nie aus der Dialektik zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen hinauskommen wird; daß endlich jede Ontologie ihren Abschluß und ihre Vollendung in der Theologie finden muß. Pantheistische Denker freilich, welche Gottes nicht zu bedürfen, sondern an der absoluten Idee genug zu haben glaubten, haben die Sache anders aufgefaßt und lediglich formell zwischen Gott und der Idee geschieden. Welche Lösung man sich aber auch aneignen will, was — da wir, wie gesagt, nicht wissen können, ohne zu wollen — in letzter Instanz der persönlichen Entscheidung anheimfällt, es muß von der Wissenschaft jedenfalls gefordert werden, daß sie das Problem nicht halb, sondern ganz stelle. Das ist aber gerade der Haupteinwand, den wir gegen die „Logik der Grundideen“ erheben müssen, daß das Subjectivitätsproblem von vorn herein nur halb zu Worte kommt, daß stillschweigend mit einem Dualismus zwischen dem Theoretischen und Praktischen, mit einer Halbierung des psychologischen Bewußtseins begonnen und daß nur nach dem Grund unseres theoretischen Wissens gefragt wird, als gäbe es weder praktisches Wissen noch Willen, noch Gewissen. Aber Wissen und Wollen können nun einmal nicht getrennt werden. Sie stehen nicht nur in einem Wechselverhältniß zu einander, sondern sind in einander, und das eine ist nicht ohne das andere. Und besonders muß hier bemerkt werden, daß jegliches Philosophiren von einem Wollen ausgeht. Der Name der Philosophie selbst sagt es. Denn Liebe zur Weisheit ist doch wohl ein Wollen derselben! Dann entsteht aber beim Anfang der Philosophie auch die Frage, wie ich meinen Willen zu philosophiren als ethisch begründet darthun kann. Denn kann das Philosophiren nicht als eine Gewissenssache erwiesen werden, fällt es also außerhalb der Ethik, dann wird es ja, mag es auch noch so logisch und dialektisch entwickelt werden, entweder zu etwas rein Willkürlichem, oder zeigt sich als ein bloß instinctmäßiges Handeln (weil ich Lust und Neigung dazu habe). Vom Willen aber, das Wissen zu suchen, von dem Zusammenhang zwischen Wissen und Gewissen erfährt man nichts bei der Grundlegung dieses Systems.

Wir erfahren jedoch anderswo, daß auf die theoretische Philosophie



des Verfassers die praktische folgt, die von jener ganz unabhängig ist, und daß diese, weil der Gott des Glaubens ein ganz anderer Gott als der des Wissens ist, ein anderes göttliches Subjectivitätsprincip als die theoretische zur Basis haben soll. Da nun zweifelsohne angenommen werden muß, daß der Verfasser nicht zwei Götter lehren will, so sind hier große dialektische Widersprüche, die gelöst sein wollen! Denn wir haben den Widerspruch nicht nur darin, daß ein göttliches Subjectivitätsprincip das theoretische Bewußtsein, ein anderes das praktische begründet, sondern der Widerspruch wiederholt sich in jeder der beiden Sphären. Denn da das theoretische Bewußtsein schon als solches ein wollendes ist, so sind schon hier zwei göttliche Subjectivitätsprincipe nöthig, die ontologische Subjectivität, die das Denken, und eine andere göttliche Subjectivität, die den Willen begründet, ohne welchen der von ihm unzertrennliche Proceß des Erkennens nicht durchgeführt werden kann; und da das praktische Bewußtsein nicht nur ein wollendes, sondern als solches schon ein denkendes, wissendes und erkennendes ist, so sind auch hier zwei begründende göttliche Subjectivitätsprincipe nöthig. Und da nun feststeht, daß Selbstwiderspruch vermieden werden muß, so ist schon hier eine Lösung erforderlich. So lange diese Lösung nicht gegeben ist — und in der That glauben wir nicht, daß irgend eine Dialektik Widersprüche solcher Art wird lösen können —, so lange entbehrt der ganze Standpunkt seiner wissenschaftlichen Begründung. Freilich hat der Verfasser hier ein großes Vorbild, wenn auch nicht in Bezug auf die verschiedenen göttlichen Subjectivitätsprincipe, so doch in Bezug auf den Dualismus zwischen dem Theoretischen und Praktischen, nämlich Kant. Es fragt sich aber, ob dies das Nachahmungswerthe an Kant ist, oder ob nicht in dieser Beziehung sowohl Plato als Spinoza, deren nicht nur Wissens-, sondern Weisheits-Ideal das Theoretische und Praktische zugleich umfaßt, bei weitem vorzuziehen sind. Kant will bekanntermaßen in seiner Philosophie die drei Fragen beantworten: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? Das in theoretischer wie in praktischer, religiös-ethischer Beziehung Mißliche ist, daß Kant mit der Abstraction vom Willen beginnt und erst, nachdem er mit dem Wissen ganz fertig ist und die Theorie abgeschlossen hat, die Frage aufwirft: was soll ich glauben? Kant's Glaube war nun wesentlich Vernunftglaube und nicht Offenbarungsglaube; denn sonst läge das Mißliche noch klarer am Tage, da ein Christ weiß, was er glauben soll, und nur darnach fragt, welches

Weisheitsideal unter Voraussetzung des Glaubens erstrebt werden kann und zu erstreben ist.

Wenn nun Prof. Nielsen zuerst in der theoretischen Philosophie die Frage: „was kann ich wissen?“ und dann in der praktischen Philosophie die Frage: „was soll ich glauben und darf ich hoffen?“ beantworten will, so ist das hier stattfindende psychologische Mißverständnis ganz das Kantische, da Kant, nachdem er mit dem Wissen abgeschlossen hat, die praktische Philosophie mit dem Willen als einem ganz neuen und primitiven Ausgangspunkte beginnt. Daß aber der Wille als ein ganz neuer und primitiver Ausgangspunkt, den man gleichsam jetzt erst entdeckt, gesetzt wird, beruht nur darauf, daß in der theoretischen Philosophie, die doch gerade von einem energischen Wissenwollen ausging und in der von Anfang bis Ende der Wille für die Durchführung seiner Zwecke thätig war, dennoch der Wille nicht berücksichtigt wurde, sondern unbeachtet blieb. Man braucht nur die Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Aufmerksamkeit selbst zu richten, um gewahr zu werden, daß wir hier ein Willensphänomen haben, da offenbar die Aufmerksamkeit in einem Willensact, einem Interesse, einer Willensconcentration, ohne die der Proceß des Erkennens sich nie vollzieht, ihren Grund hat, wie man sich auch davon wird überzeugen können, daß Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit in die Sphäre der Zurechnung fallen. Das Wahre in dieser Auffassung des Willens als eines neuen und primitiven Ausgangspunktes ist, daß der Wille nicht, wie bei Spinoza und Hegel, nur eine Modification des Gedankens ist, und daß Hegel Unrecht hat, wenn er sagt, das Wesen des Geistes, das „Ansich“ des Menschen sei der Gedanke. Eine tiefere psychologische Beobachtung (J. Böhme, Fr. Baader, Schelling, J. H. Fichte) hat daher auch zu der Erkenntniß geführt, daß weder der Gedanke noch die Vernunft, sondern der Wille das Erste, Innerste, Ursprünglichste und Centralste in der Menschenseele ist, daß sowohl unser theoretisches als unser praktisches Bewußtsein in einem vorbewußten Willen, der sich in diesen beiden Hauptformen manifestirt, seine psychologische Wurzel hat, daß also das Selbstbewußtsein selbst eine Form des Willens ist, als der Spiegel nämlich, in welchem das wollende Wesen sich selbst und seine Welt objectivirt. Selbstbewußtsein und Denken sind an sich nichts Anderes als der bloße Act der Spiegelung, der ein „reales, wollendes Subject“, das sich hier spiegelt, voraussetzt. Es ist dasselbe wollende Subject, das sich theoretisch verhält und in diesem Verhält-

niß vom Objectiven abhängig ist, dasselbe Subject, das sich praktisch verhält und in diesem Verhältniß das Objective von seinem Willen abhängig macht. Wenn wir daher, wo es sich um bewußtes Leben handelt, stets den Willen als den zweiten, die Erkenntniß als den ersten Factor setzen (Erkenntniß und Wille, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung u. s. w.) und diese dann in ihrer Wechselwirkung, ihrem Zusammenwirken und ihren mannigfachen Kreuzungen auffassen, so ist dies im Reflexionsverhältniß ganz richtig. Handelt es sich aber um ihre gemeinschaftliche Wurzel, dann ist nicht der Gedanke, sondern der Wille das Erste. Durch jegliche Beobachtung werden wir auf Begierde, Trieb und Instinct als das psychologisch Erste zurückgeführt, also auf einen dunkeln, Vernunft und Erkenntniß einschließenden Willen, der sich aufschließt zum Bewußtsein. Und fragen wir nach dem Grundverhältniß von Erkenntniß und Wille im wirklichen Bewußtsein, dann ist es wieder nicht die Erkenntniß, sondern der ethische Wille, der den Primat hat, der ethische Wille nicht als ein rein praktischer, erkenntnißloser Wille, sondern der ethische Wille, der die Erkenntniß, das Contemplative als eigenes Moment in sich enthält, weshalb auch mit gutem Grund von einer intellectuellen, einer contemplativen Liebe gesprochen werden kann. Aber Liebe ist wesentlich Willensbestimmtheit, und wie im Menschen nicht der Gedanke, sondern der Wille das Erste ist, so ist auch, was gerade der Theismus entwickelt, nicht Wissen, sondern Wille das Erste in Gott, — eine Erkenntniß, die zu der Einsicht führt, die im Folgenden weiter entwickelt werden soll, daß nämlich das Ethische, das Gute als die Idee des Willens die höchste, ja absolute Idee ist, welcher nichts coordinirt, sondern Alles subordinirt ist.

Wir gehen jetzt von der Psychologie zur Ontologie und Theologie über, zu der ontologischen Subjectivität selbst, die als der göttliche Grund unseres psychologischen Bewußtseins und ganzen Daseins bestimmt ward, und müssen hier die Frage wiederholen, ob denn dies Princip in der That das des unzweideutigen Theismus ist. Ist dem so, dann vermissen wir hier jedenfalls jegliche Erörterung des Unterschiedes zwischen dieser Persönlichkeit und dem lebendigen Gott, der von vorn herein ausgeschlossen ward. Es geht jedoch aus dem ganzen Zusammenhang hervor, daß wir hier an einen persönlichen Gott nicht zu denken haben, und es sollte daher in der weiteren Entwicklung des Systems auch nicht von der ontologischen Subjectivität wie von einer wirklichen, persönlichen Hypostase gesprochen werden. Was Prof.

Nielsen an Hegel so heftig tadelt, daß dieser den Begriff hypostasirt und von der unendlichen Subjectivität in mystischen Personificationen spricht, dessen macht er sich selbst in reichem Maaße schuldig; denn in theistischer Beziehung ist nichts dadurch gewonnen, daß er zu Hegel's unendlicher Subjectivität ein ewiges Machtprincip (Naturprincip) hinzukommen läßt, und er kann so wenig wie Hegel von einer selbstbewußten Intelligenz sprechen, weil Selbstbewußtsein ohne ein reales, wollendes Subject unmöglich ist.

Wie wenig nun auch der von Prof. Nielsen in seiner theoretischen Philosophie aufgestellte Gottesbegriff Anspruch darauf machen kann, ein im Princip theistischer zu sein, kann man schon aus den Hauptkategorien ersehen, mit denen von Anfang bis Ende, ohne daß es zu einer höheren Bestimmung kommt, operirt wird, nämlich Wissen und Macht. Aber Wissen, ich bitte zu bemerken, das reine Wissen, ist nur eine logische und Macht nur eine physische Bestimmung. Aus dem Logischen aber kommt nur das Logische und aus dem Physischen nur das Physische, und selbst wenn man sie vereinigt und versichert, daß hier eine ursprüngliche Einheit vorhanden sei, kommt man doch nur zu einer logisch-physischen Einheit. Ehe man aber im Gottesbegriff nicht über das Logische und Physische hinausgekommen ist, ist man nicht einmal zum Anfang oder zu den ersten Elementen des Theismus gekommen. Denn nur der ethische Gottesbegriff ist der theistische und dieser schließt das Logische und Physische nicht aus, sondern ein; denn der ethische Wille kann nur als der intelligente Wille gedacht werden, und der ethische Wille kann nicht ohne eine Natur sein, im Verhältniß zu welcher er sich als ethisch bestimmen kann. Und darin liegt gerade das Eigenthümliche des Theismus, daß er in Gott selbst ein Uebergeordnetes und ein Untergeordnetes kennt und daß das Uebergeordnete, das Hegemonische, das in höchster Bedeutung Göttliche in Gott das Ethische, der Wille und das Gute ist, und daß alle bloß logischen und physischen Bestimmungen von Gottes Wesen nicht in Wahrheit selbst-seiende sind, sondern, was sie sind, nur im Verhältniß zum Guten oder seinem ethischen Willen sind, wobei wir an die nordischen Sprachen erinnern, in denen „Gott“ und „Gut“ nahe verwandte, ja im Grunde gleichdeutige Worte sind. Das sogenannte reine Wissen und die bloße Macht sind somit vom Standpunkte des Theismus durchaus nichts Selbst-Seiendes und Selbst-Wütiges, sondern Wissen und Macht sind nur Prädicate, Attribute des vollkommenen Willens und haben ihre Einheit nur in diesem, eine Einheit, die außer-



halb des Ethischen schlechterdings nicht zu finden ist, weil die Einheit des Logischen und Physischen nur in einem Höheren als das Logische und Physische, nämlich dem „übernatürlichen Princip“, welches Prof. Nielsen ausgeschlossen hat, gefunden werden kann. Erst da, wo das bloß Logische und Physische überschritten wird, fängt der Theismus an, und wir müssen deshalb aufs entschiedenste dagegen protestiren, daß man rein logische und physische Gottesbegriffe, logische und physische Personificationen und Hypostasirungen mit dem Namen des Theismus beehrt.

Wohl ist es mir nicht unbekannt, daß man schon bei Aristoteles in seiner Lehre von Gott als dem sich selbst denkenden Denken, *νοῦσις νοῦσις*, Theismus hat finden wollen, und es wird daher zweckmäßig sein, etwas näher auf den Aristotelischen Gottesbegriff einzugehen, da er mit dem, was hier verhandelt wird, in nahem Zusammenhang steht. Die *νοῦσις νοῦσις* des Aristoteles, die er besonders im zwölften Buch der Metaphysik entwickelt, ist freilich von hohem Interesse, da es scheinen kann, als habe sie den Grund zu dem Begriffe Gottes als der selbstbewußten Intelligenz gelegt. Wir können in dieser Aristotelischen Bestimmung den Abschluß des rein logischen Gottesbegriffes, das Sublimat des logischen Gedankenprocesses der antiken Philosophie erkennen. Der antike Denker, dem der Gedanke das Höchste, Mächtigste und Beste ist, der nach der Auflösung der Volksreligion die Philosophie als das einzig Erlösende und Freimachende ansieht und dem die Contemplation, die Theorie das Seligste ist, denkt Gott als das Ideal der Vernunft und des Wissens, als den, der ewig das Vollkommene denkt, ununterbrochen und ohne Störung die Seligkeit der Contemplation genießt, welcher Genuß uns Sterblichen nur auf Augenblicke, in Momenten vergönnt ist. In Gott giebt es nicht wie in uns einen Unterschied zwischen der Möglichkeit, der Fähigkeit zu denken und dem wirklichen Denken. Sein Denken ist unendliche Wirksamkeit, Energie, *actus*. Da aber nur er selbst das Vollkommene und Beste ist, denkt er ewig nur sich selbst, als das reine Subject-Object, *αὐτὸν νοεῖ*. In dieser seiner Selbstbetrachtung verhält er sich absolut theoretisch, ist er ohne jegliche nach außen gehende Wirksamkeit, ist er nicht handelnd, sondern lediglich denkend und wissend. Man kann bei einer nicht tiefer gehenden Betrachtung in diesem contemplativen Gott Theismus zu haben meinen, während man doch nur einen abstracten Gedankenschatten hat, der vor der Pforte des Theismus schwebt, ohne hinein zu können. Dieser

contemplative Gott ist nur ein Gedankenerzeugniß des menschlichen Denkens, existirt aber in Wirklichkeit nicht und kann auch nicht existiren, weil Contemplation, Theorie, Wissen ohne Willen, Selbstbewußtsein ohne Selbstbestimmung durchaus nicht gedacht werden kann. Und wir haben daher nur eine in der Theorie selige Subjectivität ohne wirkliches Subject, wozu ein Wille gehört. Aber auch in anderer Beziehung zeigt sich ein Uebelstand, der das Theistische völlig verschwinden macht. Da Aristoteles ein ewiges Universum annimmt, handelt es sich um die Frage, wie denn der rein contemplative Gott, der durchaus keine nach außen gehende Wirksamkeit hat, sich zur Welt verhalte. Er ist der Unbewegte, antwortet Aristoteles, der Alles bewegt, als Endursache nämlich, als Endziel, indem Alles zu ihm hinstrebt; denn er selbst kann nicht lieben, sondern nur geliebt und begehrt werden, weil sein Zustand das Begehrungswürdigste ist und Alles dieser Vollkommenheit zustrebt. Wenn er aber das Alles Bewegende nur als Endursache, also nur das ideell Bewegende ist, so fragt es sich wiederum, was denn das reell und effectiv Bewegende, was die reale Macht ist, und wie diese Macht und die vielen Kräfte der wirklichen Welt sich zu Gott als ihrer Einheit verhalten. Hier ist eine Unklarheit bei Aristoteles, deren Vorhandensein durch das übereinstimmende Zeugniß der gründlichsten Kenner (Brandis, Zeller und Anderer) anerkannt wird. Es scheint, als könne man zu der Auffassung kommen, daß das Absolute für Aristoteles ewig unter zwei Formen existirt, einmal als das Absolute in logischer Form (der rein theoretische Gott) und dann auch als das Absolute in physischer Form oder als Universum. Wir würden aber so zu der schwierigen Frage kommen, wie denn die reale Einheit dieser beiden gleich ewigen Absoluten zu finden sei, und würden uns in einem Dualismus befinden. Wir müssen dies daher in Unklarheit belassen, wodurch dann auch das Theistische noch mehr in Dunkel gehüllt wird. Was wir aber hier hervorheben wollen und weshalb wir an Aristoteles erinnert haben, ist dies, daß der Aristotelische Gedanke der *νοήσεως νόησις*, des sich selbst denkenden Denkens, des Wesens der Idee als unendlicher Energie, daß dieses Subjectivitätsprincip offenbar das Vorbild sowohl der „unendlichen Subjectivität“ Hegel's als der „ontologischen Subjectivität“ in den „Grundideen der Logik“ ist. Bei Hegel wird das sich denkende Denken monistisch als Begriff, als logische Idee entwickelt, worin wir einen Reflex, aber auch nur einen Reflex, des Aristotelischen contemplativen Gottes, „der sich wissenden Wahrheit“,

haben. Die logische Idee entfaltet sich zu Natur und Geist durch eine ununterbrochene Dialektik von Selbstheit durch Anderheit zurück zur Selbstheit (Idee, unendliche Subjectivität — Natur — Geist). Hier ist das Ganze aus einem Stück, und der Dualismus zwischen dem Logischen und Physischen, über den wir bei Aristoteles nicht hinauskommen konnten, ist hier, wenigstens scheinbar, verschwunden. Bei Prof. Nielsen, der hervorhebt, daß es mit diesem Monismus, diesem Panlogismus nicht mit rechten Dingen zugegangen und daß sich die Natur nicht aus dem rein Logischen ableiten lasse, und der deshalb einen durchgehenden Dualismus zwischen dem Logischen und Physischen (Wissen und Macht) setzt, werden wir näher auf Aristoteles zurückgeführt, indem wir zum rein contemplativen Gott, wenn auch unter anderer Form, zurückgeführt werden. Wie es sich auch verhalten möge mit dem Aristotelischen Verhältniß zwischen Gott und Welt, worüber wir in Unwissenheit verbleiben, so ist es doch unzweifelhaft, daß die „Logik der Grundideen“ das Absolute in zwei ewig ursprüngliche Formen setzt, nämlich Wissen und Macht, ein Dualismus, der nothwendigerweise seine Identität fordert.

Wir hören so die klaren und bestimmten Worte: „Zu dem durchgreifenden Unterschiede zwischen Denken und Handeln, Wissen und Macht, Theorie und Praxis correspondirt ein durchgreifender Gegensatz der begreifenden Subjectivität, welche die Handlung denkt, aber nicht handelt, und des wirkenden Princip, welches die Werke des Gedankens thut, aber nicht denkt. Ein Dualismus der Subjectivität und des Naturprincips darf den logischen Forscher nicht abschrecken, denn ein solcher Dualismus muß eben dazu dienen, die Identität zu begründen.“ Wir hören gleichfalls: „Die wissende Subjectivität — dies gilt sowohl von der mächtigen, in ihrem ontologischen Wissen unendlichen, wie von der ohnmächtigen, in ihrem psychologischen Wissen eingeschränkten Subjectivität — kann in ihrem reinen Wissen (dies liegt in der Natur des Wissens) nicht handeln, denn Wissen ist nicht Handeln.“ Hier haben wir denn wieder den contemplativen, rein theoretischen Gott, welcher doch darin von dem Aristotelischen, in der Selbstbetrachtung seligen Gott verschieden ist, daß er nicht nur sich, sondern Alles denkt und begreift, was im Naturuniversum denkbar und begreiflich ist, das logische wie das Antilogische, soweit Letzteres begriffen werden kann. Auf der anderen Seite (im wirklichen Universum) haben wir den praktischen Gott, nämlich nicht in ethischer Bedeutung, sondern Gott als Naturprincip, der die Werke des Gedan-

fens thut und als Macht Alles ausführt, was in dem theoretischen Gotte angegeben und gefordert ist. Wir kommen so zu einem Dualismus im System und haben den Gegensatz zwischen dem Theoretischen und Praktischen als Gegensatz innerhalb der theoretischen Philosophie selbst, zwei göttliche Principe, den Wissenden und den Mächtigen, während uns doch die Versicherung gegeben wird, daß es „eine und dieselbe Macht ist, die in mächtiger Selbstgegensätzlichkeit ideal im Denken und Urtheilen, real im Wirken und Hervorbringen ist“. Wir können uns vielleicht das Verhältniß verdeutlichen, wenn wir uns den praktischen Gott oder das Naturprincip vorstellen als den starken Blinden, welcher alle Werke des Gedankens ausführt, und den theoretischen oder wissenden Gott als den sehenden Lahmen, welcher begreift, urtheilt, schließt und subjectiv Alles bestimmt, was der Blinde pünktlich ausführt, selbst aber nichts thun, weder Hand noch Fuß rühren kann. Und die Identität, die „Gegensatz-Einheit“ oder die „absolute Wahrheit“, können wir uns vielleicht vorstellen als das Naturprincip oder den starken Blinden, auf seinem Rücken tragend den sehenden Lahmen, welcher Letztere in seiner „überschwebenden Reflexion“ sich ohne Zweifel hält an das Aristotelische „die Theorie ist das Seligste“. Auf diese Weise bekommen wir doch eine gewisse Identität. Denn in dem Lahmen erkennen wir das „mächtige“ Wissen, weil doch der Blinde Alles ausführen muß, was dieser paralytische Krüppel denkt und indicirt, und in dem Blinden erkennen wir die „wissende“ Macht, weil doch der Begriff ihm nicht nur „überschwebt“, sondern ihm auch instinctiv einwohnend ist oder immanent. Ja die Identität können wir auch darin erkennen, daß der Lahme ununterbrochen von dem Blinden mit neuen Wissensproblemen versehen wird, indem der Blinde das dem Begriff Fremde, das Andere, das Hyllische, die harte, solide Kost, die sich nicht auflösen läßt in die Dinnigkeit der logischen Reflexe, kurz: das Antilogische, dieses gediegen Physische, wie „Eldspath“, „Quarz“ und dergleichen, ihm fortwährend präsentiert zu theoretischer Verarbeitung und Verdauung. Auf diese Weise sind sie beide in Wesenseinheit.

Wir müssen jedoch hier hervorheben, daß der rein contemplative Gott eine bloße Fiction ist. Es gilt nämlich von diesem contemplativen Gott, der mehr und mehr als eine Hypostase, eine selbstbewußte Intelligenz dargestellt wird, was von dem Aristotelischen, in der Theorie seligen Gott gilt, daß ein rein theoretisches Bewußtsein eine Unmöglichkeit ist, weil Wissen und Contemplation nicht ohne Willen und



Vorsatz sein können. Wir müssen ferner den theoretischen Dualismus zwischen Wissen und Macht hervorheben. Denn obgleich wir oben versuchten, den Willen und den Mächten zusammenzubringen, doch — wir mögen nun in Bildern reden oder ohne Bild — bleibt immer die Schwierigkeit, daß wir zwei Principe und nicht eins haben, daß die Identität nur eine abstract-logische und keine reale Identität wird, kein wirklicher Einheitspunkt für Wissen und Macht, der nur in einem Willen gefunden werden kann. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß eine solche Identität in der „Logik der Grundideen“ nicht zuwegekommen kann. Denn alle die, welche rein logisch-physisch, unter Ausschluß des ethischen oder „übernatürlichen“ Princips, philosophiren wollen, sind dazu verurtheilt, im Dualismus stecken zu bleiben, mag nun dieser Dualismus, wie hier, gleich an den Tag treten oder, wo das System, wie bei Hegel, monistisch angelegt ist, erst am Schluß bei consequenter Durchführung hervorbrechen. Es giebt eben nur eine höchste Einheit, Gott, und alle Systeme, die diese Einheit verschmähen, sind zu innerem Widerspruch und zur Anarchie verurtheilt.

Aber vor Allem müssen wir ganz besonders dagegen Einspruch erheben, daß dieser Gottesbegriff, dieses logisch-physische Compositum unzweideutiger (sic!) Theismus sein soll. Der Gott des Theismus ist der Gott, der als der wollende zugleich der wissende und könnende, der freie Schöpfer ist, der nicht nur eine physische Welt, sondern auf ihrer Grundlage eine andere, höhere, eine Welt freier Wesen hervorgebracht hat, die sich durch ein Wechselverhältniß zwischen Gott und dem freien Geschöpf aufbauen soll; der Gott der „Grundideen“ dagegen weiß nicht das Geringste von der ethischen Welt zu sagen, in welcher Zeit und Geschichte für den Gott der Freiheit Gültigkeit haben. Der Gott des Theismus ist nicht nur die Endursache der Welt, nicht nur das Endziel der Weltentwicklung, sondern auch die Ursache ihres Anfangs, und der Wille ist das einzige Princip, das etwas anfangen kann. So wenig aber der Aristotelische oder Hegel'sche Gott etwas anfangen kann, so wenig kann der Gott der „Grundideen“ das Geringste anfangen. Denn wie der contemplative Gott befindet er sich in einem ewigen Gedankenproceß, und als der wirkende, die Effecte hervorbringende Gott ist er ebenso wenig handelnd, sondern befindet sich in einem ewigen Naturproceß. Daß die Schöpfung in diesem System nicht erkannt werden könnte, wird ausdrücklich erklärt. Wir wollen uns bei der sehr unvollständigen und uncorrecten Darstellung, die der Verfasser vom theologischen Schöpfungsbegriff giebt,

nicht weiter aufhalten, aber das wollen wir im Allgemeinen bemerken, daß die Schöpfung den ethischen Gottesbegriff unbedingt voraussetzt und daß es ganz ungereimt ist, ohne diesen von einer Schöpfung zu sprechen. Der Schöpfungsbegriff wird daher ganz unrichtig dargestellt, wenn man ihn als einen rein willkürlichen Act der göttlichen Allmacht bestimmt, weil man so nur bei einer physischen Bestimmung stehen bleibt, während beim Schöpfungsbegriff nur von einer durch Liebe und Weisheit, also ethisch bestimmten Allmacht die Rede ist und die Rede sein kann. Will man daher das Schöpfungsdogma kritisiren, dann kritisire man zuerst und vor Allem den ethischen Gottesbegriff selbst und beweise die Unmöglichkeit der ethisch bestimmten Allmacht. Hat man dies bewiesen — aber bis jetzt ist der Beweis ausgeblieben —, dann kann man sich die Mühe sowohl beim Schöpfungsbegriff als bei den übrigen Dogmen ersparen. Greift man das Schöpfungsdogma durch Polemik gegen die nackte Allmacht und einen bloßen Act der Willkür an, so macht man sich die Sache freilich sehr leicht, führt aber seine Streiche auch nur in der Luft, zu seinem eigenen und der Unwissenden Vergnügen <sup>1)</sup>. Daß das logisch-physische Wissen des Verfassers mit dem Schöpfungsdogma nichts anfangen kann, können wir im Voraus wissen, und er sagt uns dann auch ganz folgerecht, daß das Verhältniß der Natur zur Schöpfung sich vom Standpunkt der Ideenlehre aus nicht anders bestimmen lasse, denn als ein „Grundverhältniß“ zwischen der Subjectivität und der objectiven Wirklichkeit, daß also Gott und dieses sichtbare Universum sich nicht nach ethischer, sondern logischer und physischer Nothwendigkeit gegenseitig voraussetzen und einander zum Dasein verhelfen. Wenn dies unzweideutiger Theismus sein soll, muß ein ganz neuer, bis jetzt unerhörter Sprachgebrauch eingeführt werden.

Indem wir die alte Einteilung der Wissenschaft in Dialektik (Logik), Physik und Ethik als unbestritten gültig voraussetzen, halten

<sup>1)</sup> Die Theologie sowohl als die christliche Philosophie und Theosophie (A. Böhme, Fr. Baader) hat zu allen Zeiten in der Schöpfung ein unergründliches Mystereum erkannt und nie behauptet, das „Wie“ der Schöpfung ergründen zu können. Sie hat erkannt, daß gerade im „Anfang“ das Mystereum liegt. Es ist unsäglich leicht, die Schwierigkeiten, die mit dieser Vorstellung verbunden sind, hervorzuheben; aber es ist unsäglich schwierig, einen wissenschaftlichen Gedanken in der Vorstellung einer anfangslosen Welt (regressus in infinitum) zu finden, während der Anfang vom Begriff eines teleologischen Schaffens, das einen terminus a quo und einen terminus ad quem voraussetzt, unzertrennlich ist. Dagegen hat die Theologie den idealen Grund der Schöpfung in der göttlichen Liebe gesucht.

wir es für eine begründete Forderung, daß die Dialektik als die Grundwissenschaft, als die Wissenschaft der Principien, also auch der Principien der Kunst des Philosophirens (Schleiermacher, Plato), nicht nur das rein Logische, sondern auch das gegenseitige Verhältniß der drei Sphären zu einander behandeln soll. Wenn daher Prof. Nielsen nur das Verhältniß des Logischen zum Physischen, nicht aber das des Logisch-Physischen zum Ethischen behandelt hat, so folgt daraus, daß das von ihm als das Höchste der Wissenschaft aufgestellte Absolute keineswegs das wahre Absolute oder die in jeder Beziehung vollkommene Wirklichkeit ist; denn diese kann nur in dem ethischen Absoluten, welches das Logische und Physische involvirt, gefunden werden. Ich will dieses in kürzerer Entwicklung zu erläutern versuchen.

Die in jeder Beziehung vollkommene Wirklichkeit kann nur als die völlige Einheit von Existenz und Idee gedacht werden. Das Absolute kann daher nicht im Logischen gefunden werden, welches nur ist, aber nicht im strengeren Sinn existirt, welches nur ideales, aber kein factisches Sein hat. Selbst wenn das Logische zur Aristotelischen *νοῦσις νοῦσις*, dem sich selbst denkenden Denken, dem im reinen Wissen seligen Gott, potenziert wird, kommt es doch nicht zu einer wirklichen Existenz. Der logische Gott bleibt der in die Idee eingeschlossene, an die Idee gebundene Gott, wird nie zum real existirenden Gott oder zum wirklich lebendigen Geist, und es ist bekannt, daß Hegel, nur indem er die Natur gleichsam zum Raube nahm, die logische Idee zum absoluten Geist entwickeln konnte. Es kennzeichnet das rein Logische, daß Aristoteles den logischen Gott nur sich selbst denken, ihn *ἄνακτορ τὰς ἑἰς ἑαυτὸν πράξεις* sein, d. h. daß er das Logische gegen Existenz und Facticität sich gleichgültig, indifferent verhalten läßt. Und gerade weil der logische Gott der in die reine Idee eingeschlossene, unbewegliche Gott ist, kann er trotz seines Wissens unendlicher Energie nicht das Geringste, nicht einmal einen Strohhalme schaffen oder hervorbringen. Von dieser Ohnmacht des bloß Logischen hat schon Kant gesagt, daß man die Existenz nicht aus dem Begriff herausklauben könne, und Schelling sagt gegen Hegel, der die Natur aus der logischen Idee ableiten wollte, daß man mit dem rein Rationalen nicht die Wirklichkeit erreichen, nicht an die Wirklichkeit herantommen könne. Prof. N. Nielsen hat von seinem Standpunkt aus dasselbe durch den Gegensatz von Wissen und Macht entwickelt. Wenden wir uns nun vom Logischen zum Physischen, von dem in die Idee eingeschlossenen Gott zu dem großen „Pan“, finden wir dann

hier die in jeder Beziehung vollkommene Wirklichkeit oder den vollkommenen Geist? Wir haben hier Existenz, Facticität vollauf. Wenn wir aber auch noch so viel Geist und Vernunft in der Natur nachweisen, kommen wir doch nie über das blind Existirende hinaus, blind nicht nur in subjectivem Sinn, insofern die Natur nicht selbst denkt, sondern nur die Werke des Gedankens thut, sondern blind auch in objectivem Sinn, insofern sie nur nothwendig und nicht frei existirt, jede unfreie Nothwendigkeit aber eine blinde, so zu sagen, fatalistische Nothwendigkeit ist. Nicht in der Form der Selbstheit, sondern nur der Anderheit finden wir Vernunft in der Natur; denn wenn wir auch eine Gedanken-Selbstheit in der Natur finden, so doch nie in dem eigentlichen Element des Gedankens, da die Selbstheit im eigentlichen Element des Gedankens nur eine über der Natur schwebende sein kann. Eine eingehendere Betrachtung führt uns auch zurück zu einem objectivirenden und anticipirenden Denken, das der Natur nicht nur einwohnt, sondern über ihr schwebt. Bleiben wir aber hier bei einer bloß logischen Subjectivität stehen und hypostasiren wir diese als einen contemplativen Gott, dann stehen wir, auch abgesehen von der Fiction einer solchen Hypostase, vor einem großen, völlig ungelösten Räthsel, nämlich diesem: was denn den logischen Gott, der nur sich selbst denkt, veranlaßt haben kann, seine Eingeschlossenheit zu verlassen und ein Bündniß mit dem großen Pan einzugehen? oder was das Logische, das, wenn es als selbständiges, für sich bestehendes Princip aufgefaßt wird, gegen Existenz völlig gleichgültig ist, bewogen haben kann, sich mit dem blind Existirenden, dem Antilogischen überhaupt einzulassen? Und die Frage drängt sich auf, ob es hier doch wohl nicht einen höheren Gott als den logischen und physischen geben sollte, der das Princip dieser Bewegung und wunderbaren Harmonie ist. Oder werden wir sagen, daß wir dieser Hypothese nicht bedürfen, weil die Wahrheit in einem Verhältniß ewiger Gegenseitigkeit zwischen dem physischen, real existirenden und dem logischen, rein idealen Gott, in einer Zwei-Einheit beider liegt? Etwas dem Verwandtes hat, wenn auch nicht in mythischer Form, L. Fenerbach gemeint, wenn er einen ursprünglichen Dualismus von Denken und Materie setzt, von denen das Eine nicht aus dem Anderen abgeleitet werden könne, sondern die sich als ewige Zwillinge gegenseitig voraussetzen und postuliren, da das Eine nicht ohne das Andere, kein Subject ohne Object und umgekehrt sein könne, und er setzt ihre Einheit dann im Menschen, der in seinem System Gott wird, indem er jedes andere Prin-



cip, das vor, hinter oder über diesem ewigen Dualismus stehen sollte, für ein Traumbild erklärt. Dagegen wird jenes von Prof. Nielsen gelehrt, dessen Standpunkt im Gegensatz zu Feuerbach's anthropologischem als ein speculativ-mythischer bezeichnet werden kann, da er das Logische personificirt. Er faßt den logischen und den physischen Gottesbegriff zu einer Einheit zusammen, die keine wirkliche Einheit, sondern nur eine zusammengesetzte Zweiheit, ein rein synthetisches Factum ist, ohne daß dieses Factum auf irgend eine Weise erklärt, ohne daß ein reales Band zwischen den beiden ewig entgegengesetzten Potenzen, Wissen und Macht, nachgewiesen wird. Er schweift einen halbdeistischen Kopf zusammen mit einem pantheistischen Leibe, was vorgestellt werden kann unter dem Bilde eines Centauren, wo ja auch auf dem Pferde (dem Naturprincipe) sich eine „überschwebende“ Subjectivität findet. Verwunderung erregen aber muß es, ein solches Absolute, eine solche zusammengesetzte Zweiheit als das Höchste des Wissens aufgestellt zu sehen. Die Dialektik des Verfassers hätte ihn hier weiter führen müssen. Es kann aber keine Dialektik in den logisch-physischen Gottesbegriff eine wahre Einheit hineinbringen, sondern diese finden wir nur in dem ethischen Gott.

Begeben wir uns nun aus der logischen und physischen in die dritte, die ethische Welt, oder besser, kehren wir zu dieser als zu unserer eigenen ursprünglichen, nämlich der Welt der Persönlichkeit, zurück, so finden wir hier das Gute als die Alles bestimmende Grundidee. Dieser Grundidee ist es eigen, sich nicht wie die logische gleichgültig gegen Existenz zu verhalten, sondern dieselbe unbedingt zu fordern und nicht wie die physische sich mit blinder Existenz zu begnügen. Zugleich ist das ihr eigen, daß sie sich uns darstellt als das unbedingt Werthvolle, welches Allem, sowohl dem Persönlichen als dem Unpersönlichen, seinen Platz, seinen Werth und seine Bedeutung anweist, als das Einzige, welches unbedingter Selbstzweck ist, dem nichts sich überordnet, sondern Alles sich unterordnet. Erst hier gelangen wir zur obersten Einheit des Daseins, zur höchsten Idee, welche die Existenz voraussetzt, was freilich nicht auf abstract-logischem, sondern nur auf logisch-ethischem Wege erkannt werden kann, indem wir selbst als existirende Persönlichkeiten uns ihr gegenüber in einem absoluten Abhängigkeitsverhältniß befinden; denn wenn auch das Gute in der Welt des Endlichen als eine Forderung auftritt, die entweder gar nicht oder doch nur relativ erfüllt wird, so führt uns doch eben dieser im Endlichen stattfindende Dualismus zwischen der Idee des Guten und

seiner Existenz mit theoretisch = praktischer Nothwendigkeit auf das absolute oder das ewig existirende, in sich realisirte Gute zurück. Bestimmt man das Gute nur als Forderung, als Möglichkeit, potentia, als das, welches sein soll aber nicht ist, nicht in seiner Vollkommenheit existirt, dann trägt man einen Widerspruch in die Idee selbst hinein; denn diese Idee fordert nicht nur bedingte, sondern unbedingte Existenz, und wenn in dem Absoluten ein Widerstrebendes wäre, welches die vollkommene Wirklichkeit des Guten verhinderte, dann hätten wir einen fatalistischen Dualismus im Absoluten selbst. Aber das Gute kann nur als freier Wille existiren und muß deshalb als der Gute bestimmt werden. Freilich ist Gott als der Gute der mit Nothwendigkeit Existirende; aber wäre er nur dieses, dann wären wir nicht über das Physische und Logische hinausgekommen; denn ein Gott, der nur mit Nothwendigkeit gut ist (die gute Natur), ist nicht der in Wahrheit ethische Gott. Aber das Gute als seines Wesens Nothwendigkeit fordert eben, daß er es in Freiheit realisire, daß er als der, welcher kein Gesetz außer oder über sich hat, sondern sich selbst das heilige Gesetz ist, als der absolut Autonome sich selbst als den Guten actualisire und, so weit er außerhalb seiner selbst das Gute hervorbringt, dieses nicht mit Naturnothwendigkeit thue, sondern mit der Nothwendigkeit der Freiheit. Der ethische Gottesbegriff ist die Wahrheit des logischen und physischen; denn als der absolut Vollende ist Gott zugleich der absolut Wissende, der sich selbst in einem ewigen Idealsysteme weiß. Aber der ethische Gott ist nicht, wie der Aristotelische contemplative Gott, der in die Idee eingeschlossene, an dieselbe gebundene, der in der Idee absorbirte Gott. Sein Wissen ist Weisheit, welche eben das absolut Ideefreie in seiner Existenz bezeichnet, im Gegensatz zu dem an die Idee gebundenen, bloß logischen Gott des Heidenthums; denn die Weisheit ist nicht nur ein logisches, sondern ein ethisches, ein wollendes Wissen. Und als der absolut Vollende und Wissende ist Gott zugleich der absolut Könnende. Gottes ethischer Wille kann nicht ohne eine ewige Natur, Physis, in Gott gedacht werden, ohne welche sein Wille ohne Werkzeuge und Productionspotenzen sein würde, kann nicht ohne eine ewige Machtfülle gedacht werden, eine All-Möglichkeit, die sich zu dem Ethischen in Gott wie das Dienende zu dem Herrschenden und Königlichen verhält. Deshalb spielt auch die Kategorie der Möglichkeit eine ganz andere Rolle in einer theistisch angelegten Logik als in einer pantheistischen; denn nur der Gott der Freiheit ist der Herr der Möglichkeit, nur er

kann sich frei offenbaren, was weder vom logischen noch vom physischen Gott gesagt werden kann, bei welchen beiden die Möglichkeiten blindlings in ihre Folgen übergehen. Als der absolut ideefreie und naturfreie (nicht naturlose) Gott ist Gott in sich selbst der vollkommene Geist, die vollkommene Persönlichkeit. Der logische und der physische Gott sind hier als Götter verschwunden und zu Prädicaten, zu Attributen, zu Eigenschaften des wahren Gottes herabgesetzt. Der wahre Gott ist deshalb nicht, was selbst die orthodoxe Dogmatik bisweilen im Widerspruch mit sich selbst und der heiligen Schrift gesagt hat, das unterschiedslose Eine, ens simplicissimum (*ἁπλῶς ἓν*), sondern eine lebendige Einheit verschiedener Momente. Und je mehr erkannt werden muß, daß Gott als das Absolute alles Sein in sich schließt, desto wichtiger ist es, in Gott selbst ein Uebergeordnetes und ein Untergeordnetes zu erkennen, zu scheiden zwischen seinem eigentlichen innersten Wesen und seinem, daß ich mich so ausdrücke, uneigentlichen Wesen, das Andere in ihm, welches nur Bedingung und Basis für jenes ist.

Aber der ethische Gott oder die vollkommene Persönlichkeit ist nicht nur die vollkommene Freiheit und Selbständigkeit, welche absoluter Selbstzweck ist, sondern auch die vollkommene Selbstmittheilung oder die Liebe. Wie der Persönlichkeitsbegriff den Freiheitsbegriff in sich schließt, so schließt er auch den Begriff der Gemeinschaft und der Liebe in sich. Eine isolirte, absolut einsame Persönlichkeit ist undenkbar, was in der menschlichen Sphäre ohne Schwierigkeit einleuchtet. Die menschliche Persönlichkeit wird sich ihrer selbst nur durch ihr Verhältniß zu einem anderen Ich bewußt, zu einer anderen Persönlichkeit, nicht durch ihr Verhältniß zu einem Nicht-Ich. Fichte hat gesagt, daß ein Ich nur durch den Gegensatz zu einem Nicht-Ich sich seiner selbst bewußt werde; aber hier muß bemerkt werden, daß ein menschliches Ich, welches von seiner frühesten Jugend an fern von der menschlichen Gesellschaft nur dem Nicht-Ich oder der Natur gegenübergestellt würde, selbst wenn es zum Selbstbewußtsein käme, doch nur das Selbstbewußtsein eines Caspar Hauser erlangen würde. Sowohl im Gegensatz zu Fichte als im Gegensatz zu Hegel, die beide den Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Selbstheit (Subjectivität) und Anderheit als den „Grundgegensatz“ bestimmen, sagen wir mit E. G. Weier (Föreläsningar öfver Menniskans Historia, Vorlesungen über die Geschichte des Menschen): „Die Persönlichkeit existirt nur da, wo ein Gleiches ihr gegenübertritt. Jegliche Lehre, welche den Gegensatz der Intelligenz als Natur bestimmt, zieht dadurch die

Intelligenz selbst in das Gebiet der Natur herab, und dieser ganze Versuch, mit dem Selbstbewußtsein Solo zu spielen in der Welt der Gedanken, führt zu nichts. Die Philosophie ist kein Solo, sondern eine Harmonie von Tönen, welche unmöglich ist ohne eine Harmonie von Intelligenzen.“ Daß ein Ich nicht isolirt gedacht werden kann, zeigt sich besonders durch eine Betrachtung des Willens, der nur dadurch, daß er einem anderen Willen begegnet, sich selbst bestimmen, sich als Willen concentriren kann. Aber das normale Verhältniß zwischen Wille und Wille, zwischen Persönlichkeit und Persönlichkeit ist das vollkommene Gegenseitigkeitsverhältniß, in welchem die Persönlichkeit nur dadurch, daß sie in Anderen und für Andere lebt, das vollkommene Leben in sich selbst hat, nur durch Hingabe und Liebe, in gegenseitigem Geben und Nehmen ihre Selbständigkeit und Freiheit erlangt. Was aber von der menschlichen Persönlichkeit gilt, gilt, recht verstanden, auch von der göttlichen. Gott als Persönlichkeit ist nicht nur die absolute Freiheit, sondern die absolute Liebe, und als solche kann er nicht (der Isolirte und Einsame) in einem unpersönlichen Ideal- und Realsysteme sein. Der höchste Gegensatz ist nicht der zwischen dem Subject und dem unpersönlichen Object, sondern der Gegensatz zwischen Subject und Subject, zwischen dem Ich und dem Anderen-Ich oder dem Du. Der Lebensproceß des Absoluten ist nicht als eine Bewegung aus der Selbstheit durch selbstlose Anderheit in die Selbstheit zurück zu denken, sondern als eine Bewegung aus der Selbstheit durch Andere-Selbstheit zurück in die Selbstheit. Man hat dann nur die Wahl, den erschaffenen Geist, den Menschen, wie er von Ewigkeit her in der göttlichen Idee gedacht ist, um dessen willen Alles erschaffen ist, als den ersten und ursprünglichen Gegenstand der göttlichen Liebe zu denken, als Gottes Gegenbild, als sein Du — wodurch Gott in ein Abhängigkeitsverhältniß zur Welt gesetzt wird und der Pantheismus noch nicht überwunden ist, — oder ein inneres Verhältniß in Gott zu erkennen, in welchem er in sich selbst den ewigen Gegenstand seiner Liebe hat, sein Gegenbild als Gott bei Gott, ein Gedanke, dessen weitere Entwicklung zur Dreieinigkeitslehre führen muß. Der trinitarische Gottesbegriff hat nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung, weil keine Moral ohne denselben begründet werden kann; denn das menschliche Streben nach dem Guten hat das ewig seiende, in sich realisirte Gute zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Eine Lebensanschauung, die nicht das wirkliche, das nicht bloß mögliche, Gute voraussetzt, ist ohne Fundament



und ohne Garantie dafür, daß das Gute sich irgendwie verwirkliche. Wie aber das in sich wirkliche Gute, die in sich wirkliche Liebe anders als trinitarisch gedacht werden kann, ist unbegreiflich. Wir überlassen einem Jeden, es anders zu versuchen und dann uns mitzutheilen, ob er dem Trinitätsprobleme hat entgegen können, mag er auch in keiner der ihm bekannten Lösungen volle Befriedigung gefunden haben.

Das hier Gesagte sind nur Andeutungen, die in dem wirklichen Systeme weiter ausgeführt werden müßten; aber sie sollen hier auch nur dazu dienen, zu zeigen, was ich darunter verstehe, das Absolute in einer höheren Sphäre als in der logisch=physischen zu suchen, und wo dasselbe von einer theistisch angelegten Ideenlehre gesucht werden muß. Ich füge nur noch hinzu, daß nach meiner Auffassung der Uebergang von dem logisch=physischen Gottesbegriffe zum ethischen zugleich theoretisch und praktisch ist. Er ist theoretisch, weil das Denken, welches die höchste Einheit des Daseins ist, weder bei dem Dualismus zwischen Idee und Existenz, zwischen Wissen und Macht, stehen bleiben, noch sich mit Scheinidentitäten begnügen kann, und weil es die wirkliche Einheit nur in dem persönlichen Gotte findet. Aber er ist auch praktisch, nicht nur deshalb, weil die philosophirende Persönlichkeit nur dadurch, daß sie sich selbst als vollende und existirende (und damit auch als Gewissenswesen) erfährt, die Idee des Guten und in dieser die Idee des vollenden Gottes erfassen kann, sondern auch deshalb, weil die philosophirende Persönlichkeit, die, um über den objectiven Dualismus zwischen Idee und Existenz hinauszukommen, den Gott der Freiheit sucht, auch — und dieses desto mehr, je mehr sie sich in ihr eigenes Innere vertieft — deshalb ihn muß suchen wollen, um von einem andern Dualismus, nämlich dem Dualismus zwischen dem Sittengesetz und ihrem eigenen Willen, zwischen ihrem eigenen Ideal und ihrer eigenen Existenz, befreit zu werden. Kann also schon in der logischen und physischen Sphäre kein Erkenntnißproceß ohne den Willen begonnen und durchgeführt werden, so gilt dieses in höherem Grade in der ethischen Sphäre. Das philosophirende Ich muß aus rein universellem und theoretischem Interesse den persönlichen Gott als das selbstseiende, in sich realisirte Gute wollen, welches als solches das höchste Seiende ist, das alles andere Sein erklärt; aber es muß auch aus praktischem Interesse ihn als das höchste Gut, als Endziel, Finalbestimmung der menschlichen Persönlichkeit wollen. Und in diesem Suchen liegt, mehr oder weniger bewußt, die Vorstellung von dem Gott des Guten, als dem erlösen-

den, als dem die Menschen aus dem Widerspruche und dem Unfrieden befreienden Gott. Wir können indessen nur dann ihn als das Letzte suchen, wenn wir ihn auch als das Erste suchen; denn welche praktische Bedeutung kann das Gute für mich haben, wenn es nicht auch an sich das höchste Seiende ist, das, welches ewig die in allen Beziehungen vollkommene Wirklichkeit ist, also auch für den Gedanken die höchste Geltung hat? Will man deshalb, wie Kant und seine Nachfolger, den Uebergang rein praktisch machen, dann zerschneidet man den Nerv im Praktischen selbst, welcher seine Wurzel in dem Seienden haben muß.

Es ist nicht die Absicht der „Grundideen“, das Absolute in einer höheren Sphäre als in der logisch-physischen zu suchen, weshalb es um so mehr verwundern muß, wenn im zweiten Theile der theoretischen Philosophie plötzlich, ohne daß man weiß, woher, der Wille und das Gute zum Vorschein kommen. Und es zeigt sich in der That bei näherer Untersuchung, daß das Gute hier nur eine Modification des Logischen, der Wille nur ein rein logischer ist, der, auf das Wissen beschränkt, nicht das Geringste zu thun oder auszurichten vermag. Wohl kennen wir eine Analogie solchen Willens, der nur das Gute denkt, ohne es wirklich zu wollen, in der sündigen Menschenatur; ihn aber in das Absolute hineintragen, — das heißt der Natur des Absoluten widersprechen. Ueberdies bleibt dabei unerklärt, wie dann das Naturprincip als das allein handelnde Princip des Systems das Gute ausführen kann, welches von der überschwebenden Subjectivität gedacht wird. Daß dem erwähnten Willen auch wenig Realität zugeschrieben wird, erhellt schon daraus, daß der Verfasser den wirklichen Willen in seiner praktischen Philosophie als neuen und primitiven Ausgangspunkt setzt: eben das, was er in seiner theoretischen Philosophie von vorn herein verfäumt hat.

Nachdem wir nun gesehen haben, wie es um den unzweideutigen Theismus steht, und der Gottesbegriff dieser Philosophie, der im Anfang wie das verschleierte Bild zu Sais vor uns stand, uns bekannt geworden ist, lehren wir zum Concordate — der Versöhnung von Glauben und Wissen als ungleichartigen Principien — zurück, um dessen willen wir die ganze Untersuchung unternahmen. Das nun entschleierte Idol — das blinde Naturprincip mit der überschwebenden Subjectivität des Begriffes —, das in diesem Systeme des „Wissens“ Gott ist, können wir jetzt mit dem Gott des „Glaubens“ oder des Christenthums vergleichen, und wir gemahren, daß dieses Concordat, ein Zusammensein des heidnischen Naturgottes mit dem Gott des

Christenthums in demselben Bewußtsein, das, zugleich wissend und glaubend, dem Wissen geben soll, was des Wissens ist, und dem Glauben, was des Glaubens ist, beiden Göttern opfernd, — eine logische Unmöglichkeit ist, weil ein solches menschliches Bewußtsein sich in dem offenbarsten Selbstwiderspruche befinden würde. Ich weiß im Glauben, daß Gott Vater (die ewige Liebe) ist, allmächtiger Schöpfer des Himmels und der Erden. Aber ich weiß in der Wissenschaft, daß ein weltfreier Gott eine Unmöglichkeit, Schöpfung ein Ungedanke ist, weil nur von einem „ewigen Grundverhältniß“ zwischen der Natur und der überschwebenden, ontologischen Subjectivität die Rede sein kann. Ich weiß im Glauben, daß das ewige Wort, durch welches alle Dinge erschaffen sind, in der Zeiten Fülle Fleisch geworden ist, daß Gott sich in Christo durch ein großes Liebeswunder offenbart hat. Aber ich weiß in der Wissenschaft, daß es keinen andern Logos giebt als die ontologische Subjectivität, daß ein Wunder absolut unmöglich ist, weil der Blinde, der große Pan, welcher der allein factische oder wirklich agirende Gott ist, solches nicht zuläßt, sondern Alles nach bloßer Naturnothwendigkeit rein objectiv sich entwickeln muß und weil die überschwebende ontologische Subjectivität auch nichts Anderes als das bloß logisch und physisch Nothwendige denken kann.

Es wird überflüssig sein, diesen Selbstwiderspruch ausführlicher darzulegen, da schon das Angeführte genügt, um zu zeigen, daß diese Philosophie, die nicht mit einem bloß problematischen und skeptischen, sondern einem durchaus dogmatischen und apodictischen Wissen hervortritt, zu viel weiß, als daß aus dem Concordat etwas werden könnte. Soll ein Concordat zu Stande kommen, so muß entweder diese Metaphysik oder der christliche Glaube bedeutend modificirt werden. Zu einer Ausflucht letzterer Art scheinen auch stille Vorbereitungen getroffen zu werden durch die stets wiederkehrende Versicherung, daß Christus kein „Wissenschaftsmann“ gewesen sei, daß die Religion uns nicht Wissenschaft lehren wolle, weil sie von Anfang bis Ende praktisch sei. Wir haben uns schon bei der Darstellung des Kantischen Concordates über diese Reduction des Christenthums auf das rein Praktische ausgesprochen. Der religiöse Gegensatz wird dadurch mit Ausschließung des Gegensatzes von Wahrheit und Lüge auf den Gegensatz des Guten und des Bösen beschränkt, und alle theoretischen Wahrheiten und Lügen fallen außerhalb der Beurtheilung des Christenthums, da der Wissenschaft das alleinige Urtheil hierüber zugeschrieben wird. Aber selbst wenn man das Christenthum auf das Praktische

reducirt, kann man ein ethisches Wissen in der Religion nicht vermeiden und wird z. B. der Auffassung Gottes als des freien, wunderthuenden Schöpfers nicht entgehen können, wodurch dann das ethische Wissen in Widerspruch geräth mit dem theoretischen, welchem Widerspruche Kant durch die Bestimmung, daß das theoretische Bewußtsein nichts wissen könne, nur theilweise entging. Am besten wird man dem Widerspruch indessen entgehen, wenn man die Religion auf ein bloßes Gefühl reducirt und den religiösen Vorstellungen nicht die geringste objective Gültigkeit beilegt, indem der religiöse Gegensatz dann nur als der Gegensatz zwischen dem Frommen und dem Nichtfrommen bestimmt wird, während der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Wahren und dem Falschen als durchaus außerhalb des religiösen Interesses liegend angesehen wird. Aber die Schwierigkeiten bei derartigen Ausflüchten liegen, wie wir oben ausführlich gezeigt haben, eben darin, daß das Christenthum nicht bloß Religion, sondern Offenbarung ist und sich nicht mit dem Widerspruche zwischen dem Frommen und dem Nichtfrommen, dem Guten und dem Bösen begnügt, sondern auf das bestimmteste auf den Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge Anspruch macht, und zwar nicht nur subjectiv, praktisch, sondern absolut. An dem Offenbarungs- und Wahrheitsbegriffe muß auch das N. Nielsen'sche Concordat stranden, selbst wenn er den logischen Widerspruch durch eine Kantische Ausflucht in das Praktische zu lösen sucht und den Glauben im Interesse der Metaphysik modificirt; denn auch die Offenbarung hat ihre Metaphysik, von der sie nicht das Geringste aufgibt.

Und wie dieses Concordat logisch unmöglich ist, so ist es auch ethisch unmöglich, wenn der christliche Glaube nicht beeinträchtigt werden soll. Alles Philosophiren beruht auf einem Willen und muß deshalb nicht logisch allein, sondern ethisch motivirt werden. Wie es aber irgendwie ethisch motivirt werden kann, daß ein philosophirender Christ sich eine solche theoretische Philosophie wie die hier besprochene aneignet, ist unbegreiflich. Die ethische Begründung für das Philosophiren eines Christen wird im Wesentlichen in dem göttlichen Gebote: Du sollst mich lieben! zu suchen sein, welches Gebot dieses einschließt: Du sollst mich erkennen!, ja das einschließt, daß die Liebe des Menschen zu Gott von ganzer Seele auch eine intellektuelle, contemplative Liebe sein soll. Aber keine christliche Ethik wird ein Gebot entwickeln können, das da lautet: Nur praktisch sollst Du mich erkennen und lieben, theoretisch sollst Du mich verläugnen!



Praktisch sollst Du Dich an den Glauben halten, der meiner Gemeinde überantwortet ist, aber theoretisch sollst Du Dich zu den Atheisten und Antichristen halten, sollst wandeln auf dem Weg der Lügner und sitzen, wo die Spötter sitzen. Keine christliche Ethik wird dieses Gebot entwickeln können, und ein Christ kann den von Professor Nielsen aufgestellten, bloß logisch=physischen, also heidnischen Gottesbegriff, insofern er sich für Wahrheit und nicht nur für eine wieder aufzuhebende dialektische Zwischenbestimmung ausgiebt, nur als ein Idol betrachten, das sowohl den Vater als den Sohn und durch die Verneinung des Wunders auch Christi Menschwerdung läugnet, was nach des Apostels Wort (1 Joh. 4) das Kennzeichen des Antichristen ist. Was in aller Welt kann da noch ethisch motiviren, daß ein Christ ein solches „Wissen“ seinem Bewußtsein einverleibt, statt demselben zu widersprechen und es zu bekämpfen? Und ein Christ, der da weiß, was das Christenthum ist, kann sich nicht bei der Fiction beruhigen, daß Christus als König im Reiche der Wahrheit nichts mit dem Ideenreiche zu thun habe oder doch nur im Reiche der praktischen, nicht der theoretischen Ideen herrschen solle, die ihn nichts angehen, obgleich die Schrift ausdrücklich sagt, daß Alles, sowohl das Sichtbare als das Unsichtbare, unter ihm als dem Einen Haupte soll verfaßt werden (*ἀνατεταλαυνόσθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ* Ephes. 1, 10), daß Alles System ist in ihm (*πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*, Col. 1, 17). Eine solche Zersplitterung des Königreiches Christi, durch welche man dem Herrn den Gehorsam und den Dienst in der theoretischen Sphäre aufsaugt, in der das menschliche Selbstbewußtsein in absoluter Autonomie sich selbst auf den Thron setzt, während man nur praktisch sich theonomisch verhalten will, läßt sich ebenso wenig ethisch wie dogmatisch verantworten. Kann ein Christ zu feiner andern als zu dieser Philosophie gelangen, dann wird es das einzig Nützliche sein, alles Philosophiren aufzugeben; dann ist es das Beste, sich an Quizot's Berrachtung zu halten, daß der menschliche Geist metaphysische Fragen wohl aufwerfen, aber nicht beantworten kann und daß er durch seine Beantwortungen sich nur in Irrthümern befestigt. Aber gleichwie wir nicht begreifen, wie irgend eine christliche Ethik es wird begründen können, daß der Gläubige sich ein Wissen aneignet, das dem Glauben offenbar widerspricht, so begreifen wir auch nicht, wie irgend eine rationelle Ethik es wird motiviren können, daß der Wissende, der für sein Denken Ruhe gefunden hat in dem hier besprochenen Gottesbegriff und wirklich weiß, daß dieser die Wahrheit ist, folglich auch

weiß, daß das Entgegengesetzte als unwahr zu verwerfen ist (*verum judex sui et falsi*), — daß ein solcher nicht bloß Experimentirender, sondern wirklich Wissender sich irgendwie einen Glauben aneignet, der offenbar dem, was er mit zwingender Nothwendigkeit und mit der vollkommensten Evidenz weiß, widerspricht, ja, der als das absolut Paradoxe gegen die ersten Principien des Denkens streitet. Der Wissende kann, sein Wissen sei noch so objectiv, nicht aufhören, sich in einem subjectiven, einem ethischen Verhältniß zu seinem Wissen zu befinden, indem er sich verpflichtet fühlen muß, die Wahrheit gegen den Schein, das Wissen gegen die Illusion zu behaupten und zu vertheidigen. Der Wissende darf nicht einen Glauben annehmen, der seinem Wissen widerspricht, so lange er in seinem Wissen noch nicht unsicher geworden, ihm noch nicht die Vermuthung gekommen ist, daß er sich mit diesem seinem Wissen noch außerhalb der Wahrheit, im Schein und in Illusionen befinde, weil er ein Bruchstück, ein Moment der Wahrheit für die ganze absolute Wahrheit angesehen hat, und daß also sein Wissen nur ein Scheinwissen sei. Und da Professor Nielsen das apodictische, illusionfreie Wissen festhält, so muß sowohl die rationelle als die christliche Ethik ihre Zustimmung zu diesem Concordate verweigern.

Und wie dieses Concordat logisch und ethisch unmöglich ist, so ist es auch psychologisch unmöglich, denn kein wirklicher Mensch kann es in seine Existenz aufnehmen. Die psychologische Forderung, die an Professor Nielsen's System gestellt werden muß, ist die, daß Glaube und Wissen in friedlichem Neutralitätsverhältniß neben einander bestehen können, daß in das persönliche Existiren kein Streit hineingetragen werde. Aber diese Forderung kann nicht erfüllt werden, weil ein persönliches Existentialverhältniß nicht nur an den Glauben sondern auch an jedes wirkliche Wissen vom Absoluten gebunden ist. Es giebt kein wirkliches Wissen vom Absoluten ohne Glauben oder ein Analogon des Glaubens; denn der wirklich Wissende muß eine tiefe und innerliche Ueberzeugung von der Realität seines Wissens haben, und sein Wissen, mag auch das Absolute noch so unvollkommen bestimmt sein, muß als Wissen vom Absoluten für ihn ein „*sacri quid*“ haben, muß sein persönliches Existiren durchdringen. Und wie das Wissen mit seiner Gewißheit einen bestimmenden Einfluß auf die Persönlichkeit ausübt, so können wir andererseits sagen, daß in letzter Instanz die Persönlichkeit für das philosophische System das Bestimmende ist, indem die philosophirende Persönlichkeit sich ihr System

in Uebereinstimmung mit ihrem eigenen Grundinteresse wählt. Ein innerer Zusammenhang zwischen dem System und der persönlichen Existenz läßt sich auch bei allen wirklichen Philosophen nachweisen, deren Wissen kein äußeres Anhängsel ist, sondern aus der Quelle in ihrem Innern hervorging; denn im letzten Grunde ist es der innerste Wille eines jeden Geistes, der in seinem System zu Tage tritt. Ist nicht eben das, welches Alle, auch die größten Gegner seines Systems, bei Spinoza anerkennen, dieses, daß seine persönliche Existenz ganz seiner Philosophie entspricht, daß seine Existenz die Resignation und quietistische Hingabe an die ewige Nothwendigkeit, die leidenschaftslose Ruhe ausdrückt, die ein Grundzug des Weisen sein muß, der da weiß, daß alles Endliche und Individuelle zu vergehen bestimmt ist? Man sieht in sein System hinein wie in ein stilles Meer, wie in eine grundlose Tiefe der Unendlichkeit und Einförmigkeit, wodurch man selbst in eine quietistische Stimmung, in ein Gefühl der absoluten Abhängigkeit gesetzt wird, und einen ganz ähnlichen Eindruck empfangen wir von seiner Persönlichkeit. Neben seiner Philosophie, in der er lebte und in der er seine Religion hatte, eine Glaubensexistenz ganz entgegengesetzter Natur zu haben, würde für diesen Mann eine psychologische Unmöglichkeit gewesen sein. Dazu meinte er es zu ernst mit seiner Philosophie, die für ihn ein „sacri quid“ hatte. Und um Spinoza's Gegensatz, Fichte, zu nennen, drückt nicht die Fichte'sche Ich-Philosophie sich in seiner ganzen Persönlichkeit aus, da ja dieser große und energische Mensch von Anfang an als ein autonomes und selbstthätiges, sich selbst bestimmendes Ich auftritt, welches allenthalben an den Tag legt, daß es Unselbständigkeit und Trägheit, Schlassheit und Feigheit als die schlimmsten aller Laster betrachtet, ein Ich, welches ununterbrochen sich geneigt und versucht zeigt, Alles außer sich als Nicht-Ich zu behandeln, zugleich aber im Stande ist, zur Zeit der Noth und der Verderbniß Reden an seine Nation zu halten, welche geeignet sind, dieselbe zur Selbständigkeit und Freiheit zu erwecken, sie zu bestimmen, Schranken zu durchbrechen, die unüberwindlich schienen, und die Ketten der Sklaverei abzuschütteln. Und Kant's theoretisches Nicht-Wissen, giebt dieses nicht seiner ganzen Persönlichkeit ein Gepräge der Humanität und Toleranz, nicht ohne einen Anflug von Ironie über die vielen dogmatischen Streitigkeiten, da er sokratisch weiß, daß wir weder in der Philosophie noch in der Religion etwas wissen können, und daß es nur das Praktische, nur die Pflicht ist, worauf Alles ankommt? Und Schelling, den wir hier nur

als Stifter der Naturphilosophie betrachten, trägt nicht seine ganze Persönlichkeit das Gepräge der Naturphilosophie, indem sie uns sagen will, daß das Genie, die höhere geistige Natur, zum Herrschen bestimmt ist trotz alles flachen Moralisirens, indem seine ganze Persönlichkeit auf uns den Eindruck macht eines Löwen im Reiche der Geister, ausgezeichnet durch Edelmuth und angeborenen Adel, durch die königlichen Eigenschaften des Geistes und der Seele, der aber in furchtbarer Weise Klauen und Zähne gebraucht, wenn er zur Polemik gereizt wird. Und wer gewahrt nicht, daß Hegel in seiner persönlichen Existenz ganz seine Philosophie ausdrückt, er, der unter dem Donner der Kanonen in der Schlacht bei Jena, als die nationale und politische Zukunft auf dem Spiele stand, seine „Phänomenologie des Geistes“ vollendete und die letzten Bogen dem Verleger sandte. Er verhält sich rein theoretisch und contemplativ zu dem Ganzen, gleichwie die „übergreifende“, unendliche, sich selbst durch Anderes wissende Subjectivität in seiner Philosophie, und hält mit Aristoteles die Theorie für das Beste und Seligste. Er weiß, daß nicht nur die einzelnen Individuen, sondern auch die einzelnen Staaten und Nationen nur verschwindende Momente in dem dialektischen Proceß der Weltgeschichte sind, und daß das Erkennen und Begreifen dieses Processes das Wesentlichste ist, weshalb er sich auch an dem Anblick des Kaisers, „dieser Weltseele“, begeisterte. Und um der Zeit nach zurückzugehen — Leibniz, ist er nicht durch und durch eine existirende Monade, nicht mit confusen, sondern mit „klaren und deutlichen“ Vorstellungen, er, der Gott und das Universum „suivant son point de vue“ aufsaßt, allenthalben das Individuelle sieht, selbst in seiner Kaffeetasse eine Welt schlummernder Monaden erblickt, und der, eben weil er weiß, daß es nicht zwei ganz gleiche Dinge giebt, nicht zwei solche Blätter, geschweige zwei solche Menschen, in seiner persönlichen Existenz die humane Anerkennung alles Individuellen ausdrückt, Alles nach seiner Eigenthümlichkeit gelten läßt, indem er weiß, daß selbst das Geringste zur Harmonie des Ganzen gehört? Sein theoretisches Interesse für das Verschiedene hat sein Entsprechendes in seinem Leben, in seinem Verhältniß zu einer großen Menge verschiedener Menschen aus allen Ständen, in seinen Reisen in verschiedenen Ländern, in der großen Verschiedenheit der Lebensstellungen, in die er eingetreten ist. Das Bruchstückartige und Sporadische, das seinen Schriften eigen ist, wiederholt sich in seinem Leben, wo die Zeit sich für ihn in eine Mannigfaltigkeit heterogener Zwecke zersplittert.



Aber stets verhält er sich optimistisch zu Personen, Dingen und Begebenheiten, weil er weiß, daß diese Welt, unter dem rechten Gesichtspunkt betrachtet, doch die beste ist. Er sagt: *Je ne méprise presque rien!* und selbst aus dem schlechtesten Buche kann er etwas lernen, weshalb er es nicht vollständig schlecht findet. Wir könnten die Reihe der Beispiele fortsetzen, aber das Angeführte genügt, um zu zeigen, daß es keineswegs sich so verhält, wie Professor Nielsen meint, daß das theoretische Wissen gleichgültig sei für die Existenz und nur das im engeren Sinne praktische Wissen mit der Existenz zu thun habe; denn es verhält sich so, daß es nicht bloß der Denkende, sondern der wollende Geist ist, der selbst sein System oder seine Idealwelt wählt, und zwar theils nach seiner naturbestimmten Individualität, theils nach seiner ethischen Selbstbestimmung, die sich oft durch einen längeren Zeitraum hindurchzieht, gleichwie umgekehrt die theoretische Erkenntniß auf den Willen zurückwirkt und jede theoretische Philosophie als solche ihr praktisches Wissen hat.

Was müßte das auch für eine elende Scheinphilosophie sein, die nicht ein entsprechendes Existiren hätte? Denn zu wissen, von dem Absoluten etwas zu wissen, ist ein so großes Kleinod, daß Keiner, der es besitzt oder es zu besitzen glaubt, es in reiner Quiescenz, unbenutzt und ungebraucht hinliegen lassen kann. Selbst wenn er es wollte, könnte er es nicht; dazu ist theoretische Philosophie und Wissen ein zu reelles und ernstes Ding, wenn es erst reelle Persönlichkeiten ergriffen hat; denn nicht nur hat der Denker die Idee, sondern diese hat auch ihn, wenn er sich einmal mit ihr eingelassen hat, und er wird von dieser Abhängigkeit erst dann frei, wenn ein Stärkerer über den Starken kommt und dessen Platz einnimmt. Will daher ein Philosoph sich nicht mit dem alleinigen Kleinod des Wissens, sich nicht damit begnügen, seine Religion in seiner Philosophie zu haben, sondern will er neben dem Kleinod des Wissens zugleich das Kleinod des christlichen Glaubens besitzen, welcher ebenfalls seine persönliche Existenz in ihrem Grunde bestimmen will, will er, anstatt die autonome Speculation aufzugeben und den Glauben als Voraussetzung der Erkenntniß anzunehmen, ein Concordat stiften, dann sehe er sich vor, daß er nicht beide Theile verliere oder das Ganze durch den Widerspruch einer persönlichen Doppelexistenz zerstöre; er richte sich so ein, daß Glaube und Wissen sich wenigstens nicht geradezu widersprechen, denn dann kommt mit dem logischen zugleich der psychologische, existentielle Widerspruch. Kann man im Ernst meinen, daß das theoretische

Wissen nicht das Geringste mit dem Praktischen und der persönlichen Existenz zu schaffen habe, rein quiescirend und unpraktisch sei? Wir können dieses nicht einräumen. Weiß ich z. B. mit absoluter Sicherheit und Evidenz, daß das wirkliche Verhältniß zwischen Gott und Welt das Wunder ausschließt, dann wird dieses Wissen einen entscheidenden Einfluß auf mein ganzes persönliches Leben und Existiren ausüben, z. B. auf die Betrachtung nicht nur der Weltregierung, sondern auch meiner eigenen individuellen Lebensführungen und besonders auf meine Auffassung des Gebetes, dessen Realität aufgegeben werden muß. Wird dessenungeachtet gefordert, daß ich zugleich unter den Voraussetzungen des christlichen Glaubens existiren und sowohl an die Vorsehung als an die Realität des Gebetes glauben soll, dann wird offenbar eine Doppeleristenz und eine Doppelpersönlichkeit gefordert, die eine psychologische Unmöglichkeit ist. Wir können Spinoza psychologisch begreifen, der in Folge seines Gottesbegriffs das Wunder für unmöglich halten mußte und deshalb das Christenthum nicht annehmen konnte, von dem er nicht einen solchen Erfahrungseindruck empfangen hatte, daß ihm dadurch die Wahrheit seiner Philosophie zweifelhaft wurde. Wir können andererseits den Gläubigen psychologisch begreifen, der alle Wissenschaft und Philosophie verwirft. Wir können auch den Zweifler, den Kämpfenden psychologisch begreifen, der wie Jacobi zwischen zwei Wassern schwimmt, mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstande ein Heide, und über den ungeendeten Streit in seinem Innern klagt. Dieses psychologische Phänomen ist sehr bekannt, und unsere Zeit ist reich an Beispielen. Aber wir können nicht begreifen, wie zwei entgegengesetzte Gewissheiten, zwei entgegengesetzte die Seele durchdringende Grundüberzeugungen in friedlicher Neutralität beisammen sein können in demselben Individuum, das auf einmal zugleich oder zu verschiedenen Zeiten nach beiden existiren soll. Wohl giebt Professor Nielsen zu, daß es wegen unserer psychologischen Gebrechlichkeit schwierig sei, die Versöhnung zu Stande zu bringen; aber in Wahrheit ist es nicht bloß schwierig, sondern in sich selbst unmöglich, es widerspricht sich selbst. Ein solches Concordat ist nur für Zuhörer in den Vorlesungen oder für Leser in müßigen Stunden, die gern eine neue Lösung des Problems von Glauben und Wissen kennen lernen wollen, während sie sich selbst sowohl zum Glauben als zum Wissen „überschwebend“ verhalten und nicht einmal den theoretischen Widerspruch bemerken; aber es ist nicht für Menschen, die Ernst aus der Sache machen und sowohl als Gläubige wie als

Wissende wirklich existiren wollen, es ziemt sich ebenso wenig für wirkliche Philosophen wie für wirklich Gläubige.

Kant, der im Ernste etwas wollte und dem es nicht genügen konnte, durch die Kritik der Vernunft speculative Theologie für alle Zeiten unmöglich gemacht zu haben, sondern auch etwas an die Stelle derselben setzen wollte, schrieb seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, um zu zeigen, daß es möglich sei, mit Ausschließung jeglicher Theologie Religion und Christenthum rein praktisch aufzufassen. Er machte großen Eindruck auf seine Zeitgenossen, aber bei näherer Betrachtung erwies sich die Kantische Methode dennoch als unmöglich. Schleiermacher versuchte in seiner Dogmatik die Theologie von der Philosophie völlig zu trennen, aber gerade dieses unsterbliche Werk hat gezeigt, daß selbst die feinste Dialektik solches nicht hat durchführen können. Die christliche Offenbarung ist zu mächtig in seiner großen religiösen Persönlichkeit, das Objectiv bricht sich in seiner Dogmatik immer mehr Bahn, weit mehr, als die ersten Principien erlauben, wie schon öfter nachgewiesen ist. Professor Nielsen muß also noch durch Darlegung einer Religionsphilosophie, welche die christlichen Glaubensartikel darstellt als rein praktische, nicht theoretische (doch ohne dem Offenbarungsinhalt etwas zu verkürzen), zeigen, daß es dennoch angehe. Dann erst wird er nachgewiesen haben, daß die intellectuelle Versöhnung von Glauben und Wissen unmöglich sei, die durch die neue Erkenntniß des Glaubens und des Wissens als absolut ungleichartiger Principien zu Stande kommt.

Der R. Nielsen'sche Angriff auf „alle“ Theologie.

Der Wissenschaftsbegriff.

Der R. Nielsen'sche Angriff auf „alle“ Theologie concentrirt sich in der einen Behauptung, daß die Theologie keine Wissenschaft ist, daß ihr ein Platz außerhalb der Wissenschaft angewiesen werden muß, oder mit anderen Worten, daß sie aufhören muß zu existiren. Es wird deshalb zweckmäßig sein, daß wir, nachdem wir im Vorhergehenden den Gottesbegriff untersucht haben, uns jetzt dem Wissenschaftsbegriffe zuwenden. Wir wollen indessen, um den Wissenschaftsbegriff von Grund aus zu erfassen, zunächst die Theologie bei Seite lassen und uns lediglich an die Philosophie halten. Wir fragen also: ist die Philosophie eine Wissenschaft? und wenn sie es ist, besteht sie nur aus Logik und Physik, nicht auch aus Ethik? — Ethik nicht in der engeren Bedeutung der Moral oder Sittenlehre, sondern als

Freiheitslehre in des Wortes umfassendster Bedeutung, als Wissenschaft der Welt der Freiheit in allen ihren Formen und vor Allem des obersten Principis in der Welt der Freiheit — oder, wie wir uns auch ausdrücken können, um die Hauptsache zu bezeichnen: giebt es eine philosophische Erkenntniß des ethischen Gottesbegriffs? Eine Reihe der tiefsinnigsten Denker des Menschengeschlechts alter und neuer Zeit haben solches bestätigt, von Plato an, der von den niederen Ideen oder Einheiten, von den relativen, kosmischen Principien zur höchsten Einheit emporstieg, welche er nicht nur als „das an sich Gute“ bestimmte, sondern auch (im Timäus) als „den Vater des Weltalls, den man nur schwierig finden und, wenn man ihn gefunden, unmöglich Allen offenbaren könne“ (vergl. als Gegenstück Matth. 11, 25. Joh. 14, 9), von dem er aber doch erkannt hat, daß er gut (*ἀγαθός*) ist und, „so weit möglich, Alles sich ähnlich hervorbringen will“, — von Plato bis Leibniz, der durch seine tiefe Erfassung des Individualitätsprincips, wodurch er der Spinozischen Substanz eine andere und höhere Unendlichkeit siegreich entgegenstellte, Gott als die Grundpersönlichkeit (*monas originaria*) in einem System geistiger Individuen erkannte, welche Zeugen, lebendige Spiegel sind nicht nur seiner ewigen Macht, sondern auch seiner Güte und Weisheit, deren innerster Kern seine erlösende Liebe ist, die auf dem Grunde des Naturreiches ein Reich der Gnade gründet, — und von Leibniz bis zum späteren Schelling, der im Gegensatz zu seinem früheren naturphilosophischen Pantheismus Gott als den frei schaffenden und Gottes freie Selbstoffenbarung in Christo als den Mittelpunkt der Weltgeschichte erkannt hat, und der im Gegensatz zu seiner früheren mythischen Auffassung des Christenthums (denn Schelling ist der wahre Urheber der mythischen Auffassung, und es sind nur Schelling's abgelegte Kleider, mit welchen Strauß und Andere sich geschmückt haben, um in dieser Löwenhaut das Christenthum anzugreifen) durch eine wissenschaftliche Erforschung der Mythologie und der Offenbarung den streng historischen Charakter des Christenthums behauptet hat.

Wie verschieden auch die Gedankenwege waren, auf denen diese Denker, von denen wir nur die hervorragendsten nannten, das Höchste gesucht haben, und welche Unvollkommenheiten sich hier auch aufweisen lassen, der gemeinschaftliche Grundgedanke läßt sich doch darauf zurückführen, daß das Absolute oder die in jeder Beziehung vollkommene Wirklichkeit nicht im Logischen und Physischen gefunden wird, sondern daß der ethische Gottesbegriff die Wahrheit des logischen und



des physischen ist. Sie haben aber auch erkannt, daß mit dem ethischen Gottesbegriffe ein anderer Wissenschaftsbegriff zur Geltung gelangt, als der, welcher bei einem bloß logischen und physischen Wissen gefunden wird; denn ist Gott der persönliche, wollende Gott, dann können wir weder mehr noch weniger von ihm erkennen, als er selbst uns offenbaren will. Es gilt schon im Verhältnisse des Menschen zum Menschen, daß eine Persönlichkeit nur aus ihren freien Handlungen erkannt werden kann, und daß jede nähere Bekanntschaft darauf beruht, daß sie selbst uns entgegenkommen und sich uns in freier Mittheilung erschließen will, und dieses gilt im höchsten Grade von der göttlichen Persönlichkeit. A priori können wir ihn nicht construiren, denn nur das logisch Nothwendige, nicht der freie Geist läßt sich a priori construiren. Selbst das menschliche Genie kann nicht a priori construirt, sondern nur dann erkannt werden, wenn seine wunderbare Wirklichkeit gegeben ist. Erst nach seiner Verwirklichung können wir erkennen, daß solches möglich ist, da seine Möglichkeit die bloßen Vernunftmöglichkeiten weit übersteigt. Zwingen können wir den ethischen Gott ebenfalls nicht, daß er sich uns offenbare, wie wir durch physikalische Experimente die Natur zwingen können, ihre Geheimnisse zu verrathen. Nein freiwillig muß des Guten Gott sich uns mittheilen, und wir würden nicht einmal ihn suchen können, wenn nicht er selbst der Urheber dieses Suchens wäre. Aber daraus folgt nun auch ein anderes und neues Verhältniß des Erkennens. Keine Persönlichkeitsoffenbarung läßt sich in bloße Gedankenbestimmungen auflösen; sie kann nur durch Anschauung erfaßt werden, wie alles Individuelle und Ursprüngliche; und hier ist ja die Rede von dem absoluten Einzelwesen. Aber wie die Anschauung das Hauptorgan ist für die Auffassung einer Persönlichkeitsoffenbarung, so ist dieselbe auch bedingt durch ein Willensverhältniß; denn der Gott der Freiheit läßt sich nur dann erkennen, wenn der Mensch freiwillig sich ihm hingiebt und wirklich ihn will. Da nun die Bekanntschaft mit dem Gott der Freiheit und die fortschreitende Erkenntniß desselben und damit zugleich die Erkenntniß der wahren Wirklichkeit der Welt und des Menschen an so besondere Voraussetzungen und Bedingungen geknüpft ist, so hat man zwischen einer philosophia prima und secunda, einer negativen und positiven Philosophie als zwei Seiten, zwei Haupttheilen der Philosophie unterschieden. Wie verschieden auch dieser Gegensatz bei den verschiedenen Denkern hervortritt, so findet sich doch auch hier, wenn auch nicht gleich klar bewußt, ein gemein-

samer Grundgedanke, daß nämlich die erste, die negative Philosophie die suchende ist, die durch fortgesetzte Negation der bloß relativen Principien das wahre Absolute, das wahre Princip sucht, über welches hinaus nichts sein oder gedacht werden kann, und daß die zweite, die positive Philosophie von dem so gefundenen Princip ausgeht, den positiven Reichthum desselben entwickelnd, so weit dieser sich vermittelt seiner factischen Offenbarungen erkennen läßt. Die erste Philosophie ist die der abstracten Nothwendigkeit, des Unpersönlichen, deren Ziel es ist, von der Nothwendigkeit zur Freiheit zu gelangen, und deren Kategorien nur die negative Bedingung, die *conditio sine qua non* für die Erkenntniß der Wahrheit enthalten, aber uns nicht die lebendige, wirkliche Wahrheit selbst darstellen; die zweite Philosophie ist die der Freiheit, des Persönlichen, die sich näher als die Philosophie der Geschichte und der Offenbarung bestimmt, indem sie in der Geschichte nach dem Zeugniß des persönlichen Gottes forscht und von diesem Standpunkt aus zugleich die Natur erkennt, die sich jetzt in einem neuen Lichte zeigen wird. Die positive Philosophie ist daher Erfahrungswissenschaft, Empirismus, aber metaphysischer Empirismus, der in der Wirkung die wirkende Ursache, im Factum die Idee, in dem sich in der Zeit Offenbarenden das anschaut, was vor der Grundlegung der Welt schon war, und diese Anschauung zum Begriff zu entwickeln sucht. Die positive Philosophie, die damit beginnt, daß sie den Gott der Freiheit als die Wahrheit setzt, beginnt also mit einer großen Behauptung, einer großen Grundannahme, aber sie führt einen fortschreitenden Beweis für diese Grundannahme, indem sie den Beweis für Gottes Existenz aufzeigt und erkennend sich in denselben vertieft, den der wollende und handelnde Gott selbst in seinem fortgesetzten Verhältniß zur Menschheit unaufhörlich führt. Nur ein ununterbrochen fortschreitender, nicht ein abgeschlossener Beweis entspricht dem Dasein des persönlichen Gottes. „Wie ich“, sagt Schelling, den wir hier besonders im Auge haben, „selbst bei menschlichen Individuen, die mir wichtig sind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wissen, daß sie sind, sondern fortdauernde Erweise ihrer Existenz verlange, so ist es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtsein des Menschen immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern selbst ein Gegenstand des Bewußtseins wird; aber auch dahin ist nur stufenweise zu gelangen“ (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 571). Der volle Beweis für das Dasein des persönlichen Gottes muß deshalb durch die ganze

Wirklichkeit hindurch geführt werden; er erstreckt sich durch alle Zeiten des Menschengeschlechtes, geht zurück in die Vorzeit unseres Geschlechtes und reicht hinaus in dessen äußerste Zukunft. In der Philosophie der Freiheit kann von einem abgeschlossenen Systeme deshalb nicht die Rede sein, weil das System der Wirklichkeit nicht abgeschlossen ist und der Gott der Freiheit, der sich selbst in die Geschichte eingeführt hat, nicht nur der ist, der da war und der da ist, sondern auch der, der da sein wird. Nach dem Dargestellten läßt sich der Unterschied zwischen der positiven und der negativen Philosophie auch so bestimmen, daß die erste ausschließlich der Schule angehört, bloß präparatorisch und propädeutisch ist, die zweite aber dem Leben angehört, dazu bestimmt, von ihren Anhängern ins Leben mit hinausgenommen und in dasselbe eingeführt zu werden; sie ist die, welche die Menschen meinen und verlangen, wenn sie überhaupt nach Philosophie fragen; denn sie verlangen eine Erklärung der Wirklichkeit, welche die erste Philosophie durchaus nicht zu geben vermag, selbst nicht, wenn sie eine Dialektik zwischen Wissen und Macht in Bewegung setzt, da sie dadurch das Alles erklärende Princip nur suchen kann; sie verlangen, so weit es möglich ist, eine Lösung des Weltproblems und ihres eigenen Persönlichkeitsproblems als des rechten Subjectivitätsproblems. Der Verfasser der „Grundideen der Logik“ hat uns aber nichts von diesem doppelten Wissenschaftsbegriff gesagt, obgleich diese Unterscheidung eine so große Rolle in der Philosophie unseres Jahrhunderts spielt. Anstatt daher feierlichen Protest gegen alle Theologie zu erheben, hätte er lieber erst mit der Philosophie seine Rechnung abschließen und den Gegensatz, den er in der Theologie bekämpft, in der Philosophie selbst siegreich überwinden mögen; denn wenn er auch meinen sollte, Philosophen wie J. H. Fichte, K. Ph. Fischer und Chalybäus, deren ontologische und religionsphilosophische Arbeiten von Keinem vernachlässigt werden dürfen, der eine theoretische Gotteserkenntniß bestreiten will, ignoriren zu können; selbst wenn er meinte, die höchst werthvollen Beiträge ignoriren zu können, die in der schwedischen Literatur vorliegen in E. W. Gejer's originellen und tiefkönnigen Entwicklungen des Persönlichkeitsprincipes als des Principes der Philosophie: so scheint es doch unbestreitbar, daß ein dem Plato und Aristoteles ebenbürtiger Denker wie Schelling nicht übersehen werden darf. Man urtheile über die Resultate von Schelling's späterem System, wie man will; man sage, daß seine Offenbarungsphilosophie die Forderungen, die von Seiten des Christenthums gestellt werden

müssen, nicht befriedigt, daß der ethische Gottesbegriff bei Schelling noch mit dem physischen kämpft, und daß er seine alte Naturphilosophie nicht vollständig überwunden hat; man sage, daß der Gegensatz zwischen negativer und positiver Philosophie sich nicht so durchführen läßt, wie er ihn durchgeführt haben will, daß namentlich seine negative Philosophie, die er von seinem eigenthümlichen Standpunkt aus als die Philosophie der Möglichkeiten bestimmt, gar zu viele Möglichkeiten weiß, die erst gewußt werden können, nachdem die Offenbarung gegeben ist. Ich glaube nicht, daß diesem und Anderem, welches damit zusammenhängt, mit Grund widersprochen werden kann. Das aber halte ich für unbestreitbar, und dieses gewinnt auch immer mehr und mehr Anerkennung bei denen, die sich nicht nur mit seiner Philosophie als einem fertigen Resultate, sondern auch mit seinem Philosophiren beschäftigt haben und mit dem, welches dasselbe in Bewegung setzt, daß er nämlich nichtsdestoweniger eine wissenschaftliche Erkenntniß des Persönlichkeits- und Offenbarungsbegriffes mächtig und epochemachend angeregt und gefördert hat, daß die höchsten und tiefsten Probleme hier auf neue Weise in Bewegung gesetzt sind, wovon zu sagen ist: „Hier ist ein Neues“, und daß namentlich gegen die Behauptung, nur die Philosophie des Unpersönlichen sei Wissenschaft, von ihm, der mehr als Einer mit „dem großen Pan“ vertraut war, Instanzen angeführt worden sind, die sich nicht zurückweisen lassen. Da nun Professor Nielsen's Angriff auf alle Theologie davon ausgeht, daß eine wissenschaftliche Erkenntniß des persönlichen Gottes und seiner Offenbarung völlig unmöglich sei, so muß es befremden, daß er gänzlich ignorirt, was in seiner eigenen Wissenschaft über dieses Problem verhandelt worden ist und fortwährend verhandelt wird; denn das Persönlichkeitsproblem und dessen wissenschaftliche Erkenntniß ist gerade das Hauptproblem in der Philosophie der Gegenwart. Jedenfalls hätte man erwarten dürfen, daß Professor Nielsen die Sache von Grund aus erfassen und sich darauf einlassen würde, den ethischen Gottesbegriff und den entsprechenden Wissenschaftsbegriff zu untersuchen. Man darf hier nicht einwenden, daß Theismus im Allgemeinen nicht dasselbe ist, wie der christliche Theismus mit dem Evangelium von der Erlösung. Wie richtig dieses auch ist, wie viele Theisten auch im Vorhofs der Heiden stehen bleiben, so ist doch der christliche Gottesbegriff nichts Anderes als der ethische Gottesbegriff in seiner ganzen geoffenbarten Fülle, dessen Erkenntniß, eben auf Grund dieser Fülle, tiefere Persönlichkeits- und Existenzbedingungen



fordert. Aber will man philosophisch oder von Grund aus den christlichen Gottesbegriff angreifen, dann muß man — weil die Philosophie die Wissenschaft der Principien ist, die Wissenschaft des Anfangs, welche *αὐτὰ πρῶτα* untersucht — auf den ethischen Gottesbegriff, in seinem Princip betrachtet, zurückgehen. Ist dieser theoretisch unmöglich, dann kann man sich die Mühe sparen, ihn in den positiven Dogmen zu bekämpfen. Sollte er sich dagegen als gültig erweisen, dann wird man unter dieser Voraussetzung weiter über das Christliche verhandeln können, das nicht so gar ferne liegt, wenn der ethische Gottesbegriff lebendig erfaßt wird, nämlich als Begriff des wollenden und handelnden, des sich frei offenbarenden Gottes, der nicht nur einmal in nebelgrauer Vorzeit gehandelt hat und darauf zur Ruhe gegangen ist in reiner Contemplation, sondern der eine Offenbarungsgeschichte auf Erden haben muß. Kant hat innerhalb der durch seinen Standpunkt gegebenen Grenzen gezeigt, was es heißt, die Sache gründlich zu nehmen; denn in seiner Kritik aller speculativen Theologie läßt er sich nicht auf irgend ein positives Dogma ein, sondern kritisiert den ethischen Gottesbegriff als solchen, für welchen er dann schließlich (und zwar schon in der Kritik der reinen Vernunft) die bloß praktische Gültigkeit behauptet. Eine solche Untersuchung, die, selbst bei christlicher Richtung, weit mehr Sache des Philosophen als des Theologen ist, da der Theolog mit dem ethischen Gottesbegriffe als seiner Voraussetzung beginnt, müßte bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft eine umfassende Dialektik zwischen den drei Gottesbegriffen entwickeln und z. B. besonders untersuchen, welcher unter ihnen das wirkliche absolute Subject enthalte, zu dem die anderen sich als seine Prädicate verhalten, ob der logische Gottesbegriff das absolute Subject sei, welches das Physische und Ethische zu seinen Prädicaten hat, ob das Logische und Ethische Prädicate des Physischen seien, oder ob doch vielleicht der ethische Gottesbegriff die beiden anderen habe als seine Attribute. Hiermit würde dann eine Untersuchung des dem Gottesbegriffe entsprechenden Wissenschaftsbegriffes zu verbinden sein.

Die Offenbarungswissenschaft ist die ethische Wissenschaft, ist die Wissenschaft des Guten im eminenten Sinn, weil sie die Wissenschaft von Gott, dem alleinigen Guten, ist, von seiner freien Selbstmittheilung an den Menschen. Ihr Gegenstand ist die ewige Liebe, die sich in den Werken der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung offenbart. Wenn die Religions- oder Offenbarungsphilosophie —

denn eine Religionsphilosophie, die nicht Offenbarungsphilosophie ist, ist nur eine Halbheit — die universelle Wissenschaft ist, sofern sie die Offenbarung in ihrem Verhältniß zur Mythologie, zur ganzen Mannigfaltigkeit der Natur und Geschichte erkennt: so ist die Theologie die centrale Wissenschaft, indem sie sich ausschließlich in das Eine, in das Reich Gottes als solches, vertieft. Man kann nun allerdings Niemand zur Erkenntniß der Offenbarungswahrheiten zwingen; denn selbst wenn man eine Offenbarungsphilosophie oder eine Theologie hätte, die dem Ideal ganz entspräche, so würde der Außenstehende doch nur erkennen können, daß dieses Alles sehr wohl gedacht werden könne, innerlich sehr gut zusammenhänge und im Ganzen sehr vorzuziehlich sei, wenn nur die Gegenstände desselben existirten; denn von der Existenz kann man sich nur auf existentiellern Wege überzeugen, und wer nicht die existentielle Ueberzeugung hat, wird das Ganze nur als eine Gedankenfiction betrachten. Aber soll nur das Wissenschaft genannt werden, dessen Erkenntniß sich mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit aufzwingen läßt, dann wird die Wissenschaft zu etwas sehr Leeren und Werthlosem, von dem viel Aufhebens zu machen, nicht der Mühe werth ist. Nur die formale Logik und die Mathematik sind dann Wissenschaften in engerem Sinn. Schon eine speculative Logik geht über das bloß Zwingende hinaus; denn Niemand wird z. B. das Große in Hegel's Logik oder in einem Wort wie Kant's Kritik der reinen Vernunft ohne architektonische Phantasie begreifen können. Ein ursprüngliches Sehen, ein freier erster Geistesblick, muß hier mitbestimmend wirken bei der Annahme und Aneignung des Ganzen, weshalb auch über solche Werke bis ins Unendliche disputirt werden kann, gleichwie auch unendliche Mißverständnisse hier möglich sind, während jeder Disput aufhören muß und jegliches Mißverständnis unmöglich ist bei einer ordentlich vorgetragenen formalen Logik oder Mathematik. Die Naturwissenschaften, obgleich sie zur Sphäre des Nothwendigen gehören, können keineswegs Wissenschaften in engerem Sinn genannt werden; denn einem System von Gesetzen, das nur auf Inductions- und Analogieschlüssen erbaut ist, wird Niemand unbedingte Gültigkeit und Nothwendigkeit zuschreiben können. Die Sache ist die, daß, je mehr wir aus der rein ideellen Sphäre (der der logischen und mathematischen Wahrheiten) in die Existenz hineinkommen, desto mehr die Freiheit hervorbricht und mit ihr nicht bloß das Zufällige, sondern auch das Individuelle, welches Anschauung fordert, und desto weniger kann von dem unbedingt Zwingenden die

Rede sein. Ja, je mehr wir in die Sphäre der persönlichen Existenzen hineinkommen, desto mehr werden Existenzbedingungen für die Erkenntniß der Idee verlangt oder für die Erkenntniß der allgemeinen Gültigkeit und Nothwendigkeit, die nur freiwillig erkannt werden kann. Aber eben hier beginnt die höhere oder die wirkliche Wissenschaft; denn die Erkenntniß der Freiheit und des Gottes der Freiheit ist nicht für die Unfreien, die geknechtet sind in der Kinderlehre der Welt, in den logischen und physischen στοιχεῖα, sondern für die Freien, nicht für die Thoren, sondern für die Weisheitsuchenden; denn ein Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott; wer aber Weisheit sucht, der sucht Gott, und er sucht ihn auf die Bedingungen hin, unter denen er sich finden läßt. Die Wissenschaft, die von denen gesucht wird, die ausschließlich den abstracten Zwang als Kennzeichen der Wahrheit bestimmen, darf deshalb nicht Philosophie genannt werden oder Liebe zur Weisheit, welches eben ein freies persönliches Verhältniß ausdrückt, sondern Philotheorie. Mit Recht werden ihre Anhänger Philotheoretiker und nicht Philosophen genannt, indem sie nur ein Wissensideal, aber nicht ein Weisheitsideal erstreben. Soll die Theologie nun deshalb nicht Wissenschaft genannt werden können, weil sie ihre Wahrheiten nicht mit logischer und geometrischer Nothwendigkeit beweisen kann, dann theilt sie dieses Loos mit aller höheren und wirklichen Philosophie. Oder soll sie deshalb nicht Wissenschaft sein, weil sie es nur zu einem relativen Begreifen der höchsten Wahrheiten bringt, dann fragen wir, ob irgend eine Philosophie, welche die Wirklichkeit, den wirklichen Gott, die wirkliche Welt, den wirklichen Menschen, erkennen will, mehr erreichen kann? Oder soll das Unwissenschaftliche darin liegen, daß die Theologie in der Anschauung reicher ist als im Begriff, daß es Wahrheitsmomente giebt, die dem menschlichen Begreifen auf seiner gegenwärtigen Stufe unzugänglich sind, bei denen der Forscher sich glücklich preisen muß, wenn es ihm gegeben wird, das Höchste erkennend zu berühren (ὄψασθαι, ἀπείσθαι)? Auch dieses theilt sie mit aller wirklichen Philosophie, die sich das Höchste zur Aufgabe gesetzt hat, um die Erkenntniß desselben zu gewinnen, die unter den gegenwärtigen Bedingungen den Sterblichen möglich ist. Nicht das dialektische, reflectirende, dianoetische Denken allein macht die Philosophie aus; dieses ist nur die eine Seite der Sache. Höher als dieses steht die Anschauung, ohne welche die Dialektik werthlos ist, nicht nur weil sie das Organ für das Ganze ist, sondern auch weil sie das Organ

ist, welches weiter und tiefer in das Innerste der Dinge, in ihre ersten Anfänge und Wurzeln hineinreicht als das bloß reflectirende Denken. Das Höchste und Tiefste bei Plato finden wir meist an den Stellen, die von den bloßen Philotheoretikern in der Regel sehr vornehm abgefertigt werden, nämlich an den Stellen, wo er mythisch redet, indem er gleichsam auf visionäre Weise berührt, was auf dem bloß begrifflichen Wege nicht erreicht werden kann, sich gewiß auch nicht in eine abgeschlossene Theorie hineinbringen läßt, aber nichtsdestoweniger zur Philosophie gehört, ja zu dem Höchsten in ihr, weil die Philosophie nicht eine abgeschlossene Theorie, sondern im Wesentlichen ein Streben nach Weisheit ist. Will die Philosophie den wirklichen Gott und die wirkliche Offenbarung erkennen, dann wird sie dem *credo, ut intelligam*, nicht entgehen können. Das Christenthum läßt sich nun einmal nicht anders erkennen als unter der Voraussetzung des christlichen Glaubens, und der ethische Gottesbegriff ist nur in dem vollständigen apostolischen Symbolum vollständig vorhanden, wo in jedem Artikel das Ethische das Physische beherrscht, während wir in allen drei Artikeln die mit sich selbst übereinstimmende göttliche Liebe finden. Es ist bekannt genug, daß manche theistische Philosophen nicht zu dieser Erkenntniß fortschreiten; aber wir fragen, ob der Gottesbegriff in Wahrheit ein ethischer ist, der auf den Begriff eines solchen Gottes beschränkt wird, der sich nur in seinen Thaten, aber nicht sich selbst offenbart, ob das Ziel einer göttlichen Offenbarung ein anderes sein kann als Gottes Selbstoffenbarung, und wo anders diese zu finden sei als im Christenthum?

Aber das ist Prof. Nielsen's Haupteinwand gegen die Theologie, daß dieselbe eine „Mirakelwissenschaft“ sei, eine Wissenschaft, „welche Mirakel erklärt“, und diese seien „unmögliche Dinge“. Die Theologie ist Offenbarungswissenschaft, und zur Offenbarung gehört das göttliche Wunder, aber keineswegs ist die Theologie eine Wissenschaft von einer zufälligen Sammlung von Mirakeln; auch beschäftigt sie sich nicht mit „Mirakelerklärungen“. Dagegen hat sie behauptet und wird auch fortfahren zu behaupten, daß das Wunder möglich ist, wenn ein gewisses Verhältniß zwischen Gott und Welt gegeben ist. Sie wird ferner fortfahren zu behaupten, daß Gott der Herr der Natur ist, und daß Gott kann, was die Natur nicht kann. Eine Entwicklung des Wunderbegriffs soll hier nicht gegeben werden; dagegen will ich die Aufmerksamkeit der Leser auf einzelne Punkte hinleiten, die meines Erachtens für die richtige Auffassung der Sache nicht unwichtig sind.



Wenn man immer wieder von der Unveränderlichkeit der Naturgesetze hört, welche das Wunder unmöglich mache, da lasse man sich doch nicht von dem alten Sophisma blenden, welches ohne Weiteres die Naturgesetze mit den logischen und mathematischen Gesetzen zusammenwirft, von denen die letzteren ein Zwischenreich zwischen dem Logischen und Physischen bilden. Man sagt z. B., es sei für Gott ebenso unmöglich, ein Wunder zu thun oder momentan die Wirksamkeit eines Naturgesetzes aufzuheben, wie es ihm unmöglich ist, den Grundsatz des Widerspruchs aufzuheben, einen viereckigen Circle hervorzubringen, zu bewirken, daß  $2 + 2 = 5$  u. s. w., welche letzten Beispiele doch nur Wiederholungen des ersten sind, dessen nämlich, daß er den Grundsatz des Widerspruchs nicht aufheben kann. Aber die logischen und mathematischen Gesetze gehören einer ganz anderen Sphäre an als die physischen. Sie sind uns a priori, vor aller Erfahrung, als die negativ-nothwendigen Vorbedingungen für alle Existenz gegeben, ohne welche nichts als existirend gedacht werden kann, weder in dieser noch in irgend einer andern Welt; aber sie sagen durchaus nichts von der factischen Beschaffenheit der Existenz aus, wogegen wir zu den Naturgesetzen nur auf dem Wege der Erfahrung und Facticität gelangen können. Jene gehören zur Region des rein Ideellen, des rein Unveränderlichen, weshalb man sie auch als ewige Wahrheiten (*veritates aeternae*) bezeichnet hat, insofern ihre Gültigkeit unabhängig ist von Zeit und Zeitlichkeit. Das Identitätsprincip ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, und es wird niemals eine Zeit kommen, wo der Circle seine Natur verändern oder aufhören wird zu sein; denn gegen Existenz ist er durchaus gleichgültig. Die Naturgesetze dagegen sind Existenz- und Facticitätsgesetze. Aber diese Erfahrungsgesetze kennen wir nur in einer gegebenen Facticität, also nicht als Gesetze für alle Existenz, sondern nur für diese bestimmte, diese gegenwärtige, der Zeit und der zeitlichen Entwicklung unterworfenen Welt, von der ein Apostel sogar sagt, daß ihre Gestalt oder Figur vergehen wird. Obgleich nichts anders als unter logischen Bedingungen existiren kann, so dürfen doch die eigenen Gesetze der Natur, welche aus der Wirklichkeit selbst und ihrer factischen Beschaffenheit hervorgehen, keineswegs ohne Weiteres mit den logischen zusammengeworfen werden. Die logischen und mathematischen Gesetze sind ebenso nothwendig wie der Verstand selbst; begegnet man aber der Behauptung, daß den Naturgesetzen dieselbe unbedingte Nothwendigkeit zukomme, so thut man wohl daran, sich näher zu bedenken.

Der Tod z. B., die Lahmheit, die Blindheit, der Ausatz sind gewiß einem Naturgesetz unterworfen, aber es fragt sich, ob dem Gesetz des Todes oder der Krankheit dieselbe absolute Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit zukommt wie den ewigen Wahrheiten, welche Gott selbst nicht aufheben kann. Da das Wunder sich nicht auf die Welt der reinen Begriffe und der reinen Formen bezieht, sondern auf Existenz, auf diese factische Wirklichkeit, so kommt es darauf an, ob die Natur selbst die höchste Existenz ist, die als solche nicht darf verändert werden können, oder ob es eine höhere Existenz giebt als die Natur, welche die niedere durchdringen, auf sie einwirken kann, es sei erlösend oder verklärend, welche dieselbe zum Organ, zum Mittel für einen Zweck machen kann, der höher ist als der der Natur, wobei vorausgesetzt wird, daß diese höhere göttliche Wirksamkeit stets logisch bedingt sein muß, daß Gott nie sich selbst widersprechen kann. Untersucht man näher, wie die Behauptung der absoluten Unveränderlichkeit der Naturgesetze wissenschaftlich begründet wird, dann hat die Naturwissenschaft als Erfahrungswissenschaft keine anderen Gründe, auf die sie sich stützen kann, als Induction und Analogie. Aus einer Reihe von Erscheinungen, die unter denselben Bedingungen sich ständig als dieselben wiederholen, leitet man ab, was man ein Gesetz nennt; aber es erhellt, daß unbedingte Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit auf diesem Wege unmöglich hervorgebracht werden können. Die Gewißheit der empirischen Naturwissenschaft in Betreff der Unveränderlichkeit der Naturgesetze wird niemals über die höchste Wahrscheinlichkeit hinauskommen können. Wir können, gestützt auf einen mächtigen Inductionsbeweis, mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die Sonne morgen wieder aufgehen werde, daß auch fernerhin auf der Erde der Wechsel von Tag und Nacht herrschen werde, aber man wird einen Skeptiker nicht widerlegen können, der es für möglich hält, daß für diese Erde einmal ein Tag kommen könne, dem kein neuer Morgen folgt. Ueberhaupt weiß die Naturwissenschaft als bloße Erfahrungswissenschaft gar nichts von dem im absoluten Sinn Möglichen oder Unmöglichen, und in Betreff der Wirklichkeit bewegt sie sich nur in einer Mitte, innerhalb eines Arcises von Bedingungen, die nun einmal, sie weiß selbst nicht, wie, factisch gegeben sind, während Anfang und Ende sich in undurchdringliches Dunkel hüllen. Noch immer bleibt sie uns die Antwort schuldig auf die alte Frage, was früher gewesen: das Ei oder das Huhn, die Eichel oder die Eiche? Soll deshalb die absolute Unveränderlichkeit der Naturgesetze zwingend

bewiesen werden, dann muß die Sache anders angefangen werden; denn dann muß man zurückgehen auf den physischen Gottesbegriff und das damit gegebene Verhältniß zwischen Gott und Natur. Unter der Voraussetzung der Gültigkeit dieses Gottesbegriffs muß freilich gesagt werden, daß das Wunder unmöglich ist, daß den Naturgesetzen dieselbe Würde, dieselbe absolute Unveränderlichkeit zukommt wie den logischen Gesetzen, weil die Natur dann als Gottes eigene Existenz aufgefaßt wird, die keine höhere Existenz über sich hat, weil das System ihrer Gesetze dann als Gottes Selbstentwicklung zu betrachten ist. Dies ist der Spinozistische Beweis gegen das Wunder und der allein gründliche. Aber dann ist der Kampf nicht mehr ein Kampf zwischen Theologie und Naturwissenschaft, sondern zwischen Theologie und Theologie, Metaphysik und Metaphysik, indem gestritten wird, welcher Gottesbegriff der wahre ist, der physische oder der ethische. Wohl giebt es auch Solche, die bei ihrer Läugnung des Wunders sich auf den deistischen Gottesbegriff stützen, aber in Wirklichkeit müssen sie bei dieser ihrer Läugnung auf den physischen Gottesbegriff zurückgeführt werden; denn der deistische Gott ist nicht wesentlich besser als Prof. Nielsen's übersehwebende Subjectivität (der oben erwähnte sehende Lahme), und das Naturprincip (der Blinde) ist auch hier der wirkliche factische Gott, der die Werke thut. Setzen wir dagegen den ethischen Gottesbegriff oder den Begriff des lebendigen, des wollenden und handelnden Gottes; dann wird die Möglichkeit des Wunders sich in einem ganz andern Lichte zeigen; denn hiermit ist nicht nur ein lebendiges Wechselverhältniß zwischen Gott und der Schöpfung gesetzt, sondern die Weltteleologie ist zugleich als ethische Teleologie bestimmt, d. h. das Ethische ist als Grundzweck auch das innerlichste Grundbestimmende im Dasein, dasjenige, um dessen willen alles Andere existirt, dem alles Andere in letzter Bedeutung dienen muß.

Man kann, wenn man es passend findet und damit der Wahrheit zu dienen glaubt, diesen Gedanken lächerlich zu machen suchen, wie geschehen ist, als wäre die Meinung die, daß die ethische Teleologie an allen Punkten des Daseins durchaus willkürlich und rein unmittelbar hervortritt, daß Alles ohne Weiteres mit dem ethischen und religiösen Abhängigkeitszeichen gestempelt werden soll. Aber das liegt von der Wahrheit weit ab, daß eine ethische Weltteleologie die relative Autonomie und Selbständigkeit der niederen Daseinskreise aufhebt oder der Voraussetzung der Naturwissenschaft, daß es eine durch Ge-

setze bestimmte Naturordnung giebt, widerspricht. Eine ethische Weltanschauung ist ja durchaus unmöglich ohne eine relativ selbständige Physik, und das Wunder selbst ist ja unmöglich ohne ein geordnetes System von Naturgesetzen, da es eben eine Naturordnung voraussetzt, um in ihr als Wunder hervorzutreten. Die Meinung ist die, daß die ethische Weltanschauung und der ethische Gottesbegriff es nothwendig mit sich bringen, daß die Natur in ihrer Einrichtung den ethischen Weltplan, die ethische Weltteleologie nicht unmöglich machen kann, oder, wie ich dieses früher ausgedrückt habe, daß der Naturbegriff den Schöpfungsbegriff, daß die Natur ihre Abhängigkeit vom Schöpfer nicht verläugnen kann. Der ethischen Weltanschauung ist die Natur nicht ein Letztes und Absolutes, sondern ein Zwischenwesen, welches die Bedeutung hat, nicht nur Selbstzweck zu sein, sondern zugleich ein Organ, ein Mittel der Freiheit zu sein und Zwecken zu dienen, die weit höher sind als ihre eigenen. Obgleich ihr Grundgepräge das der Nothwendigkeit und des blind Existirenden ist, strebt sie doch zur Freiheit hin, zeigt uns Vorspiele des Guten und Bösen und ist empfänglich für die Einwirkungen der Freiheit; höchst befremdend aber würde es unter der Voraussetzung des Gottes der Freiheit sein, diese Einwirkungen auf die der menschlichen Freiheit zu beschränken. Selbst derjenige, der das Wunder im strengen Sinn nicht annimmt, aber an eine lebendige Vorsehung und an die Realität des Gebetes glaubt, nimmt an, daß göttliche Freiheitseinwirkungen auf die geschaffenen Causalitäten ununterbrochen stattfinden, und findet sie oft in dem, welches wir von einem niedrigeren Gesichtspunkt aus Zufall nennen, in dem sich aber oft eine höhere wunderbare Combination offenbart, welche die bloß menschlichen Combinationen weit übersteigt. Wenn aber nun der göttliche Weltplan es mit sich brächte, daß in der Geschichte des Menschengeschlechtes Perioden, bestimmte Zeiten eintreten, in welchen Gott sich in seinem Verhältniß zum Menschengeschlechte in prägnanter und durchaus unzweideutiger Weise als der offenbaren will, der er ständig ist, als Herr der Natur, um durch Wirkungen, die aus dem Geschaffenen nicht erklärt werden können, sich selbst dem menschlichen Bewußtsein näher zu bringen, weil der Inhalt seines Weltplanes eine Oekonomie zur Erlösung des Menschen ist, dann würden solche Zeiten in besonderer und strengster Bedeutung Zeiten des Wunders oder die großen Offenbarungszeiten sein. Und eine Wissenschaft, die hier ein näheres Verständniß sucht, welches freilich nicht gedacht werden



kann ohne den für die Offenbarung empfänglichen Sinn, wird danach streben, die Bedeutung dieser Wunder in dem großen Totalzusammenhang zu verstehen, in dem sie hervorgetreten sind. Eine solche Wissenschaft wird nicht Mirakelwissenschaft genannt werden können, weil sie das Wunder nicht als etwas Isolirtes, vom großen Zusammenhang losgerissenes zu verstehen sucht. Noch weniger kann sie „Mirakelerklärung“ genannt werden, als suchte sie physikalische Erklärungen, sondern sie wird Offenbarungs- und Religionswissenschaft zu nennen sein. Wenn nun Prof. Nielsen eine solche Wissenschaft bekämpft, weil Offenbarung und Wunder nach seinem Wissenschaftsbegriff zu den unmöglichen und undenkbaren Dingen gehören, so vermissen wir bei ihm eine Untersuchung über den Begriff einer ethischen Weltteleologie selbst, ob es nämlich überhaupt eine solche giebt, und in welchem Verhältniß sie dann zur Naturteleologie steht; denn diese Probleme müssen erst philosophisch gelöst werden, ehe man zu Angriffen auf die Theologie schreiten kann.

### Schlusbetrachtungen.

*Ὅν ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἰς κοίρανος ἔστω.* Dieses Homerische Wort auf die Wissenschaft anwendend wollte Aristoteles dem Gedanken Ausdruck verleihen, daß vieler Principe Herrschaft nicht den Staaten allein, sondern auch den wissenschaftlichen Systemen keineswegs zum Nutzen, sondern zum Schaden gereiche, weil sie hier Anarchie und innere Auflösung mit sich bringe, es müsse vielmehr ein Princip die Herrschaft und die Leitung des Ganzen haben, wie ja auch ein Heer eines Oberfeldherrn bedürfe, ohne welchen Alles in Unordnung gerathen würde. Er fügt hinzu: „Das Seiende will nicht schlecht regiert sein“ (Metaph. XII, 10). Meine Haupteinwände gegen die Nielsen'sche Philosophie kann ich zusammenfassen in das Aristotelische: „Nur Einer sei Herrscher!“ Oder um meinen Gedanken bestimmter auszudrücken, formulire ich meinen Entwurf dahin: Prof. Nielsen spricht durch seinen Dualismus zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, durch seinen logisch-physischen Wissenschaftsbegriff, der den Anspruch macht, die gesamte Wissenschaft zu umfassen, dem Ethischen den ihm gebührenden Primat ab. Wenn er ferner, nach an anderem Ort auf unerklärliche Weise vollzogener Zertheilung der absoluten Wahrheit in eine persönliche und eine unpersönliche, diese einander coordinirt, so muß ich dagegen auf das entschiedenste Widerspruch erheben; denn darin eben liegt unsere Differenz, daß, formell

ausgedrückt, Prof. Nielsen ein Coordinations- und Collegialsystem lehrt, während ich in dieser Beziehung mich zu einem unbedingten Subordinationsystem bekenne. Ist das Ethische oder das Gute wirklich das unbedingt Werthvolle, das Einzige, was im strengsten Sinne um seiner selbst willen da ist, der unbedingte Selbstzweck; weist wirklich dieses allem Anderen seinen Platz, seinen Werth, seine Geltung und Bedeutung an, — nun, so vermag ich auch nicht einzusehen, daß demselben irgend etwas solle coordinirt sein können, sondern daß im Gegentheil Alles demselben subordinirt sein müsse und daß es hier im strengsten Sinne heißen müsse: Nur Einer sei Herrscher! Aber dann muß das Ethische auch als das, was nicht bloß für uns, sondern an sich selbst Geltung hat, erkannt werden, als das Selbstseiende und Wirkliche, welches uns den höchsten Maaßstab für das menschliche Handeln und Sein und ebenso auch den höchsten Maaßstab für das, was die Dinge im letzten Grunde sind, an die Hand giebt. Es darf zwar nicht verkannt werden, daß das Logische, Physische und Ethische sich einander gegenseitig voraussetzende Principien sind, und daß man das Eine nicht denken kann, ohne zugleich die beiden Anderen vorauszusetzen. Aber die nähere Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses ist von entscheidender Bedeutung, nicht allein für die subjective Moralität und Religiosität, sondern auch für die objectiv Weltanschauung.

Zwar bemerkt Prof. Nielsen, es sei mittelalterliche Barbarei, wenn man die Idee der Wahrheit von der Idee des Guten abhängig machen wolle, denn die Wissenschaft müsse ihr selbständiges Princip haben. Die Barbarei, sofern sie die Form betrifft, können wir ihm einräumen. Sie hängt mit der Oberherrschaft der Kirche im Mittelalter zusammen, wo auf Grund einer Verwechselung der Kirche mit dem Reiche Gottes Alles der sichtbaren Kirche subordinirt wurde, ohne daß die relativen Ideen und Lebenskreise zu der ihnen gebührenden Selbständigkeit und Freiheit gelangt wären. Aber in Betreff des Grundgedankens können wir ihm diesen Satz nicht zugeben. Ob wir's denn wohl wagen sollten, die Wahrheit eine relative Idee zu nennen!? — Wir wagen es mit aller Ruhe, so lange nur von einer abstracten, bloß logisch-physischen Wahrheit die Rede ist. Handelt es sich dagegen um die absolute Wahrheit, so ist diese das Gute selbst, aufgefaßt in seiner Offenbarung für den Gedanken als die höchste Realität, als das höchste Princip seiend. Wenn dann Prof. Nielsen sagt: „Hätte die Idee der Wahrheit nicht ihre Selbständigkeit dem

Guten gegenüber, so würde die Wissenschaft nimmer im Stande sein, für sich ein von der praktischen Lebensanschauung unabhängiges Princip zu behaupten: so antworten wir, daß die Wissenschaft, sofern sie nicht bloß Propädeutik, in welcher dann freilich negative Philosophie enthalten sein würde, sondern positive Philosophie sein will, deren Absicht es ist, das wirkliche Absolute zu erkennen, ein solches Princip weder haben kann noch haben soll, das von der praktischen Lebensanschauung, das heißt, wie wir es verstehen, von der christlichen Lebensanschauung, unabhängig wäre. Oder mit anderen Worten: es wird auch ferner bei dem *credo, ut intelligam*, bleiben. Die wirkliche Wahrheit läßt sich nun einmal nicht anders erkennen als von dem ganzen Menschen, und es ist die Aufgabe der wahren philosophischen Propädeutik, durch eine Bekämpfung der unwahren Abstractionen hindurch dahin zu führen, daß mit dem ganzen Menschen das Philosophiren beginne. Und war es das Mittelalter allein, welches in seiner Ideenlehre mit sicherem Tact das Gute als das Erste setzte, als das Höchste nicht allein für den einzelnen Menschen, sondern für die Menschheit, nicht allein für die Menschheit, sondern für das Universum? Ist nicht eben das bei Plato das Große, bei ihm, den nicht bloß das Alterthum, sondern auch das Mittelalter den Theologen („der große Pfaff“) genannt hat, daß er die Idee des Guten als diejenige bestimmt, welcher alle anderen Ideen untergeordnet sind, und besonders im Philebus, im Timäus und in der Republik ihre Bedeutung und Geltung nicht bloß auf das menschliche Leben, sondern auf das gesamte Dasein und dessen Erkenntniß sich erstrecken läßt? Wir erinnern nur an jene berühmte Stelle (Respubl. VI), in der er sagt, daß sowohl Dasein als Erkenntniß ihre Abkunft herleiten von dem Guten, daß, gleichwie die Sonne die Dinge nicht bloß sichtbar mache, sondern ihnen Dasein, Wachsthum und Nahrung verleihe, so auch das Gute, das an Würde und Macht (*πρεσβεία καὶ δύναμις*) das „Wesen“ überrage (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), das heißt: höher stehe als das Allgemeine, mehr sei als Idee. Aber mag man auch Plato und das Mittelalter ansehen, wie man will, dem kann man nicht widersprechen, daß die Offenbarung, das Gute als das Höchste setzend, es nicht auf das Menschenleben allein beschränkt, sondern es auf das gesamte Dasein ausdehnt, wie das ja schon in den Worten der Schöpfungsgeschichte: „Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut“, enthalten ist. Und ebenso sagt sie uns das deutlich, was Plato nur geahnt hat, als er das Gute als

*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* bezeichnete und damit wie in einer vorübergehenden Vision den Horizont der antiken Welt, den Kreis ihres ideengebundenen Bewußtseins überschritt, indem sie uns sagt, daß Gott die Liebe ist, daß weder die Allmacht noch die Weisheit das Erste in Gott, sondern beide nur die Prädicate der Liebe sind. Wenn daher Christus sich selbst die Wahrheit nennt, so thut er das als der, welcher des Vaters oder der Liebe Offenbarung ist, als der, in welchem wir den Vater sehen. Liebe ist allerdings eine praktische, ja eine sehr populär praktische Bestimmung, und die Offenbarung ist ja, wie uns Prof. Nielsen versichert, von Anfang bis Ende praktisch. Aber sicherlich ist sie das nicht in dem beschränkten Sinne, in welchem er es nimmt. Das Praktische ist zugleich das tiefste Speculative, das höchste Seiende. Darin, daß alle anderen Gottesbegriffe und Bestimmungen des göttlichen Wesens aus dem Begriffe der absoluten Liebe sich ableiten lassen, während das umgekehrte Verfahren unmöglich ist, zeigt sich die ursprüngliche und königliche Natur der Liebe. Und wenn ein alter Philosoph Gott als das älteste aller Wesen bezeichnet hat, so können wir bildlich sagen, die Liebe sei das älteste aller Wesen. Die absolute Liebe entfaltet sich durch Trinität, Schöpfung, Erlösung und Weltvollendung, welche ohne dieselbe völlig undenkbar sind. Daß sowohl Philosophie als Theologie die Offenbarung der Liebe nur sehr unvollkommen und *ἐκ μέρους* auszulegen fähig sind, geben wir bereitwillig zu. Aber soviel läßt sich doch einsehen, daß eine Ideenlehre, die auf das Christenthum oder „den unzweideutigen und ausgeprägten Theismus“ abzielt, ganz anders beschaffen sein muß als „die Logik der Grundideen“. Vor Allem hat sie auf die Idee des Guten als die, welche *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ist, ihr Auge zu richten und für die Herstellung einer gründlichen Subordination innerhalb des Ideenreiches zu sorgen. Erst dann, wenn man von allen subordinirten Ideen emporgestiegen ist zu dem Guten als dem königlichen Princip, kann von der lebendigen, positiven Wahrheit als der Offenbarung desselben die Rede sein, im Gegensatz zu einer bloß negativen, abstract-logischen Wahrheit, selbst wenn diese als Einheit von Wissen und Macht bestimmt wird. Und erst dann, wenn das Gute als die absolute Liebe bestimmt worden, wenn der Gegensatz zwischen Gut und Böse als der erste Grundgegensatz erkannt worden, kann von dem lebendigen Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge, der etwas ganz Anderes als der bloß logische Gegensatz zwischen Richtig und Unrichtig, zwischen Sein und Schein ist, die Rede sein. Der Gegen-



satz zwischen Wahrheit und Lüge ist zugleich ein praktischer und ein theoretischer, da er als Bejahung oder Verneinung des Guten als der vollkommenen Wirklichkeit in dem guten oder bösen oder doch sündigen Willen gründet. Der gute Wille hat die dem Guten entsprechende Theorie. Der böse Wille aber, der von der Abhängigkeit der Liebe sich losgesagt, muß sich selber eine Theorie erfinden, einem Tantalus gleich sich bestrebend, eine eingebildete Wirklichkeit an die Stelle der objectiven zu setzen. Wenn es von dem Teufel als dem Vater der Lüge heißt, er sei nicht bestanden in der Wahrheit, so setzt das voraus, daß er nicht bestanden sei in der Liebe und im Gehorsam. Daß der Gegensatz zwischen Gut und Böse der erste Grundgegensatz ist, erhellt auch aus der Erzählung von dem Sündenfall des Menschen und den beiden absolut ungleichartigen Bäumen, von deren einem dem Menschen zu essen verboten war. Nicht daß etwa der Mensch nicht auch zur Einsicht und zur Erkenntniß (auch von der Möglichkeit des Bösen) bestimmt gewesen wäre, nicht daß der Baum des Lebens nur von praktischer und nicht auch von theoretischer Bedeutung gewesen wäre, sondern die dem Menschen bestimmte Erkenntniß hätte aus dem Glauben (*intellectus aus fides*) sich entwickeln sollen, hätte, wenn die Zeit kam, als eine Frucht am Baume des Lebens sich entfalten sollen. Die beiden absolut ungleichartigen Bäume verhalten sich zu einander wie Theonomie und Autonomie, wie sich der Glaube an das Wort Gottes zu jener Belehrung verhält: „Das ist nicht wahr, was Gott gesagt hat“ (nämlich vom Standpunkte der Wissenschaft aus). Diese absolut ungleichartigen Principe eben sind es gewesen, die, wie der Erfolg zeigt, nicht in ein und demselben Bewußtsein sich aufnehmen und sich „intellectuell miteinander ausöhnen“ ließen. Und obgleich dieses in Folge des neuesten Concordates nun möglich geworden sein soll, so zeigt doch sowohl die Geschichte der Religion als auch die Geschichte der Philosophie, wie jener erste verbotene Genuß die Wirkung gehabt hat, daß der ethische Gottesbegriff verdunkelt wurde und daß der physische und logische Gottesbegriff in dem Bewußtsein des Menschengeschlechtes die Oberherrschaft gewann.

Unser Streit mit Prof. Nielsen über das Gute bringt einen entsprechenden Zwist über den Willen mit sich. Er tritt wiederholt als Verfechter des Willensprinzips einem einseitigen Intellectualismus und einer Ueberschätzung des Gedankens gegenüber auf und meint, es sei schon viel gewonnen, wenn man es so weit bringt, daß es an-

erkannt werde, der Wille sei mit dem Gedanken von gleicher Ursprünglichkeit, wenn „das rationale Paradoxon“, der Wille sei ein neuer und primitiver Ausgangspunkt, vindicirt werde. Aber es will der Wille viel mehr, als was Prof. Nielsen ihm einräumt. Der Wille will den ganzen, den Alles umfassenden Primat im Bewußtsein besitzen, und wollte er dies nicht, so wäre er nicht Wille. Als ethischer Wille will er das dem Bewußtsein sich darbietende Theoretische erwählen oder verwerfen, will sich das entscheidende Ja oder Nein, Placet oder Veto vorbehalten, weil er nämlich selbst die Verantwortung zu tragen und Rechenschaft abzulegen hat, auch für den gesammten inneren Haushalt. Aber auch in psychologischer Beziehung beansprucht er den Primat, da das Bewußtsein mit seiner gesammten Gedanken- und Vorstellungswelt nur des Willens Sicht und des Willens Spiegel ist, da Bewußtsein — im geraden Gegensatz zu der von der „Logik der Grundideen“ vorausgesetzten und wesentlich dem Kantisch-Fichte'schen Idealismus entstammenden Psychologie — nicht etwas Substantielles ist, sondern nur Eigenschaft, Attribut und Prädicat eines substantiellen Wesens, eines realen, individuellen Subjectes, dessen Grundsein Wille ist und das im Bewußtsein zur Klarheit über sich selbst und über seine Verhältnisse gelangt. Der selbstbewußte Wille weist daher zurück auf einen vorbewußten potentiellen Willen, der in die Reflexion des Bewußtseins heraustritt und dadurch sich actualisirt. Sofern man nun sagt, daß das Subject als theoretisches oder als erkennendes von dem Objectiven abhängig und gebunden und in einem nicht geringen Theile seines Vorstellungs- und Wahrnehmungskreises mit unabweisbarer Nothwendigkeit gebunden sei und sich nichts anders vorzustellen vermöge als so, wie es sich's nun einmal vorstellt: so ist dagegen zu bemerken, daß ein wollendes Subject selbst in seiner Abhängigkeit von höherer Würde ist als die unpersönliche Nothwendigkeit, von der es abhängig ist und die, näher besehen, nur einen Theil der eigenen Welt des Subjectes ausmacht. Und dem vernünftigen Willen ist das Abhängigsein von dem Objectiven und allgemein Gültigen keine fremde und hemmende Schranke; er findet darin vielmehr seine Befriedigung. Wird ferner gesagt, daß in der Erkenntniß und Contemplation der Wille sich nur quiescirend, nur ruhend und gleichsam erloschen verhalte, während die Denktätigkeit allein die herrschende und „dem Denken jegliche Seelenkraft untergeordnet“ sei, so muß dies geläugnet werden. Und es kann um so weniger zugegeben werden, je höher, je geistiger die betreffenden

Gegenstände des Erkennens sind, und je weniger bloß von dem Denken und Vorstellen dessen die Rede ist, was Alle mit einfacher Nothwendigkeit zu denken und sich vorzustellen genöthigt sind. Quiescirend verhält sich der Wille nur insofern, als seine nach außen gehende Thätigkeit gehemmt ist; nach innen aber verhält er sich keineswegs quiescirend, da der Proceß des Erkennens unter seiner Leitung steht und durch sein Interesse und durch seine Energie bedingt wird, und da in der Contemplation eben das wollende, persönliche Subject seine Befriedigung sucht, in ihr seiner Lust und seiner Liebe Genüge verschafft, wie uns das die Geschichte der Philosophie sowohl als des religiös-contemplativen Lebens hinreichend zeigt. Je mehr es sich um die Erkenntniß des Absoluten handelt, desto mehr gilt es von dem Willen, daß er nicht bloß mittelst des Verstandes, sondern auch mittelst der Phantasie — so zu sagen seines Gewandes, seines Gesieders — sich selber in jene Gegenden des Geistes einführt, in welchen er zu erkennen sucht, was für ihn das höchste Gut ist, in welchem höchsten Gute das Erkennen und das Beschauen selbst ein wesentliches Moment bilden, sei es nun, daß seine Erwartungen erfüllt oder getäuscht werden, Letzteres aus dem Grunde, weil er vielleicht von Anfang an eine falsche Imagination hatte und ein Scheinbild verfolgte, oder weil er auf einem Wege suchte, wo nichts zu finden ist, oder auf einem Wege, der wohl gar verboten war. Das Essen vom Baume der Erkenntniß beruht auf einem Wollen und ist eine That, deren wichtigste Konsequenzen Persönlichkeitskonsequenzen sind. Und Prometheus, welcher die Menschen Wissenschaft und jegliche Kunst gelehrt und Culturbewußtsein auf Erden hervorgerufen hat, muß, an den Fels geschmiedet, für jene That büßen, durch die er zu seinem Wissen hindurchdrang, weil er sich's auf einem Wege verschafft hat, der illegitim war, und weil er die Menschen nur klug, nicht aber gut gemacht hat, — ein Vorbild des Culturbewußtseins unserer Tage mit seinen vielen offenbaren wie heimlichen Leiden. Sowohl die Offenbarung als der Mythos setzt den Willen als das Erste und Innerste im Menschen und den Gedanken als das Zweite. Und der Mythos der Griechen ist tiefsinniger als ihre Philosophie; denn sowohl Plato als Sokrates, obgleich sie das Gute als das Höchste setzen, kennen nicht das Mysticism des Willens und meinen, das Böse beruhe auf Unwissenheit, die durch Schein-Güter sich blenden läßt. In seiner Abhandlung über theoretisches und praktisches Erkennen sagt Prof. Nielsen sehr wahr, es gebe eine ursprüngliche Freiheit, welche die Theorie, wenn sie zu theoretis-

scher Besinnung komme, selbst der Subjectivität einräumen müsse. „Denn das Allerintwendigste der Subjectivität ist doch das Selbst; das Selbstische aber in dem Selbst ist Selbstbestimmung, ist Wille.“ Dies, daß der Wille das eigentliche Selbst sei, ist ganz unsere Meinung. Zu beklagen ist's jedoch, daß Prof. Nielsen von dieser Einsicht keinen theoretischen Gebrauch gemacht hat, wodurch dann der ganze Dualismus zwischen Theoretisch und Praktisch vermieden wäre und wodurch man zu der alten Erkenntniß gelangt wäre, daß es nur ein relativer Gegensatz ist, dessen Einheit in dem vollenden Subject liegt, da ja der Wille das Intwendigste in dem Selbst, unser eigenstes Selbst ist. Ist aber der Wille das Innerste im Selbst, so ist auch im Ideenreiche das Gute das Innerste, und die gesammte Ideenlehre bekommt dadurch ein anderes Aussehen. Auf diesem Primat des Willens und des Guten beruht es auch, daß das Ideal der Philosophie nicht ein Ideal des Wissens allein, sondern ein Weisheitsideal ist und daß die Erkenntniß des Absoluten nicht eine unpersönliche, abstracte Nothwendigkeitserkentniß sein kann.

Prof. Nielsen hat die wahre und treffende Bemerkung gemacht, daß die menschliche Subjectivität durch ihre Neigung, die Objecte als Subjecte zu behandeln und dem Selbstlosen eine gewisse Selbstheit beizulegen, zwar einerseits ihre Beschränktheit, andererseits aber zugleich dadurch ihren göttlichen Ursprung, ihre innere Unendlichkeit, ihre übergreifende Macht bekunde, daß sie allen Dingen ihren Stempel ausdrückt und in Allem das Ihrige erkennen will. Er betont es, daß nicht die Phantasie allein, sondern auch der Verstand fordere, daß die Objecte als thätige, leidende, handelnde Subjecte vorgestellt werden, und daß die Natur der Sprache die Vermeidung von Personificationen unmöglich mache, und er fügt die goldene Regel hinzu, man habe sorgsamst zu scheiden zwischen bloßer Personification und wirklicher Hypothese. Hieran nun schließe ich noch eine zweite Bemerkung, die, ohne etwas beweisen zu wollen, dem Leser möglicherweise dazu dienen kann, ein näheres Nachdenken über das Personificationsproblem hervorzurufen. Achtet man nämlich auf diese Personificationen, deren unser psychologisches Bewußtsein fortwährend sich bedient, so wird man die Bemerkung machen, daß dieselben in überwiegendem Maße vom Wollen, nicht vom Erkennen und Wissen, hergenommen oder daß wir uns das Unpersönliche als wollend vorzustellen gewohnt sind, nicht aber es ausdrücklich als wissend setzen. Wir sehen hier nämlich ab von den Philosophen, die das Unpersönliche auch als wissendes



personificiren, wie Hegel's unendliche Subjectivität. In der allgemeinen menschlichen Sphäre dagegen werden sich Beispiele der Art weit seltener finden. Die von Prof. Nielsen angeführten Beispiele sind beide der Sphäre des Willens entnommen: „Der Stein hat den Mann erschlagen“; „das Allgemeine fordert ein Beispiel“. Schopenhauer (dessen paradox-atheistische Philosophie uns übrigens nicht angeht) ist in seiner Schrift „über den Willen in der Natur“ auf seinem eigenthümlichen Wege zu demselben Resultat gelangt und hat eine Menge von Beispielen, die er aus älteren wie aus neueren Cultursprachen entnimmt, gesammelt, wie: „das Gefäß will bersten“; „die Leiter will nicht stehen“; „der Knoten will sich nicht lösen lassen“; „der Bach will abwärts, nicht aufwärts“ u. s. w. u. s. w.; denn die Beispiele lassen sich ins Unendliche vermehren. Wir fügen aus der Schrift nur noch hinzu: „τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνέει“ und Röm. 8, 19 „das Harren der Creatur“, welches auch eine Willensbestimmung ist. Wir dürfen nun freilich nicht mit Schopenhauer behaupten, daß sich kein einziges Beispiel einer dem Wissen entnommenen Personification nachweisen lasse; man kann ja z. B. Steine und Mauern zu „mitwissenden“ Zeugen eines Wortes oder einer Begebenheit rufen (Habt ihr's gehört, ihr Mauern? Ihr stummen Zeugen!), und es können ja Liebende den Baum, den Bach zu „Mitwissern“ ihres Geheimnisses machen, obgleich wir doch einräumen müssen, daß man diese Mitwisser und Zeugen zugleich als wollend und willig sich vorstellt. Muß es aber nun unbedingt anerkannt werden, daß die bei weitem überwiegende Anzahl dem Willen entnommen ist, so läßt sich fragen, ob nicht das Personificationsproblem doch eine tiefere Lösung fordere als diejenige, daß der Mensch geneigt sei, allen Dingen seinen Stempel aufzudrücken, und zwar die Lösung, daß nicht der Gedanke, sondern der Wille das in Wahrheit Erste, nicht allein im Menschen, sondern im Universum ist, und daß sowohl das menschliche Bewußtsein als auch das objective Dasein getragen werde von einem Willensprincip. Man kann fragen, ob nicht die Lösung des Personificationsproblems darin zu suchen sein sollte, daß der Wille, wie man es auch ausgedrückt hat, „das Ding an sich“ sei, welches Kant hinter den Phänomenen suchte und von dem er meinte, es lasse sich schlechterdings nicht finden, während er doch in seinem praktischen Bewußtsein die intimste Kenntniß desselben besaß; daß also alle Naturexistenzen ihrem innersten Wesen nach ein blinder Wille (Trieb) seien; daß selbst das Logische in seinem Innersten einen plastischen Trieb habe, ohne

welchen von einer Selbstbewegung des Gedankens nicht die Rede sein könnte; daß das Innerste des Menschen der für die Klarheit des Bewußtseins und für das Gute bestimmte Wille sei, wie Augustinus sagt: *voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt*; daß das Weltprincip ein allmächtiger Liebeswille und daß das Reich Gottes, das als das Reich der Liebe und Gnade von Anfang bis Ende ein Reich des Willens ist, der Kern des Universums, „das Ding an sich“ im vollen Sinne sei, zu welchem alle Weltkugeln und alle Sonnensysteme, wie auch Alles, was Weltgeschichte heißt, sich nur als Phänomen verhält, als ein Aeußeres, das ohne dieses Innere ohne Sinn ist. Das würde jedenfalls die theistische Lösung des Personificationsproblems sein. Dies aber würde zugleich enthalten, daß eine sogenannte ontologische Subjectivität durchaus nicht hinreiche, um Bewußtsein und Dasein zu erklären, weil dieselbe mit allem ihrem Wissen und aller ihrer Macht nicht in Wahrheit ein Selbstseiendes ist, weshalb denn auch ihre abstracte Selbstheit fortwährend der Stärkung durch kräftige Personificationen bedarf, weil sie nicht stark genug ist, um sich selbst zu tragen, woraus zur Genüge erhellt, daß ihr wahres Wesen darin besteht: nicht Subject zu sein, sondern Prädicat, Attribut eines höheren Subjects, und darum durchaus ungeschickt zur Hegemonie in einer theoretischen Philosophie.

Ein Rückblick auf die Geschichte zeigt uns, daß der Kampf zwischen einer bloß logisch=physischen Philosophie und der christlichen Theologie sehr alt ist. Er wird in Folge der geistigen Beschaffenheit des Menschengeschlechts auch ferner sich wiederholen, zugleich sich wiederholend als ein Gegensatz innerhalb der Philosophie selbst, nämlich zwischen der Philosophie des Unpersönlichen und des Persönlichen. Und dieser Gegensatz wird nicht bloß zwischen Glauben und Wissen allein, sondern zwischen Wissen und Wissen, zwischen Glauben und Glauben eintreten. Wie jeglichem Glauben ein ihm eigenes Wissen entspricht, so setzt auch jegliches Wissen einen entsprechenden Glauben voraus; denn wer an den wahren Gott nicht glaubt, muß an die Natur oder an den todten Götzen der Vernunft glauben. Zu allen Zeiten wird es Solche geben, die das Logische und Physische, und Solche, die das Ethische als das Höchste, das Grundbestimmende und Alles umfassende setzen. Zu allen Zeiten werden auch Solche vorhanden sein, die zweien Herren dienen wollen und mit dem einen Fuß

in dem Lager des Unglaubens, mit dem anderen in dem des Glaubens stehen, um auf diese Weise Jedem das Seine zu geben, wie es auch zu keiner Zeit an Solchen fehlen wird, von denen geschrieben steht: sie lernen immerdar und können nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Die beiden Strömungen werden fortfahren, und wenn die Anhänger der einen sich einbilden wollten, sie seien im Stande, die Anderen zum Stillstand zu bringen oder sie rückgängig zu machen, so werden sie dadurch nur völlige Unkenntniß von der Beschaffenheit des gegenwärtigen Weltlaufs verrathen, in welchem der Gegensatz stets von Geschlecht zu Geschlecht sich erneuert, nicht bloß in Gestalt von Denkrichtungen, sondern als streitende Willensrichtungen — bis zur letzten großen Entscheidung. Sollte also eine einzelne Philosophie im Ernst der Meinung sein, es sei nun endlich mit un widersprechlicher Evidenz ins Reine gebracht, daß der Naturalismus allein „Wissenschaft“ sei, und es werde von theologischer Wissenschaft fortan nicht mehr die Rede sein können, oder es müsse mit aller Theologie nächstens ein Ende haben: so wird sich mit aller Gewißheit voraussagen lassen, daß eine solche Philosophie doch nur jenem Bauer gleichen werde, welcher, am Ufer des Baches stehend, erwartete, derselbe müsse nächstens abgelaufen sein, so daß er mit trockenen Schuhen werde hinüber kommen können. Aber der Bach fuhr fort und fährt fort zu fließen.

Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille  
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

### Berichtigungen.

Seite 397 Zeile 15 v. o. ist zu lesen Individuationen statt Indivisionen.  
 „ 408 „ 2 v. u. „ „ „ nach statt auch.  
 „ 418 „ 2 v. o. „ „ „ Denkers statt Denkens.

# Studien über das Sittengesetz<sup>1)</sup>.

Von

Dr. J. Köstlin,  
Consistorialrath und Professor in Breslau.

---

## Das Erlaubte.

Die Geltung, welche wir in der Sittenlehre dem Gesetze, der Pflichtforderung, dem Sollen zuerkennen, führt nothwendig auf die Frage nach dem Erlaubten, die auch nach dem, was in neuerer theologischer und philosophischer Ethik über sie verhandelt, ja gerade auch nach dem, was in neueren Hauptwerken christlicher Ethik über sie ausgesprochen worden ist, keineswegs schon für erledigt wird angesehen werden dürfen.

Ist neben dem, was jenes Gesetz gebietet und verbietet oder was unter die Kategorie des Pflichtmäßigen und des Pflichtwidrigen fällt, noch ein Drittes für eine gesunde sittliche Anschauung und Wissenschaft zulässig, — Willensbestimmungen und Willensacte, welche weder unter den Gesichtspunkt des Gebotenseins noch unter den des Verbotenseins fallen, auf welche weder der Begriff des Sollens, noch der Begriff des Nichtdürfens Anwendung findet? Denn darum handelt es sich, wenn in der Ethik die Frage nach dem Erlaubten als eine praktisch und wissenschaftlich schwierige zur Sprache kommt. Man hat dabei bestimmter an das „Bloßerlaubte“ zu denken, wie es auch Rothe ausgedrückt hat<sup>2)</sup>, nicht etwa an alles dasjenige, was wohl von dem einen oder andern Standpunkte aus, namentlich vom Standpunkte der positiven staatlichen Gesetzgebung aus, ein Erlaubtes im Sinne des Nichtverbotenen sein mag, von einer andern Seite her aber doch zugleich zu einem sittlich Geforderten für uns wird.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Jahrb. f. D. Theol. Bd. 13, S. 383 ff. Bd. 14, S. 25 ff.

<sup>2)</sup> Theolog. Ethik, Bd. 3, S. 26.



Die Frage, welche Berechtigung jenem Erlaubten in der Ethik noch eingeräumt werden könne, wird um so dringender, je mehr, wie wir dies früher begründet und erläutert haben <sup>1)</sup>, jene Geltung des Gesetzes und Sollens für das sittliche Leben als eine allumfassende anerkannt und zugleich das Gesetz in seiner Beziehung auf den Mittelpunkt dieses Lebens, auf Herz und Willen, und von hier aus auf alle Bewegungen und Thätigkeit des allgemeinen und individuellen Lebens aufgefaßt wird. Man möchte fragen, ob hiemit nicht von vornherein einem bloß Erlaubten der Raum entzogen sei. Und doch bedarf es nur eines Hinblicks aufs wirkliche Leben, wie dieses auch für eine kräftige, ernste sittliche Gesinnung sich darstellt, und auf die concreten Fälle, bei welchen der Begriff des Erlaubten mit seinem Anspruch auf Berechtigung sich aufdrängt, um wahrzunehmen, daß derselbe hiemit nicht so leicht sich werde abweisen lassen. Die Frage ist auch nicht erst vom Standpunkte der specifisch christlichen, theologischen Ethik aus aufzustellen und zu beantworten. Sie ist vielmehr sammt den Momenten, auf welche es bei ihrer Beantwortung ankommt, schon mit den Grundthatfachen und Wahrheiten des sittlichen Bewußtseins und Lebens überhaupt gegeben, wenn gleich erst der Geist der Erlösung und wahren Hingabe an Gott und das Gute, der von Christus ausgeht, das Auge für sie wie für alle jene Wahrheiten recht öffnet und schärft. Auch eben dieser Geist übrigens führt uns auf zwei Seiten der Betrachtung in Betreff unserer Frage hin. Die volle Hingabe an Gott und die freudig aufgenommenen Forderungen des göttlichen Willens möchte wohl für Christen jeden Gedanken an ein bloß Erlaubtes und jeden Wunsch nach einem Raume für dasselbe ausschließen. Diejenigen dagegen, welche im Widerspruche wider einen starren Rigorismus ein Solches behaupten zu müssen glauben, möchten auf die Freiheit sich berufen, zu welcher wir gerade durch Christus erlöst sind.

Ehe wir die Antwort auf die vorgelegte Frage zu geben versuchen, ist es indessen gerade auch im Hinblick auf die neuerdings von Anderen gegebenen Antworten nicht überflüssig, noch länger bei unserer Bestimmung vom Begriffe des Erlaubten zu verweilen und so den Gegenstand der Frage genauer, als es durch Andere geschehen ist, zu fixiren.

<sup>1)</sup> Vgl. Jahrb. f. D. Theol. a. a. D.

# 1. Bestimmung und Abgrenzung des Begriffs im Gegensatz zur weiteren Fassung desselben bei neueren Ethikern.

Wenn wir fragen, ob es für den sittlichen Menschen ein bloß Erlaubtes gebe, so ist unser Begriff des Erlaubten natürlich wohl zu unterscheiden von dem „ἔξεστι“, von welchem Paulus 1 Kor. 6, 12. 10, 23 redet, und die Zulässigkeit des Erlaubten in unserem Sinne kann nicht damit begründet werden, daß Paulus sagt, Alles sei erlaubt. Ist doch das, was nach jenen Aussprüchen erlaubt oder in die sittliche Vollmacht des Subjects gestellt ist, nach Paulus keineswegs Etwas, was auch überall und immer frommet oder erbauet; wo und sofern aber dies nicht statthast ist, da soll auch der Christ von jener Vollmacht keinen Gebrauch machen. Jenes „Alles“ ist wohl in abstracto, abgesehen von den individuellen Umständen des jedesmaligen Falles, dem Christen frei gegeben, in concreto kann es dennoch ein Verbotenes sein. Und zwar meint der Apostel dort unter dem „Allen“ äußere Dinge und Acte, welche eben erst durch die Beziehung auf die concreten Umstände und auf die Stellung, welche unter ihnen der Wille einzunehmen hat, einen bestimmten sittlichen Charakter bekommen. An diejenige Aufgabe, mit welcher unsere Untersuchung es zu thun hat und welche der Untersuchung erst wirklich Schwierigkeiten bereitet, treten wir erst heran, wenn wir fragen, ob solche Dinge und Acte in denjenigen Fällen, wo das „Nichtfrommen“ oder „Nichterbauen“ von ihnen nicht ausgesagt werden darf, nicht jedesmal, so wie sie in unserer Macht stehen, nun auch von uns sittlich gefordert werden als etwas Frommendes und Erbauendes, ob also nicht doch in concreto der Begriff des bloß Erlaubten ausgeschlossen sei. Eine Erörterung hierüber hat dort Paulus nicht vorgenommen.

Auch verschiedene neuere Ethiker aber, welche umfassend und eingehend, wie dies Paulus eben nicht beabsichtigte, die Bedeutung und Berechtigung des Erlaubten in der Ethik erörtern wollen, bestimmen doch den Begriff des Erlaubten hiebei nur so, daß sie darunter ein bloß in abstracto Erlaubtes verstehen, d. h. Etwas, was durch eine allgemeine Gesetzesformel, abgesehen von der Individualität der betreffenden Person und des jedesmaligen Falles, noch nicht geboten und auch nicht verboten sei. So räumen sie dann dem Begriffe des Erlaubten eine Stätte ein. Sie lassen uns aber eine scharfe, klare und wohlbegründete Antwort auf die Frage vermissen, ob nicht von demjenigen, was so in abstracto des Bestimmtheits durch eine Ge-

gesetzesformel entbehre, doch fürs einzelne Subject im concreten Falle nur dasjenige zulässig sei, was zugleich als individuelle Pflicht, als ein Sollen, als ein Gebotenes sich darstelle, oder ob vielleicht in das Gebiet dessen, was in abstracto jener Bestimmtheit ermangele, eines- theils Solches falle, was in concreto immer zu einem Gebotenen oder Verbotenen werden müsse, andernteils doch auch Solches, was auch in concreto ein bloß Erlaubtes, weder Gebotenes noch Verbotenes und dennoch Zulässiges bleibe und seiner Natur nach bleiben müsse. Jenes Erlaubte aber, das nur in abstracto so heißen könnte, nennen wir in der Sittenlehre besser gar nicht ein bloß Erlaubtes. Denn die Ethik hat ja eben darauf zu dringen, daß das Sittengesetz selbst in der Wirklichkeit immer schon seine Forderungen auf die concreten Subjecte und Verhältnisse bezogen und hiemit individualisirt haben will. Und so wenig wir einer wissenschaftlichen Unterscheidung zwischen allgemeinen Gesetzesformeln und zwischen der concreten Entfaltung des Sittlichen für das Individuum und in demselben und durch dasselbe ihren Werth und ihre Nothwendigkeit bestreiten, so hat doch diejenige Streitfrage über das bloß Erlaubte, welche dem sittlichen, christlichen Bewußtsein schon so viel Noth bereitet hat, mit jenem Erlaubten, was nur in abstracto so heißen sollte, nichts zu thun, sondern sie setzt immer schon voraus, daß auch die individuelle Bestimmtheit der Willensacte und Handlungen, welche man von der Kategorie des Pflichtmäßigen irgendwie ablösen möchte, mit in die Betrachtung aufgenommen werde.

Wir dürfen das soeben Bemerkte vornehmlich von Wuttke's und auch von Rothe's Auffassung des Erlaubten aussagen <sup>1)</sup>.

Nach Rothe ist der Begriff des Erlaubten in der Ethik inso- weit berechtigt, als er lediglich besagt, daß eine bestimmte Handlungs- weise sich nicht mit Evidenz, es sei nun in affirmativer oder in ne- gativer Weise, auf die Gesetzesformel zurückführen und deshalb ihr sittlicher Werth nach dieser nicht mit Sicherheit sich bestimmen lasse. Wenn nun Rothe in Betreff des Grundes, weshalb dies nicht mög- lich sei, fürs Erste bemerkt, der Grund könne einfach in der der Ge- setzesformel noch anhaftenden Unvollkommenheit liegen, so können wir

<sup>1)</sup> Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre, §. 82 f. Rothe a. a. O. S. 24 ff. §. 819. Obgleich Wuttke gegen gewisse Sätze Rothe's dort polemisirt, wird doch aus dem, was wir oben von Beiden wiedergeben, erhellen, daß wir ihn der Hauptsache nach mit gutem Recht hinter Rothe stellen.

von der Anwendung, welche von da aus der Begriff des Erlaubten erhalten möchte, hier wohl absehen. Denn jene Unvollkommenheit der Gesetzesformel hängt, wie auch Rothe es meint, mit einer noch unvollkommenen Entwicklung des sittlichen Bewußtseins und Lebens der Subjecte zusammen. Wir aber wollen darnach fragen, ob nicht durch die Idee des Sittlichen an sich, sobald diese eben klar den Subjecten kund geworden sei und vom Willen erfaßt werde, ein bloß Erlaubtes ausgeschlossen sei. Für uns handelt es sich um einen Grund, um deß willen auch da, wo jene Unvollkommenheit nicht statthabe, doch für jenes Erlaubte ein Raum bleiben sollte. Wir kommen hiermit auf das zweite Moment bei Rothe. Der Grund, weshalb nach ihm das Gesetz auch bei der höchsten Vollkommenheit es nie dahin bringen kann, für jede einzelne Handlung die vollständig ausreichende Bestimmung zu enthalten, ist das Individuelle am Handeln, das ja überhaupt gar nicht durch das Gesetz meßbar sei. Das Bloßerlaubte sei demnach vorzugsweise im Kreise des individuellen Handelns, des Ahnens und Anschauens, des Aneignens und Genießens heimisch.

Kurzweg bezeichnet Wuttke als das Gebiet des Erlaubten das „Gebiet des persönlich individuellen Factors“. Und „erlaubt“ nennt er dasjenige besondere Thun, welches durch ein sittliches Gesetz im Allgemeinen weder gefordert noch geboten sei, welches aber hiedurch doch keineswegs zu einem sittlich Gleichgültigen werde, vielmehr an sich zu dem sittlich Guten gehöre. Denn — so hatte Wuttke schon in dem vorangegangenen Abschnitt ausgesprochen — es sei auch in dem rechtmäßigen sittlichen Thun nicht Alles durch das sittliche Gesetz unmittelbar bestimmt, sondern eine durchaus nicht abzuweisende Seite desselben gehe nicht in die allgemeine Gesetzesformel auf; auch der wahrhaft sittliche Mensch sei nicht ein bloßer Ausdruck des sittlichen Gesetzes, sondern er solle, im Unterschiede von anderen ebenso sittlichen Menschen, als Person seine besondere Eigenthümlichkeit haben und behalten. Eben indem nun das Geltendmachen der persönlichen Eigenthümlichkeit an sich ein rechtmäßiges und gutes sei, gehöre jenes Erlaubte zu dem sittlich Guten. Dasselbe sittliche Gesetz könne auf mannichfache Weise vollführt werden; die Güte der Vollführungsweise aber sei in jedem bestimmten Falle durch jene Eigenthümlichkeit mit bedingt. Und im concreten Falle sei nun das „Erlaubte“ jedesmal entweder gut oder böse, obgleich die in Rede stehende Handlungsweise an sich, d. h. im Allgemeinen betrachtet, sitt-



lich unbestimmt, weder geboten noch verboten sein könne. Wuttke erklärt, der Begriff des Erlaubten beziehe sich so weniger auf die sittliche Handlungsweise an sich und im Allgemeinen, als vielmehr auf die besondere Weise, wie ein an sich dem Sittengesetz entsprechender Zweck kraft der persönlichen Eigenthümlichkeit des Handelnden im Einzelnen verwirklicht werde.

Daß nun das Erlaubte, wenn man seinen Begriff auf diese Weise bestimmt, eine sehr berechtigte und sehr wichtige und wesentliche Stelle in der Ethik für sich in Anspruch zu nehmen hat, braucht nicht weiter begründet zu werden. Wer wollte denn auch behaupten, alle Willensacte eines wahrhaft sittlichen Menschen sollten in der Art der bloße Ausdruck allgemeiner, für Alle gleich geltender Gesetzesformeln werden, daß er auf die Bethätigung seiner Individualität, mit der er von Gott an seine bestimmte Stelle in der Welt und sittlichen Weltordnung gesetzt ist, verzichten müßte und daß nicht vielmehr die Forderungen, welche in jenen Formeln auf allgemeine Grundsätze zurückgeführt sind, sich je nach seiner Individualität und Stellung mehr oder weniger eigenthümlich für ihn gestalten dürften, sollten und müßten? Ja das Erlaubte in jenem Sinne des Wortes hat eine unendliche Ausdehnung, eine Ausdehnung über alle Bethätigungen des sittlichen Willens. Mit Recht erklärt da Rothe geradezu, es gehöre streng genommen auch jede durchs Gesetz ausdrücklich vorgeschriebene Handlung, was die nähere Modification angehe, welche sie von der Individualität des Handelnden empfangt, unter die Kategorie des Bloßerlaubten, so daß das Gebiet dieses letzteren nicht enger sei als das des Sittlichen überhaupt. Aehnlich bemerkt Paret <sup>1)</sup> in Betreff der Adiaphora: wenn man freilich darunter solche Handlungen verstehen wollte, die sich in der concreten Gestalt, die sie im Leben haben, nicht direct und unmittelbar aus dem Gesetz ableiten lassen, so würde der Begriff der Adiaphora beinahe so groß sein als der der menschlichen Thätigkeiten überhaupt; der Begriff der Adiaphora ist hier wesentlich eins mit dem des Erlaubten, wie diesen namentlich Wuttke faßt mit seinem Hinweis auf das, was durchs Gesetz nicht unmittelbar bestimmt sei. Andererseits bliebe daneben immer noch die Möglichkeit, gewisse Kategorien sittlicher Handlungen und gewisse Gebiete des sittlichen Lebens auszufondern, mit Bezug auf

<sup>1)</sup> Herzog's Encyclopädie, Bd. 1, S. 125.

welche die Individualität vorzugsweise sich geltend machen, der Begriff des Erlaubten also vornehmlich sich ausdehnen müsse.

Vom Erlaubten in diesem Sinne des Wortes kann man auch, worauf besonders Wuttke zu reden kommt, mit Recht sagen, daß der Kreis des Erlaubten für diejenigen weiter werde, welche in sittlicher Reife und Charaktertätigkeit fortgeschritten seien, und daß dagegen den Unreifen, Zuchtbedürftigen weniger erlaubt werden könne; ihrer individuellen Selbstentscheidung darf weniger anheingegeben, sie müssen mehr durch objectiv festgestellte Gesetze geleitet werden. So bemerkt auch Nitzsch in einer bereits von Rothe citirten Stelle seiner schon an einem früheren Orte von uns in Erinnerung gerufenen Abhandlung über den Antinomismus <sup>1)</sup>: je mehr Erkenntniß und Aneignung des unberrückbaren, ewigen Rechtes statthabe, desto mehr könne und solle die Erlaubniß gesteigert werden; der sittliche Fortschritt sei auch da, wo die Erlaubnisse sich mehren. So zeigt es im Großen der Fortschritt vom Leben im Alten Bunde und unter seinem Gesetz zum Leben im Neuen Bunde, im Stande der Wiedergeburt, in der evangelischen Freiheit. Eben zu dieser Freiheit gehört, daß der Wiedergeborene jenes paulinische Bewußtsein hat, es sei „Alles erlaubt“, und daß er es in seine eigene Entscheidung gestellt weiß, was hievon jedesmal „fromme“.

Läßt man nun aber, wenn man einfach Alles, was unter diese Kategorie der individuellen Willensbestimmungen fällt, das „Bloß-erlaubte“ nennt, es nicht bei einer abstracten Auffassung bewenden, welche dem wirklichen sittlichen Leben und den in ihm vorliegenden sittlichen Problemen fern bleibt? Wir wiederholen die schon oben vorangeschickte Frage: wird auch im concreten Leben, wo mit der allgemeinen Gesetzesformel immer zugleich die Aeußerungen des sittlichen Triebes und Gewissens der Individuen gegeben sind, denen gemäß diese den Inhalt jener Formel auf die concreten Fälle zu beziehen haben, wohl noch Etwas übrig bleiben, was weder geboten noch verboten, sondern bloß erlaubt heißen dürfte?

Bei Rothe wird man auf diese Frage, ja zur Annahme, daß dem doch nicht so sei, gerade auch durch seine eigenen Sätze, welche er neben den oben wiedergegebenen vorbringt, weiter geführt und möchte nur sehr bedauern, daß er selbst es unterlassen hat, die hier sich aufdrängenden Fragen weiter zu verfolgen. Auch das Erlaubte, sagt

<sup>1)</sup> Theol. Studien und Kritiken, 1846, Heft 1, S. 24.

Kothe, sei, wenn es gleich dem Gesetze gegenüber ein bloßerlaubtes sei, doch an sich ein sittlich genau Bestimmbares und bei wohlgeordneter sittlicher Entwicklung des Individuums auch ein genau Bestimmtes, — bestimmt nämlich durch die individuelle sittliche Instanz, vor deren Forum es gehöre. Müssen nun aber eben die Entscheidungen, welche von diesem Forum ausgehen, nicht nothwendig den Charakter entweder von Forderungen oder von Verboten haben? Kann vor diesem Forum etwas Anderes zugelassen werden als dasjenige, was im concreten Falle des individuellen Handelns das Gute und Richtige ist und was ebendeshwegen nicht bloß geschehen darf, sondern geschehen soll, wenn gleich der Ausspruch, daß es geschehen solle, aus der allgemeinen Gesetzesformel für sich noch nicht zu entnehmen war? Ja Kothe nennt selber dieses „in individueller Weise sittlich Bestimmbare“ geradezu ein „nach dem individuellen Grundsatz zu bemessendes Pflichtmäßiges“. Wird es nicht eben hiemit auch zum Gegenstande der Pflichtforderung und darf nicht Alles, was man im gewöhnlichen Leben erlaubt nennt, von einem streng sittlichen Menschen nur geübt werden, sofern er es zugleich als einen solchen Gegenstand nachzuweisen vermag? — Gegenüber von Wuttke können wir unsere Frage kurz so fassen: wird nicht das, was nach Wuttke ein Erlaubtes heißen soll, weil es durchs Gesetz nicht unmittelbar bestimmt ist, doch erst dann im concreten Falle zulässig, wenn es nachweisen kann, daß es durchs Gesetz wenigstens mittelbar, nämlich vermöge der Zusammenfassung des individuellen Factors mit dem Gesetze, bestimmt sei und daß es nun selbst auch als ein sittlich Gefordertes dem Willen sich darbiete?

Daß zwar, so lange man die Handlungen „ganz unbestimmt in abstracto fasse“, die Kategorie des bloßerlaubten Platz greife, daß aber in der Wirklichkeit nur gebotene und verbotene, nicht neben ihnen „bloß erlaubte“ Handlungen für eine richtige sittliche Gesinnung und Betrachtung anerkannt werden können, hat denn auch z. B. Schmid <sup>1)</sup> bestimmt ausgesprochen. Hier gibt es für ihn kein sittliches Handeln, das nicht ein unter die Pflicht fallendes Handeln oder Ausfluß des verpflichteten Willens wäre. Dies folgt für ihn von vornherein daraus, daß das Sittengesetz die verpflichtende Norm des freien Willens und dieser Wille die Quelle alles Handelns ist. Und das, was so unter die Pflicht fällt, ist ihm eins eben mit dem Gebotenen.

<sup>1)</sup> Christliche Sittenlehre, S. 447 ff.

Aus dem Begriffe sowohl des Gesetzes als des Willens und zwar wesentlich aus demselben Begriffe des Gesetzes, von welchem auch wir in unserer Untersuchung ausgegangen sind, folgt für ihn „die verneinende Entscheidung der Frage, ob es Handlungen gebe, welche in der Mitte zwischen gebotenen und verbotenen liegen, als bloß erlaubte zu betrachten seien“. Ähnlich will Paret (a. a. O.), während er Handlungen zugibt, die in ihrer concreten Gestalt nicht direct aus dem Gesetz abzuleiten seien, doch keine Handlungen als sittlich zu lassen, die sich nicht nach Inhalt und Form aufs Gesetz zurückführen lassen. — Nicht minder hat vom Begriffe des pflichtmäßigen Lebens und Handelns aus Schleiermacher<sup>1)</sup> ein bloß Erlaubtes zurückgewiesen, während er freilich den von uns betonten wesentlichen Zusammenhang zwischen der Idee der Pflicht und der Idee des Sittengesetzes und des Sollens nicht anerkennt (worüber unsere Abhandlung in diesen Jahrbüchern, Bd. 13, Heft 3, zu vergleichen ist). Wir müssen bemerken, daß Schleiermacher's Auffassung vom Begriffe des Erlaubten mit der Rothe'schen nicht zusammenstimmt, obgleich Rothe<sup>2)</sup> von ihm rühmt, daß er den richtigen Begriff des Erlaubten aufgestellt habe. Denn während Rothe den Begriff des Erlaubten von jenem Standpunkte der abstracten Betrachtung aus bestimmt und demnach Etwas, was nach ihm in concreto zu einem Pflichtmäßigen wird, doch immer noch ein „bloßerlaubtes“ genannt haben will, stellt Schleiermacher sogleich denjenigen strengeren Begriff des Erlaubten voran, nach welchem es „sich überall in die Mitte zwischen das Pflichtmäßige und Pflichtwidrige, als ein Drittes zu beiden, stellt“, und will für eine richtige und vollständige Betrachtung des sittlichen Handelns Nichts gelten lassen, was überhaupt noch „bloßerlaubt“ mit Recht genannt werden dürfte. Ihm widerspricht dann Wuttke: die Ausscheidung des Erlaubten aus dem sittlichen Gebiet sei unrichtig, weil jener von Schleiermacher vorangestellte Begriff eben gar nicht der wahre Begriff des Erlaubten sei. In Betreff des Verhältnisses seiner Begriffsbestimmung zur Schleiermacher'schen ist Wuttke offenbar klarer als Rothe; die Frage für uns aber ist, ob es Sinn und Werth habe, eben bei jener stehen zu bleiben.

Zur Antwort auf unsere Frage nun, ob von Solchem, was nach Wuttke und Rothe ein bloß Erlaubtes heißen müßte, vielleicht

<sup>1)</sup> Ueber den Begriff des Erlaubten, philosoph. u. verm. Schriften, Bd. 2, S. 418. ff. — <sup>2)</sup> Ethik a. a. O. S. 28.



doch zu sagen sei, daß es fürs Individuum im concreten Falle entweder geboten oder verboten werde, läßt sich leicht eine Menge von Beispielen aufführen, bei welchen dies wirklich der Fall ist.

Als Beispiel dafür, daß durchs Gesetz nicht Alles unmittelbar bestimmt sei, hebt Wuttke vor Allem die eheliche Liebe hervor, als Beispiel fürs Erlaubte den Eintritt in die Ehe. Kein bestimmtes Gesetz könne vorschreiben, welche bestimmte Person der Gegenstand der Gattenliebe des Einzelnen werden solle; der Gebrauch, den der Christ von dem ihm zustehenden Rechte der Ehe mache oder nicht mache, hänge von seiner unbehinderten persönlichen Wahl ab. Und gewiß, der individuelle Factor ist hinsichtlich jener Liebe, wie Wuttke sagt, „so bestimmt berechtigt, daß das Beseitigen desselben — — der volle Ausdruck der Unfittlichkeit, der Gemeinheit wäre“. Wenn aber ein ernster Christ, der sich zum ehelichen Leben hingezogen fühlt, hiebei, wie sich gebührt, der gewichtigen Mahnungen und Warnungen gedenkt, welche Christus und sein Apostel Paulus in Betreff jenes Lebens, seiner Pflichten und Gefahren, uns gegeben und welche ihre Bedeutung trotz unserer veränderten Zeitstellung doch wahrlich auch für uns noch nicht verloren haben: wird er wohl bei dem Gedanken sich beruhigen, daß keine allgemeine Gesetzesformel ihm seinen Entschluß direct vorschreibe, daß er die individuelle Neigung habe, den durch eine solche Gesetzesformel ihm weder gebotenen noch verbotenen, sondern seiner individuellen Erwägung anheimgegebenen Schritt wirklich zu thun, und weiter etwa noch, daß ein bestimmtes sittliches Hinderniß auch in den concreten Umständen nicht vorliege? Wird er nicht, je gewissenhafter er die Weisungen der Schrift würdigt, den ihm hierin nahegelegten Bedenken gegenüber desto mehr nach einem sichern Bewußtsein darüber ringen, daß der Schritt, auf welchen seine Neigung gehe, auch der durch seine äußeren und inneren Verhältnisse angezeigte Wille Gottes für ihn sei, daß er den Schritt, den er thun möchte, gewißlich auch thun solle? Indem er ferner bei der Frage, ob er dem in ihm sich regenden Zuge der Liebe Raum und Folge geben dürfe, der Person gedenkt, auf welche seine Liebe sich richtet und welche er seinerseits zu einem der sittlich folgenreichsten Schritte des Lebens bewegen möchte: wird er nicht, je mehr er sie liebt, desto mehr erst Gewißheit darüber haben müssen, daß auch dies Gott positiv wolle, — daß es also geschehen solle? — Palmer <sup>1)</sup> erkennt zwar an, daß das

<sup>1)</sup> Moral des Christenthums, S. 206.

Heirathen oder Nichtheirathen für Manche „sittlich nothwendig“ sein könne, meint aber, es könne doch für Andere ein „reines Dürfen“ sein und zu denjenigen Dingen gehören, für welche ein Gebot so gar nicht bestehe, daß man, wenn einem „irgendwoher“ ein Gebot dafür gegeben werden möchte, gerade durchs Thun des Gegentheils gegen solch Gebot und Joch protestiren dürfe. Wir meinen aber auch ihm gegenüber auf eine schärfere Analyse desjenigen Processes, der bei jener Ueberlegung im Gewissen des sittlichen Subjectes vor sich gehen muß, uns dafür berufen zu dürfen, daß dasjenige, was für eine solche Ueberlegung sich als das sittlich Richtige herausstelle, sich, allerdings zugleich unter die Kategorie des Sollens oder der Pflichtforderung stellen werde; wir möchten wünschen, daß Palmer den vieldeutigen Begriff des „Nothwendigen“ im Verhältniß zu dem des Sollens schärfer bestimmt hätte; wir glauben ferner, einen Beweis für eine ungenügende Fassung der obwaltenden Frage bei ihm auch darin zu erkennen, daß er dem „reinen Dürfen“, von welchem er redet, nur ein „irgendwoher gegebenes“ Gebot entgegenstellt, wobei er offenbar auf die Frage, ob nicht das individuelle Gewissen in sich selbst einen fordernden Ausspruch vorfinden werde, gar nicht reflectirt hat. Das Moment des Sollens tritt freilich überall für die Betrachtung zurück, wenn mit dem von Gott Geforderten unsere eigene Neigung zusammentrifft; und eine lange Ueberlegung darüber, ob dies wirklich der Fall sei, kann auch einem streng gewissenhaften Christen durch eine innere Zuberficht und Freude, in welcher er ein unmittelbares Zeugniß dafür empfindet, erspart werden. Aber an sich bleibt darum doch das, was ihm so erlaubt wird, zugleich ein göttlich Gefordertes; und je mehr er erst zu jenen Ueberlegungen sich veranlaßt findet, desto weniger wird er zu einer Sicherheit und Freude des Entschlusses anders als dadurch gelangen können, daß er wirklich auch der Forderung eigens sich bewußt wird. Was wir bei diesem Beispiel ausführlicher darzulegen versucht haben, wird leicht auch bei anderen Beispielen, in welchen die Entscheidung der individuellen Instanz anheimfällt, sich nachweisen lassen. Ist es denn nicht auch z. B. für die Wahl des individuellen Berufes, bei welcher dies ganz besonders der Fall ist, mit Entschiedenheit auszusagen? Sagt doch die sittlich-religiöse Gesinnung insgemein, man müsse zu seinem Berufe sich auch von Gott gerufen, also aufgefordert und positiv verpflichtet wissen. So führt auch Hartenstein<sup>1)</sup> die Wahl des Be-

<sup>1)</sup> Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 349.

rufs als Beispiel dafür an, daß man zwar, wenn man nur einen einzelnen Factor in Rechnung bringe, von einem Erlaubten reden möge, daß aber doch das Betreffende, nämlich hier die Wahl gerade dieses speciellen Berufs, dem Subject durch seine individuelle Disposition zur bestimmten Pflicht werden könne; hiemit ist also für eine richtige, allseitige Auffassung das Erlaubte eben doch nicht mehr bloß erlaubt.

Ja wir werden unter die Kategorie der Pflicht und nicht etwa des Bloßerlaubten gerade auch solche Acte stellen müssen, von welchen in ganz besonderem Sinne gilt, daß sie Sache bestimmter Individualitäten sind und daß sie diesen durch keine Gesetzesformel aufgelegt werden dürfen, sondern von ihnen auf Grund individuellster Antriebe und der freiesten individuellen Entschließung übernommen werden müssen. So verhält sich's ja doch wohl mit den sogenannten heroischen sittlichen Thaten, z. B. mit einer directen Dahingabe des eigenen Lebens in klare Todesgefahr für höhere Zwecke, wo andere sittlich gesinnte Persönlichkeiten nicht in gleicher Weise dazu berufen waren, oder mit kühnem Hervortreten zu öffentlichem Bekenntniß, zu reformatorischem Zeugniß u. s. w., wo Andere bei echt sittlicher Gesinnung doch mit stillem Dulden und Harren sich begnügen mochten. Wird man sagen, was da Einzelne vermöge individuellen Triebes und Entschlusses leisten, sei ein „Bloßerlaubtes“, und nicht vielmehr, sie haben es bloß deswegen mit gutem Gewissen auf sich nehmen dürfen, weil ihr Gewissen ihnen unabweisbar bezeugte, sie, vermöge ihrer individuellen Berufung, sollen es und dürfen und können nicht anders? — Der reiche Jüngling im Evangelium hat mit Bezug auf seine individuelle Beschaffenheit und Stellung die Weisung von Jesus empfangen, alle seine Habe den Armen zu geben. Jener war dazu aufgefordert durch ein ausdrückliches Wort des Herrn. Kann aber nicht ein einzelner Christ zum Verzicht auf den sogenannten festen irdischen Besitz oder auf eine Ansammlung irdischer Existenzmittel im Vertrauen auf den Gott, der mit dem Himmelreich das Andere ihm mit zufallen lassen werde, auch rein durch die eigene Prüfung seiner individuellen Gaben, Bedürfnisse, Lage und Aufgaben sich mit Bestimmtheit angewiesen finden, und wird man dann einen solchen Verzicht etwas Bloßerlaubtes nennen? Wuttke sieht ein Beispiel für Erlaubtes darin, daß Ananias nach der Erklärung des Petrus Apgefch. 5, 4 seinen Acker habe behalten dürfen oder nicht, — daß darüber seine persönliche Neigung entschie-

den habe. Auch hier aber handelt sich's nur darum, daß seine Entscheidung durch kein objectives Gebot und durch keine äußere Autorität gebunden, nicht darum, daß sie der Frage, was für seine Individualität Gottes positiver Wille sei, überhoben war. — Wenn wir ferner von einem Acte wie dem der bethanischen Maria vernehmen, welche in jener Salbung Jesu ihrer Hingabe und Verehrung gegen den Meister aus eigenstem Herzensdrang und ganz aus ihrer Eigenart heraus einen überströmenden, besonderen, weder durch ein Gesetz geforderten noch auch für andere Individualitäten angemessenen Ausdruck gab: war darum das „gute Werk“, das sie gethan, als ein „bloß erlaubtes“, nicht als ein eben durch jenen Drang für sie sittlich gefordertes zu betrachten? — Wir sind offenbar mit unseren Beispielen aus der Kategorie derjenigen Handlungen, deren Zulässigkeit man bei der Controverse über das Erlaubte mit Recht zu erörtern pflegt, in ein ganz anderes Gebiet hinübergerathen, nämlich in das Gebiet derjenigen Leistungen, welche man als Sache einer besonderen, höheren sittlichen Vollkommenheit, ja als etwas Ueberverdienstliches, und weder als etwas Gebotenes noch als etwas Bloßerlaubtes, sondern als etwas zum Behuf jener Vollkommenheit Angerathenes betrachten zu müssen gemeint hat. Auf ein inneres Verhältniß beider zu einander haben wir schon früher <sup>1)</sup> aufmerksam gemacht. Jetzt bemerken wir, was für die Lösung der auf beide bezüglichen Fragen wichtig ist, daß sie mit einander eben insofern übereinkommen, als es beide Male um eine besondere Beziehung der pflichtmäßigen Acte zur bestimmten Individualität der Subjecte sich handelt. Nur um so mehr aber müssen wir uns hüten, den Begriff des Bloßerlaubten auf Alles, was der individuellen Entscheidung anheimfällt, nämlich eben hiemit auch auf dieses zweite Gebiet auszudehnen. Auf eine Untersuchung dieses zweiten Gebietes selbst haben wir übrigens hier nicht einzugehen.

Rehren wir also zu der Frage zurück, ob man von einem bloß Erlaubten in der Ethik mit Recht rede, so werden wir diesen Begriff jedenfalls auf eine Menge von Acten, welche nach jener Begriffsbestimmung unter ihn fallen würden, nicht anwenden dürfen. Auch ist nach dem von uns Gefagten gewiß nicht zu fürchten, daß deshalb, weil wir auch sie unter den Begriff des sittlich Gebotenen oder des Sollens stellen, das Recht der sittlichen Individualität verloren gehe. Noch ist dadurch die wahre Freiheit der Sittlichkeit beein-

<sup>1)</sup> Jahrb. f. D. Theol. Bd. 13, S. 387.



trächtigt, von welcher Nothe sagt, daß sie schlechthin durch die Anerkennung jenes Bloßerlaubten bedingt sei. Denn nicht bloß ist jenes Sollen keine Nöthigung für die Persönlichkeit, sondern jene Anforderungen sind ja auch gerade der Art, daß das Subject, indem es ihnen gemäß handelt, sich aus seinem eigenen Innersten heraus bestimmt und den Reichthum seiner ihm von Gott verliehenen Eigenthümlichkeit in lebendiger Bewegung entfaltet. Eine Unklarheit sowohl in Betreff der sittlichen als auch der zur Vergleichung herbeigezogenen natürlichen Vorgänge finden wir bei Buttkc, wenn er sagt: wie der Fisch im Wasser zwar nach den Naturgesetzen der Schwere und der Bewegung schwimme, aber innerhalb derselben sich nach Belieben bewege und hierin das Charakterzeichen des freieren Thieres im Unterschiede von der unfreien Pflanze aufweise, so bewege sich der Mensch innerhalb der Schranken des Sittengesetzes frei im Gebiete des Erlaubten und zeige darin das Charakterzeichen des Kindes Gottes im Gegensatz zur Knechtung unter ein Zuchtgesetz. Denn was jene Vorgänge des Naturlebens anbelangt, so erfolgt einestheils gewiß auch jede Bewegung der Thiere und Fische nothwendig und schlechthin nach den Gesetzen, welche für die im thierischen Individuum regsamten Kräfte und Triebe obwalten, nur daß diese Gesetze nicht etwa bloß die der Schwere oder der mechanischen Bewegung sind und daß mit der Eigenthümlichkeit der Kräfte und Triebe in den verschiedenen Thierindividuen eine unendliche Mannichfaltigkeit der gesetzmäßigen Lebensacte eintritt; andernteils sind auch die Gestaltungen des Lebens der verschiedenen Pflanzen keineswegs ein bloßer Ausdruck abstracter Gesetzesformeln, sondern es findet auch bei den Pflanzen, ja bei einzelnen Pflanzen noch mehr als bei einzelnen Thieren, eine überaus reich individualisirte Entfaltung und Bewegung statt, nur daß mit dieser gemäß dem unterscheidenden Wesen der Pflanzen nicht auch wie bei den Thieren jene Vocomotivität sich verbindet, die übrigens, wie gesagt, auch bei den Thieren durch und durch gesetzmäßig sich vollzieht<sup>1)</sup>. Was aber die Menschen und Gotteskinder anbelangt, so besteht wenigstens bei denjenigen angeblich bloß erlaubten Acten, welche wir bis jetzt betrachtet haben, die Freiheit nicht darin, daß keine Pflichtforderung und kein Sollen statthat, sondern darin, daß der Christ in seiner Gesetzeserfüllung überhaupt aus dem seinem eigenen Innern innewohnenden Princip und Trieb heraus sich bestimmt<sup>2)</sup> und daß die Forderung des allgemeinen Gesetzes sich

<sup>1)</sup> Vergl. über die schlechthinige Geltung der Gesetze im Naturleben Jahrb. Bd. 13, S. 451 ff. — <sup>2)</sup> Vgl. a. a. O.

selbst mit Bezug auf seine eigene Individualität in den concreten Pflichten für ihn individualisirt; so bringt er, durch Gesetz und Pflicht bis ins Einzelne bestimmt, zugleich sein eigenes individuelles Leben und nicht etwa bloß eine starre, einschränkende Gesetzesformel zu wahrhaft freiem Ausdruck.

Auf keinen Fall also darf das, was nur in individueller Weise oder nur von der individuellen Instanz aus sittlich zu bestimmen ist, darum auch alles unter die Kategorie des bloß Erlaubten gebracht werden. Wir hätten uns gar nicht so lange mit einem Nachweise hiefür aufgehalten, wenn nicht auch in der neueren Ethik theilweise noch eine auffallende Unklarheit in dieser Sache sich zeigte.

## 2. Einwendungen gegen die Zulässigkeit des „Bloß-erlaubten“ im sittlichen Leben.

Ist nun aber jene Kategorie überhaupt zu beseitigen? Wird nicht gerade von jenen nur individuell bestimmbarcn Handlungen doch wenigstens ein gewisser Theil ihr vorbehalten bleiben müssen?

An das, was in dieser Beziehung in Betracht kommen wird, werden wir bei Rothe namentlich erinnert, wenn er als Kreis des individuellen Handelns den des Aneignens und Genießens bezeichnet. Auf diesen Kreis sind wir ja mit denjenigen Handlungen, welche wir bisher aus der Kategorie des bloß Erlaubten in die Kategorie der Pflicht und des Sollens verwiesen haben, noch nicht zu reden gekommen. — Bei Buttkc werden wir darauf hingeführt, indem er erklärt, das Gebiet des Erlaubten verhalte sich zu dem des positiven Gesetzes wie das Spiel zur ernstlichen Thätigkeit, und dann weiter ausführt: während das Spiel des Kindes die Freiheit nur in formaler Beziehung, noch ohne bestimmten Inhalt sei, sei das Gebiet des Erlaubten überhaupt die weitere, inhaltsvolle Ausdehnung desselben; die Erholung nach der Arbeit sei das Weltendwerden jenes Gebietes im Gegensatze zu dem der positiven Gesetzeserfüllung u. s. w. War eigenthümlich nimmt es sich freilich bei ihm aus, daß er diese Erklärungen gibt unmittelbar nachdem er als Beispiele des Erlaubten die Entscheidung des Christen fürs eheliche Leben und die freie Wahl des Ananias zwischen dem Behalten und Aufopfern seines Ackers vorgeführt hatte: sollten denn auch hiefür die nämlichen Erklärungen passen?

Im wirklichen Leben bietet sich alltäglich eine Menge von Handlungen dar, welche in die Classe des bloß Erlaubten aufgenommen werden möchten. Es sind gar nicht bloß

diejenigen Acte und Dinge, deren Zulässigkeit durch den Pietismus in Frage gestellt worden ist und deren, falls sie nicht erlaubt sein sollten, ein gewissenhafter Christ sich leicht müßte entschlagen können, wie Karten- und anderes Glücksspiel, Tanzen, Theaterbesuch. Es gehört dahin jedes Essen, Trinken, Schlafen über dasjenige Maaß hinaus, welches die dringendsten physischen Bedürfnisse an die Hand geben. Es fällt darunter Alles, was wir Luxus im umfassendsten Sinne des Wortes nennen. Nicht bloß jene Spiele stehen in Frage, sondern jede Erholung, welche der Einzelne seinem leiblichen, psychischen und geistigen Leben über ein ähnliches, gesetzmäßig zu bestimmendes Maaß hinaus sich gönnt, jeder Verkehr der Einzelnen unter einander, in welchem sie statt streng abgemessener, einem bestimmten sittlichen Zwecke zustrebender Worte einmal nur sogenannte leichte Unterhaltung treiben möchten. Mit dem Beschauen theatralischer Auführungen möchten wir es ferner zusammenstellen, wenn man der Beschäftigung mit anderen Werken der Phantasie und Kunst oder auch eigenen Arbeiten auf diesem Gebiet einen Theil seiner Zeit widmet, ohne sich doch sagen zu können, daß man vermöge besonderer Begabung und höherer Lebensführung einen Beruf zum Dienste des Schönen fürs Beste der Menschheit habe, im Gegentheil mit dem Bewußtsein, daß man freilich nie, weder durch Beurtheilung fremder Producte noch durch eigenes Produciren, etwas in diesem Sinne Werthvolles leisten werde. Unendlich mannichfach und reich wird die Zahl der fraglichen Dinge, sobald die Beobachtung unseres Lebens ins Concrete eingeht. Im Einzelnen meist geringfügig erscheinend, nehmen sie zusammen wahrlich keinen geringen Raum im gewöhnlichen Handeln und Lebenshaushalt ein. Palmer z. B. führt unter den Exempeln des Erlaubten auch das auf, daß man seine Cigarre rauchen dürfe <sup>1)</sup>. Ein begabter und philosophisch gebildeter Examinand nannte einmal dem Schreiber dieser Zeilen gerade das Tabakrauchen als ein besonders schlagendes Beispiel dafür, daß man, so bestimmt man vom ethischen Princip aus das bloß Erlaubte ausschließen möge, doch im concreten Leben auf Dinge stoße, deren Pflichtmäßigkeit sich nicht deduciren lasse und die man dennoch nicht für pflichtwidrig werde erklären wollen <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Moral, S. 206. 329. — <sup>2)</sup> Ueber die Tabakscultur hat übrigens schon Spener ein theologisches Gutachten abgegeben; er führt für sie an, daß ihm, während er selbst nie „Tabak getrunken“, von Aerzten und anderen Leuten be-

Von richtigen und klar begriffenen ethischen Principien aus scheint sich aber in der That nothwendig und ohne viel weitläufige Argumentation die Consequenz zu ergeben, daß allen Handlungen, die nicht irgendwie unter die Kategorie der Pflicht und des Sollens sich bringen lassen, und also auch den jetzt erwähnten, falls dies mit ihnen nicht gelingen sollte, ein Raum im sittlichen Leben versagt werden müsse. Ja man möchte sich da wundern, wie sittlich strenge und systematisch denkende Ethiker doch immer wieder dem sogenannten Erlaubten einen solchen Raum gewinnen zu müssen und zu können vermaßen. Soll ja doch unser ganzes sittliches Leben, d. h. unser ganzes Leben, so weit es durch Willensbestimmung sich vollzieht, bis ins Kleinste hinein durch einen Willen bestimmt sein, der ganz vom göttlichen, im Gewissen sich bezeugenden, im sittlichen Triebe sich bethätigenden, vollkommen guten Willen sich bestimmen läßt. Und wir haben längst gesehen, mit welchem gutem Grunde wir überall, wo dieser Wille an den unseren ergeht, ein Sollen statuiren. Man kann uns auch nicht mehr einwenden, daß dieser göttliche Wille zu sehr in abstracten Gesetzesformen auftrete, um für alle die individuellen Fälle und Modificationen des Handelns bestimmend werden zu können. Mit der Beziehung des göttlichen Gesetzes auf den Mittelpunkt in den sittlichen Subjecten, von welchem alle ihre Willensacte ausgehen, auf das Herz und die Gesinnung, ist ja auch schon die Vermittelung gegeben, vermöge deren es sich für jede Persönlichkeit auch auf ihre concreten und individuellsten Willensacte erstrecken kann und will. Und gerade die höchste Formel, in welcher wir mit der heiligen Schrift die Summe des göttlichen Willens oder des Sittengesetzes zusammenfassen <sup>1)</sup>, nämlich das Gebot, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, spricht ja auch selbst schon eben jene Beziehung aufs deutlichste aus. Auf die Liebe werden ja wohl auch gerade die individuellsten Acte sich zurückbeziehen lassen, um darnach geprüft zu werden, ob sie pflichtmäßig und dem göttlichen Gesetze gemäß sind. Was im einzelnen Falle unter Rücksichtnahme seiner individuellen Umstände als die wahre Frucht dieser Liebe sich erweist, das wird mit ihr nicht bloß erlaubt,

zeugt werde, ein mäßiger Gebrauch desselben sei der Gesundheit gewisser Leute zuträglich und thue namentlich den Soldaten im Kriege, die ihre Speise nicht nach der Gesundheit haben können, vielen Vorthail (Theol. Bedenken, Th. 1, S. 680).

<sup>1)</sup> Vgl. Jahrb. Bd. 13. S. 434.



sondern geboten sein. Was diese Probe nicht aushält, das wird nicht bloß nicht geboten sein, sondern wird gegenüber dem göttlichen Willen und der Idee des Guten gar nicht mehr bestehen, d. h. nicht mehr für sittlich zulässig gelten können.

Man möchte vielleicht, um ein „Bloßerlaubtes“ zu rechtfertigen, sagen: zu Gottes Willen an uns gehöre eben auch dies, daß er selbst vermöge seines Wohlwollens gegen uns für gewisse Momente unseres Lebens und Handelns keine Gebote aufgestellt habe, sondern einmal auch unserem individuellen Trachten und Treiben innerhalb gewisser Grenzen einen ganz freien Spielraum lassen wolle, und gerade indem wir ihn lieben und seinem Willen nachzukommen bedacht seien, werden wir dann von diesem Spielraum Gebrauch machen, ohne innerhalb desselben nach bestimmenden Geboten zu fragen. Eine derartige Antwort dürften wir wohl bei Wuttke auf die Frage, die wir gegen seine Lehre vom Erlaubten vorzubringen haben, erwarten; Gottes Wille ist eben auch dies, daß wir mitunter, um jenes von Wuttke vorgebrachte Bild zu gebrauchen, uns frei wie der Fisch im Wasser bewegen. Wir werden auf das Richtige, was in einer solchen Auffassung liegt, später auch selbst noch kommen. Aber über ein bloß Erlaubtes werden wir doch wieder hinausgetrieben, sobald wir die Willensbestimmung, die auf jenem Gebiete statthaben sollte, näher betrachten. Antriebe, deren wir uns bewußt sind, und Bestimmungsgründe, denen wir folgen, bedürften wir ja doch, um überhaupt zu einem Handeln, d. h. zu bewußter sittlicher Selbstthätigkeit, zu kommen, auch noch innerhalb jenes Spielraumes, wenn wir ihn gleich als einen Spielraum der Willkür (wie z. B. Chalybäus<sup>1)</sup> den des Erlaubten nennt) wollen gelten lassen. Jene Beispiele erlaubter Handlungen, welche wir erwähnt haben, reichen zurück auf Antriebe des natürlichen, leiblichen und psychischen Lebens, auf wirkliche oder vermeintliche Bedürfnisse desselben, auf Genuß, Nutzen, natürliches Behagen, wonach gestrebt wird. Bei einer Wahl zwischen verschiedenen Handlungen, welche auf diesem Gebiete des Erlaubten zu gleicher Zeit möglich sind, wird man dann für diejenige sich entscheiden, auf welche ein stärkerer Trieb geht, von welcher eine reichere natürliche Befriedigung zu erwarten steht. Möge aber der Hergang auf jenem Gebiete des Erlaubten immerhin so vorgestellt werden, — eine Rückbeziehung auf Gott, auf den verpflichtenden göttlichen Willen, auf

<sup>1)</sup> System der speculativen Ethik, Bd. 1, S. 283.

das Sollen u. s. w. könnte doch für ein sittliches, die sittlichen Verhältnisse durchdenkendes Subject auch hier nicht ausbleiben. Denn eine Forderung des göttlichen Willens an den unserigen würde ja nun eben auch dies, daß wir in jenes von Gott uns dargebotene Gebiet willkürlicher oder dem freien Naturtrieb folgender Bewegungen uns wirklich hineinbegeben; und auch das, daß wir bei einer Wahl jedesmal dem dringenderen oder lebhafteren Antriebe folgen, wäre, indem es uns Befriedigung verheißt, zugleich durch Gottes eigene Willensordnung uns vorgezeichnet. — Andererseits aber wäre erst noch die Frage zu beantworten, ob denn wirklich, wenn Gott ein solches Gebiet für derartige Thätigkeiten uns zum Gebrauch zuweise, dies gerade für eine besondere Gabe der heiligen Gottesliebe gelten könne, ob es nicht vielmehr unserem sittlichen Wesen und unserer Gottebenbildlichkeit weit besser entspräche, in jeder Handlung höheren Trieben zu folgen und erhabeneren Zwecken zu dienen, ob also, wenn Gott uns noch jenen Spielraum gewähre, dies nicht bloß ein mildes Zugeständniß an unsere Schwäche und unser schlechtes Fleisch sei, verbunden mit der Anforderung an uns, möglichst bald aus dem ganzen Zustande, für welchen wir das Zugeständniß brauchten, uns herauszuarbeiten. Was wäre vollends das für ein schlechter Begriff unserer sittlichen, christlichen Freiheit, wenn wir darin ihrer uns freuen sollten, daß wenigstens für gewisse Zeiten und Seiten unseres Handelns die Gebote und Weisungen Gottes uns ferner gerückt seien, der sittliche Grundtrieb in uns hinter andere Triebe zurückzutreten habe! Sonst erkennen wir ja die wahre Freiheit vielmehr eben darin, daß wir aus unserem Innern heraus handeln, sofern dieses ganz von Gottes Geiste und Willen beseelt und bewegt und für jede Selbstbestimmung der Forderung desselben sich bewußt ist, indem wir nur hiemit in der Harmonie mit unserem eigenen wahren Wesen stehen und bleiben. Ja, je mehr wir noch jenes Zustandes als eines freien genießen möchten, um so zweifelhafter erscheint unsere Kenntniß und unser Besitz der wahren Freiheit.

Auch die biblischen Aussprüche, welche man für die Frage über das Erlaubte vorzugsweise zu gebrauchen pflegt, geben kein Recht, ein bloß Erlaubtes in concreto aufzustellen. Von dem „*πάντα ἔξεστι*“ des Paulus haben wir schon oben geredet; von dem „Allem“, worüber wir Vollmacht haben, sollen wir doch nur, je nachdem es zur Ehre Gottes dient, Gebrauch machen. Wir sollen überhaupt Alles zur Ehre Gottes thun (1 Kor. 10, 31); zur Ehre Gottes aber

gehört ja, daß er auch schlechthin als der Herr, der jeden Moment und Act unseres Lebens für sich in Anspruch nehme, anerkannt und daß überall, auch im Kleinsten, nach seinem positiven Willen gefragt werde. Entsprechende Folgerungen ergeben sich daraus, daß wir Alles im Namen Jesu thun sollen (Kol. 3, 17). — Andererseits könnte man sich zur Rechtfertigung des Erlaubten auf 1 Tim. 4, 4 berufen und, wie z. B. Wuttke thut, sagen, in der Danksagung werde jeder an sich erlaubte Genuß zu einem sittlich guten, oder, was zunächst in abstracto erlaubt sei, werde durch Gebet und Danksagung jedesmal auch in concreto erlaubt. Allein was in abstracto freisteht oder was an sich nach Paulus eine gute Creatur Gottes ist, kann ja nach demselben Apostel in concreto auch verwerflich werden, z. B. wenn unser Gebrauch dem Nächsten zum Aergerniß dienen würde. Da würde es offenbar auch durch Gebet nicht in concreto gut oder für uns geheiligt; da wäre vielmehr eben auch keine heiligende Danksagung dafür sittlich möglich. Und nun kommen wir auf die Frage zurück, ob nicht jeder solche Gebrauch, zu welchem statt eines höheren sittlichen Antriebs oder einer positiven göttlichen Weisung oder des Interesses für Gottes Ehre ein bloßer Naturtrieb oder die Lust der Willkür uns bestimme, eben darum für sittlich verwerflich und deshalb mit Danksagung unverträglich gelten müsse oder wenigstens nur auf einer niederen Stufe der sittlichen Entwicklung, über welche wir hinausstreben müssen, noch sittlich zulässig heißen könne. — Am stärksten fällt vollends jener Ausspruch des Herrn von „jedem unnützen Worte“, Matth. 12, 36, ins Gewicht. Man bricht ihm die Spitze ab, wenn man *λογόν* einfach mit *λογόν* erklärt, wie freilich manche Cregeten noch immer thun. Jedes solche Wort ist allerdings nach Jesu Sinne böse. Böse aber ist es eben schon deshalb, weil es keinen sittlichen Werth, Gehalt, Frucht hat. Muß aber nicht jedes Wort und so dann gewiß auch jede That, um sittlichen Werth zu haben, auf Gottes Ehre hingerrichtet sein und zur positiven Pflichterfüllung gehören?

Aus unserer vorangegangenen Ausführung wird übrigens erhellen, daß die Bedenken gegen das Bloßerlaubte gar nicht bloß vom christlichen oder von einem specifisch religiösen Standpunkt aus sich erheben, sondern auch schon auf dem Standpunkt einer Ethik, welche, von der Beziehung zu Gott absehend, wenigstens mit dem Anspruch des kategorischen Imperatives oder des sittlichen Triebes auf schlechthinige Geltung in allen Gebieten und Fällen des sittlichen Lebens Ernst machen will.

So hat denn auch gleich der erste unter den neueren Ethikern, der den Begriff des Erlaubten einer gründlichen Erörterung unterworfen hat <sup>1)</sup>, nämlich Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung <sup>2)</sup>, einer der scharfsinnigsten, die aus der Feder dieses großen Dialektikers hervorgegangen sind, demselben in der Ethik keine Stelle gelassen. Man möchte, wie er dort ausführt, die bloß erlaubten, von sinnlichem Antrieb ausgehenden Handlungen etwa in solche Pausen des sittlichen Lebens hineinverlegen, die sich als natürlich und nothwendig nachweisen lassen, so wie der Schlaf eine Pause des Seelenlebens sei, — möchte den dem Wachen entsprechenden Theil des sittlichen Lebens das Berufsleben oder den Ernst, den andern Theil das Erholungsleben oder Spiel nennen. Aber, erwiedert er, dann müßte das Erwachen zum Ernst etwa eintreten, sobald wieder Stoff zu pflichtmäßigen Handlungen gegeben wäre, und dies würde voraussetzen, daß eben hiebei ein sittliches Interesse lebendig sei; wo aber sittliches Interesse im höchsten Grade vorhanden wäre, würde ja wohl Niemand überhaupt erst einschlafen; denn dieses Interesse fände wohl immer noch ein Kleinstes von sittlichem Stoffe vor oder könnte wenigstens das Suchen darnach nicht aufgeben. Ja auch schon die Einwilligung in die Erholung scheine sich mit wahrhaft sittlichem Verhalten nicht zu vertragen, da doch immer noch Gelegenheit zu pflichtmäßigen Handlungen gesucht werden könne. Etwas Anderes sei es mit dem Einschlafen; denn wenn wir uns „vielleicht in der Regel gegen Hunger und Schlaf nicht bis auf den letzten Augenblick wehren“ und somit auch das Einschlafen freiwillig zu sein scheine, so beruhe doch hier das scheinbar Freiwillige ganz auf der Naturnothwendigkeit; dagegen sei das Uebergehen aus dem Pflichtleben in die Erholung immer und ursprünglich freiwillig. Nie könne man sagen, daß die Erholung so bestimmt wie Schlaf und Ernährung als Bedürfniß indicirt sei. Dazu verweist Schleiermacher auf die Erklärung erfahrener Leute, daß zur Wiederherstellung der psychischen Naturkräfte schon die Abwechselung in pflichtmäßigen Handlungen ausreiche. Er selbst möchte mit Fichte sagen, man müsse zu dergleichen Dingen, als die beliebten sogenannten Erholungen seien, keine Zeit haben. Als charakteristisch fürs bloß Erlaubte im Unterschiede vom sittlich Nothwendigen hat Schleiermacher hiebei immer angenommen,

<sup>1)</sup> Vgl. Chalzbäus a. a. D. S. 283.

<sup>2)</sup> Philos. u. verm. Schriften, Bd. 2, S. 418 ff.



daß Jenes statt von sittlichen vielmehr von sinnlichen oder, wie man auch sage, pathologischen Motiven ausgehe, und er schließt dann geradezu, daß, wenn man auch jene Handlungen an sich noch sittlich möglich finde, doch in der Wirklichkeit ihre Vollziehung immer pflichtwidrig sei, weil ein bestimmter Wille, in einem Augenblick anders als aus sittlichen Motiven zu handeln, vorangehen müsse. Er regt indessen selber noch die Frage an, ob nicht der Unterschied zwischen rein sittlichen und sinnlichen Motiven etwas minder scharf gefaßt werden dürfte, und er will zugeben, daß auch das, was wir nur von sinnlichen Bewegungen aus erstreben, doch mit zur Vollständigkeit des Lebens gehöre. Allein er macht dann geltend, daß ja doch der Zustand der vollkommensten sittlichen Selbstbejahung der höchste Lebenszustand sei; er zieht, wenn man zugleich noch einen Unterschied zwischen innerlich Gebotenem und bloß Erlaubtem festhalte, die Folge, daß nur durch die erste, nicht durch die zweite Thätigkeit jener höchste Zustand herbeigeführt werde, und er knüpft daran die entscheidende Frage, wie sich denn Einer freiwillig dazu verstehen sollte, aus jenem höchsten Zustand in einen niedrigeren überzugehen. Insoweit hat Schleiermacher gegen den Begriff des Erlaubten von dem Verhältniß aus argumentirt, worein dasselbe zum pflichtmäßigen Handeln zu stehen käme. Und wir haben eine Erinnerung an diese seine Argumentationen um so weniger für überflüssig erachtet, da wir nicht bloß bei den Ethikern vor ihm, sondern auch bei denen nach ihm nirgends mit gleicher Schärfe die vorliegende Frage untersucht finden. Dagegen dürfen wir uns hinsichtlich seiner weiteren Deductionen, in welchen er jenen Begriff zu dem der Tugend und dem der Güter in Beziehung setzt, mit der Erinnerung daran begnügen, daß er auch von hier aus zum gleichen Resultate gelangt; „sonach“, schließt er, „würde der Begriff des Erlaubten aufgehoben und sein Inhalt müßte — wie, das lassen wir dahingestellt sein — unter die beiden Glieder des Gegensatzes (Pflichtmäßiges und Pflichtwidriges, Gut und Uebel), zwischen denen es kein Drittes gäbe, vertheilt werden.“

Unter den Neueren erklärt Schmid mit Berufung auf die Schleiermacher'sche Abhandlung kurzweg, es gebe erlaubte Handlungen in concreto nicht (vgl. oben S. 471); sobald eine Handlung in ihrer ganzen Bestimmtheit erfaßt werde, zeige sich, daß sie entweder unter das Gebot oder unter das Verbot sich reihe.

Aber auch bei Rothe stellt sich, wenn er gleich von bloß Erlaubtem redet, doch der Sache nach keine andere sittliche Anschauung

heraus. Schon in der allgemeinen Ausführung über das Erlaubte hat er, wie wir bereits oben bemerkten, auf jenes nur individuell Bestimmbare, was er dem Gesetz gegenüber ein bloß Erlaubtes nennt, doch wieder die Kategorie des „Pflichtmäßigen“ angewandt; wir mußten fragen, ob es, um fürs Individuum zulässig zu sein, nicht auch als Forderung der Pflicht sich darzustellen habe. Nachher, wo er die Pflichten im Einzelnen entfaltet, stellt er dann das, was man gewöhnlich etwas bloß Erlaubtes nennt, wirklich Alles, soweit er es überhaupt als sittlich aufnimmt, sehr bestimmt unter den Begriff der Pflicht und nimmt es eben nur auf, weil und sofern es als Pflicht sich ihm erweist. Ausdrücklich erklärt er z. B., daß man auch von einer wirklichen Pflicht zu spielen reden müsse, — ebenso wie von einer Pflicht der Theilnahme am geselligen Leben überhaupt; er verwirft die Auffassung Daub's, der ein Drittes annimmt, — daß der Mensch nicht zum Spielen verpflichtet, aber ebenso wenig zum Nichtspielen verpflichtet sei <sup>1)</sup>.

Bei der Art, wie Wuttke doch immer noch ein Gebiet für das bloß Erlaubte retten will, können wir die im Bisherigen vorgetragenen Einwendungen hiegegen eben keineswegs erledigt finden.

Bei Palmer haben wir schon oben, wo wir ihn vom Heirathen dürfen reden hörten und ihn das „reine Dürfen“ einem „irgendwoher gegebenen“ Gebot entgegensetzen sahen, die für unser Problem erforderliche Schärfe der Auffassung und des Ausdrucks vermißt. Ebenso ergeht es uns bei anderen Beispielen, die er fürs bloße Dürfen anführt; so in Betreff des Cigarrenrauchens, wenn er davon sagt, ich dürfe es, obgleich ich Keinem und Keiner mir beweisen könne, daß ich es thun müsse; kann ich es, müssen wir fragen, trotz jener Einwendungen wirklich mir gestatten, wenn nicht wenigstens ich mir selbst nachweisen kann, daß es für mich gemäß meiner Individualität irgendwie auch Pflicht sei? Palmer's Ausführung nun ist darin eigenthümlich, daß er, obgleich er so von einem reinen Dürfen redet, dennoch vom streng ethischen Standpunkte aus gesagt haben will, ein bloß Erlaubtes gebe es im sittlichen Handeln nicht <sup>2)</sup>. Ein Erlaubtes nämlich würde es nach ihm allerdings geben, wenn das Sittliche bloß von Geboten und Verboten abhinge, da kein Gesetz alle möglichen Handlungen voraussehen und normiren könne und demnach vom Standpunkte des Gesetzes aus für das Erlaubte im Sinne des we-

<sup>1)</sup> Theol. Ethik, Bd. 3, S. 804. — <sup>2)</sup> Moral, S. 204 f.

der Gebotenen noch Verbotenen immer ein namhafter Raum bleibe. Doch, fährt er fort, nicht darum handele es sich, was geboten oder verboten, sondern darum, was in sich selbst gut oder böse sei, und beides sei eine Eigenschaft des Willens, die sich in der Handlung offenbare. Von da aus weist er das „bloß Erlaubte“ ab, denn je mehr ein Mensch nur thue, was sein seiner selbst mächtiger Wille sei, desto gewisser falle bei ihm auch die materiell unbedeutendste Handlung in die Willenseinheit herein und participire am Werthe oder Unwerthe der ganzen Willensrichtung; der sittliche Charakter wisse darum auch von Allem, was und wie er's thue, sich Rechenschaft zu geben; daß ich mein Zimmer so oder so einrichte, meinen Spaziergang so oder so mache, das gehe keinen Andern an und sei insofern etwas Erlaubtes; aber ich selbst habe dabei ein bestimmtes Motiv für mich, könnte nach meiner individuellen sittlichen Constitution nicht ebenso gut auch anders verfahren; so sei für mich auch dieses scheinbar Gleichgültige doch nicht gleichgültig oder bloß erlaubt, sondern es sei, weil zusammenhängend mit dem fundamentalen Guten in meinem Charakter, auch wahrhaft gut, wenn gleich kein menschliches Gebot es mir befehlen dürfe, ja auch kein positiv gegebenes, allgemeines göttliches Gebot mir eine Vorschrift dieses Inhalts gebe. Aber geht nun eben von da aus nicht auch das „reine Dürfen“ verloren, von welchem Palmer doch gleich nachher wieder redet, und werden wir nicht auch darauf, daß Alles entweder geboten oder verboten sei, wieder zurückgetrieben? Oder wird nicht das, was aus meiner sittlichen Constitution und zwar aus ihr als einer sittlich guten hervorgeht, sich als solches dadurch mir erweisen müssen, daß ich mich durch den sittlichen Trieb und ein Sollen dazu bestimmt finde? Wird nicht das, was am Werthe der guten Willensrichtung participiren möchte, auch an dem allseitigen Bestimmtheit durch Pflicht und Gesetz participiren, sowie jene Willensrichtung selbst ganz vom Gesetz oder von Gottes heiligem gebietenden Willen regiert und durchwaltet sein muß? Wenn ich dessen bei Handlungen, zu welchen meine individuelle Constitution mich hinzieht, mich nicht vergewissern kann, wird nicht daraus für mich folgen, daß meine sittliche Constitution und sittliche Durchbildung mangelhaft sei? Es sind das wesentlich dieselben Einwendungen, die wir oben gegen die Stellung des Erlaubten neben dem Pflichtmäßigen und durch die Pflicht Geforderten gemacht haben. Bei Palmer aber bleiben sie unerledigt, weil er in jenen Aussagen über das Gebotene und

Verbotene, wie auch seine zuletzt erwähnten Sätze zeigen, immer nur objective allgemeine Gesetzesformeln, positive Worte der heil. Schrift oder gar nur Gesetze, wie sie ein Mensch dem andern vorhalten kann, im Auge hat, dagegen zu fragen unterläßt, wie es sich auf dem durch solche Gebote freigelassenen Raume mit den individuellen Pflichtforderungen oder (nach Schleiermacher's Ausdruck) mit dem innerlich Gebotenen verhalte. Müßte nicht von seinen eigenen Prämissen aus bei genauerer Erörterung des Problems auch er auf unser Ergebniß kommen? Die Frage wiederholt sich uns bei seinen später folgenden concreten Ausführungen dessen, was dem Christen erlaubt, d. h. weder geboten noch verboten, sei. Wenn er z. B. hier <sup>1)</sup> in Betreff der Verschönerung des Lebens durch einen gewissen *Vagabundismus* zwar auf der einen Seite sagt, es könne darüber kein Gebot gegeben werden und auch die heilige Schrift gebe keines, auf der anderen Seite indessen doch dem sogenannten Erlaubten einen positiven ethischen Werth zuerkennt, weil man mittelst des Schönen sich geistig vom Banne des Materiellen befreie: müßte dann nicht eben aus diesem Grunde ein solches Erlaubtes wieder zum Gegenstande der Pflichtforderung werden, und dürfte Anderes, was mit derartigen Gründen sich nicht fügen läßt, noch für erlaubt gelten und müßte es nicht vielmehr ausgeschlossen sein?

Unter einem ganz eigenthümlichen, aber, wie wir sogleich beisetzen dürfen, auch höchst unklaren Titel finden wir das „Erlaubte“ bei Stahl <sup>2)</sup> neben dem „Ethos“. Indem er nämlich die irdischen Güter, soweit sie, ohne mit einem sittlichen Zwecke unmittelbar zusammenzuhängen, die natürliche Befriedigung seien, die Sphäre des sittlich Erlaubten bilden und diese Befriedigung von der „sittlichen Unmacht“ in der sittlichen Welt sanctionirt sein läßt, erklärt er: das Erlaubte sei also „nicht Ausfluß eines sittlichen Gebotes (Anforderung)“, da dieses nur gebieten oder verbieten könne; es sei aber auch nicht ein sittlich gleichgültiges, bloß natürliches, sondern es sei „Ausfluß der sittlichen Macht, derselben, von der auch das sittliche Gebot selbst ausgehe“. Der weitere Zusammenhang ist bei Stahl dieser. Er hatte vorher ausgeführt, daß das Gute vermöge seiner wesentlichen Beziehung zum Sein und Willen der Person selbst auch die reale Befriedigung der Person in sich schließen müsse. Dann fährt er fort:

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 322 f.

<sup>2)</sup> Philosophie des Rechts (3. Aufl.), Bd. 2, S. 112 ff.



wenn hiernach im vollendeten Zustande die Erfüllung des Ethos (Heiligung) und die Befriedigung in unauflöslicher Einheit sich durchdringen, so doch keineswegs im empirischen Zustande. Denn hier sei der Mensch auf eine materielle Unterlage gegründet, auf welche seine Befriedigung sich mit erstrecken müsse. Hier gebe es also eine zum natürlichen Dasein gehörige, daher nicht böse und dennoch von der Erfüllung des Ethos unabhängige Befriedigung. Das sei „der Begriff der „irdischen Güter““ im Unterschiede der Tugenden und Pflichten“<sup>1)</sup>: Gesundheit, Wohlstand, Lebensbequemlichkeit u. s. w. Diese Güter haben eine mehrfache Beziehung zum Ethos. Sie seien Gaben der göttlichen Liebe; sie seien vielfach, wie z. B. Sorge für die Gesundheit, eine Vorbedingung der Erfüllung des Ethos, insoweit unsere eigene Pflicht. Endlich seien sie, auch wo sie mit keinem sittlichen Zwecke unmittelbar zusammenhängen, die natürliche Befriedigung; insoweit bilden sie die Sphäre des Erlaubten. Daran schließt sich jene weitere Erklärung des Erlaubten. Sein Begriff, heißt es dort noch weiter, „beruhe eben darauf, daß die Befriedigung ein ebenso absoluter Zweck, im Wesen der Person gegründet, sei, als die sittliche Erfüllung“; darum habe sie in dem Zustande, wo beide auseinanderfallen, ihre „selbständige Sanction“ von jener Urmacht. — Was soll aber hier die Berufung auf die göttliche Macht im Unterschiede von den Geboten, die von ebenderselben ausgehen? Wir können sie nur daraus erklären, daß bei Stahl, wie ja auch seine anderen von uns mitgetheilten Sätze zeigen, die Beziehung auf objective göttliche Gaben und von Gott geschaffene materielle Dinge und die Beziehung auf menschliche Handlungen und Begehungen unklar ineinanderläuft. Natürliche Dinge und Gaben mögen wir einfach auf Gottes Macht zurückführen oder einen Ausfluß der sittlichen Macht nennen. Gegenüber von den freien Willensbestimmungen und Handlungen des Menschen aber und somit für die Frage, ob es erlaubte Handlungen gebe, kommt die sittliche Macht jedenfalls eben als vollende, beziehungsweise als gebietende in Betracht. Die Frage ist, ob für den Menschen ein wahrhaft sittliches Begehren der Dinge, von denen er Be-

<sup>1)</sup> Noch in der zweiten Auflage drückte Stahl sich so aus: „der Begriff der „Güter“ („irdischen“ fehlt) im Unterschiede der Tugenden und Pflichten (Schleiermacher)“; ich kann mich nicht enthalten, zu bemerken, welch' ein Mangel an Bekanntheit mit dem Sinne der Grundbegriffe Schleiermacher's sich hier verrieth!

friedigung seines natürlichen Lebens hofft, und ein sittliches Aneignen und Genießen der von Gott geschaffenen natürlichen Dinge dadurch bedingt sei, daß darauf zugleich irgendwie eine Pflichtforderung sich richte, oder ob Gott, der wollende und gebietende, selbst ein Gebiet unserer Willkür so anheimgestellt haben wolle, daß es durch seine Forderungen nicht bestimmt werde, d. h. eben ein Gebiet des bloß Erlaubten. Daß das Erlaubte, wenn es ein solches gibt, dann, wie Stahl erklärt, nicht Ausfluß eines Gebotes ist, versteht sich von selbst; die Frage ist, ob es eben ein Erlaubtes gibt oder ob dies nicht darum zu verneinen ist, weil die Ausflüsse des sittlich gebietenden Gotteswillens sich über jeden Moment unseres sittlichen Lebens und Wollens erstrecken müssen. Wenn nun Stahl der Befriedigung zugleich göttliche Sanction zuerkennt, ja sie für einen absoluten, im Wesen der Person gegründeten Zweck erklärt, so möchte man folgern, daß dann eben auch die auf sie hinggerichteten Willensacte des Menschen von Gott nicht bloß zugelassen, sondern gefordert und zur Pflicht für uns gemacht werden, und es scheint sich die Aussicht zu öffnen, daß, während der Begriff eines bloß Erlaubten durch ein strenges ethisches Denken wiederum abgewiesen sei, doch dasjenige, was man gewöhnlich nur ein Erlaubtes nennt, wenigstens zu einem guten Theil unter der Kategorie des Pflichtmäßigen seine Stelle behalte. Leider aber denkt Stahl nicht bloß nicht an solche Folgerungen, sondern wir müssen nun auch noch darauf zurückgehen, daß er vor Allem die sittliche Nothwendigkeit jener Befriedigung und der auf sie zielenden Acte mit Nichts bewiesen hat. Schon das, daß die Befriedigung, weil der Mensch im empirischen Zustand auf eine materielle Unterlage gegründet sei, sich auf diese miterstrecken müsse und daß nicht etwa der Mensch schlechthin erst auf eine künftige, in der sittlichen Vollendung selbst gegebene Befriedigung angewiesen sei, hat er nicht deducirt, sondern bloß behauptet. Noch weniger hat er gezeigt, daß der Mensch selber neben den auf die sittlichen Zwecke direct gerichteten Acten auch eigens zum Behuf jener Befriedigung, jenes Wohlstandes, jener Lebensbequemlichkeit u. s. w. Etwas für sich thun dürfe oder solle und daß er nicht vielmehr es ganz dem Willen und der Macht Gottes überlassen sollte, ihm im Verlauf und als Frucht jener Acte auch Gaben, die zur Befriedigung seines natürlichen Lebens dienen, zu fallen zu lassen.

Jedenfalls dürfen wir besonders auch die Stahl'schen Ausführungen ein Beispiel dafür nennen, wie wenig auch bei bedeutenden

neueren Denkern unser Problem schon durchgearbeitet und erledigt ist.

Ist es aber mit den Ansprüchen, welche der Begriff des Erlaubten auf eine Stelle in der Ethik machen möchte, so schlecht bestellt, wie wir bisher gefunden haben, was ist dann von allen jenen Handlungen zu halten, welche man im sittlichen Leben gemeiniglich eben als „erlaubte“ zuläßt und ausübt? Sollen sie darum nun pflichtwidrig, verboten sein? Auch nicht der größte pietistische Rigorismus ist bei den Streitigkeiten über die sogenannten Mitteldinge zu einer solchen Konsequenz fortgeschritten. Es sind keineswegs, wie wir schon oben bemerkten, alle diejenigen Handlungen, welche unter jene Kategorie zu gehören scheinen, in den erwähnten Streit gezogen worden, vielmehr nur solche unter ihnen, gegen welche man nicht etwa bloß das Bedenken, daß sie sich nicht positiv als Pflicht nachweisen lassen, sondern das Bedenken, daß sie in positivem Widerspruche gegen die bestimmten Pflichten des christlichen Lebens stehen, erheben zu müssen glaubte. Namentlich hat Spener den Grundsatz, daß überall jener positive Nachweis gegeben werden müßte, nie scharf durchgeführt oder auch nur ausgesprochen. Wenn wir nach ihm <sup>1)</sup> „Nichts thun sollen, wir sehen denn, daß es zu Gottes Ehren dienlich, oder dem Nächsten im Geist- oder Leiblichen nützlich, oder uns selbst nöthig, oder zu unserem scheinbaren Nutzen vortrüglich [= zu- trüglich] sei“, so ist mit diesen letzten Worten noch ein weiterer Spielraum gelassen. So will er dann z. B. auch das Tanzen an sich, als „eine Bewegung des Leibes nach einer gewissen Melodie“, ausdrücklich nicht für sündlich erklärt haben, ohne etwa erst einen Nachweis, daß es je als Pflicht betrachtet werden könne, zu erfordern; er nennt es vielmehr an sich eine indifferente Sache. Das Tanzen sodann, wie man es in praxi finde, verwirft er deshalb, weil es, von Gott nicht geboten, von dem vorgeblichen Nutzen wenig oder Nichts habe, der daraus leicht und gemeiniglich entstehende Schaden aber wichtig sei und viel Aergerniß nach sich ziehe <sup>2)</sup>. Bei anderen Dingen genügt es ihm, daß sie solchen Schaden nicht drohen und weder im Alten noch im Neuen Testament irgendwie verboten seien; so in Betreff des Perrückentragens, das überdies von Manchen der Gesundheit zu- trüglich gefunden werde, obgleich er selbst diese Erfahrung nicht gemacht habe. Ueberdies erinnert er, daß, wie man Perrücken zur blo-

<sup>1)</sup> Theol. Bedenken, Th. 2, S. 487. — <sup>2)</sup> a. a. O. S. 484 f. 492.

ßen Zierde gebrauchen möge, so auch fast an jeder Kleidung Etwas sei, was nicht der bloßen Nothdurft, sondern der Zierde oder dem Wohlstande diene, und er nimmt daran keinen Anstoß <sup>1)</sup>. — Eine strenge wissenschaftliche Begründung, Abgrenzung und Durchführung der auf „Mitteldinge“ und Erlaubtes bezüglichen Grundsätze ist bei Spener zu vermissen. Wer unter uns aber wollte auf Grund einer schärferen Erörterung dieser Begriffe und ihrer Zulässigkeit in der Ethik den Kreis dessen, was im concreten sittlichen Leben zulässig sei, enger ziehen, als es der gewissenhafte Spener gethan? — Zu einem entschiedenen Zeugniß gegen den Rigorismus, in den die angedeuteten ethischen Consequenzen treiben könnten, müßte aus dem Neuen Testament schon das für unsere Fragen viel citirte, freilich mitunter auch mißbrauchte Verhalten und Thun Jesu bei der Hochzeit zu Kana genügen; gewiß hat er ja dort Etwas von demjenigen mitgemacht, was eben nur etwas Erlaubtes scheint heißen zu können, und hat ferner zu einem solchen Weingenuß, der eben auch nur unter diese Kategorie zu fallen scheint, durch seine Wunderthat ungescheut Anlaß gegeben.

Es käme demnach darauf an, für jene Handlungen, damit sie dennoch im sittlichen Leben zugelassen werden können, den Nachweis davon zu führen, daß sie eben nicht bloß zulässige, sondern daß sie vielmehr pflichtmäßige, sittlich gebotene Acte seien.

Was aber in dieser Beziehung bei Schmid zu finden ist, reicht für die Entscheidung der praktischen Fragen weit nicht aus. Wenn er <sup>2)</sup> als Beispiel das Weintrinken anführt, welches — in abstracto weder geboten noch verboten — je nach den Gesundheitsumständen und der ökonomischen Lage entweder gemäß 1 Timoth. 5, 23 Pflicht oder Unrecht sei, so hat er hiemit einer, seinem Sinne keineswegs entsprechenden, rigoristischen Auffassung Raum gegeben, nach welcher der Weingenuß eben nur da, wo er (wie für Timotheus) medicinisch rathsam sei, für Pflicht und sonst also nur für pflichtwidrig erklärt werden dürfte.

Stahl, bei welchem wir hätten erwarten mögen, daß er die der „Befriedigung“ dienenden „erlaubten“ Acte auch für pflichtmäßige erklären werde, hat sie nicht bloß nicht als solche hingestellt und nachgewiesen, sondern das, was er gleich darauf (a. a. O.) weiter aus-

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 476 ff.; vgl. auch Th. 1, S. 26.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 452.



spricht, läßt uns vielmehr wieder fragen, ob jene Acte wirklich noch sittliche heißen können, oder ob man nicht in dem Bedürfniß, das so viele Menschen für sie hegen, noch eine bloße sittliche Schwäche, einen Mangel an Sittlichkeit, sehen müsse. Denn er fährt fort: jener Zustand, in welchem sittliche Erfüllung und Befriedigung auseinanderfallen, sei freilich ein unvollkommener, zu überwindender; man müsse mehr und mehr die Befriedigung in dem suchen, was zugleich sittliche Erfüllung (Bethätigung der Liebe u. s. w.) sei.

Dagegen haben Schleiermacher und Rothe diejenigen Handlungen, welche wir hier im Auge haben, in reichem Umfange wirklich als solche zu deduciren versucht, welche gemäß den ethischen Grundideen und Principien zur Entfaltung des sittlichen Lebens selbst gehören und ein wesentliches Gebiet in ihr ausmachen, so daß sie demnach entschieden zur Pflicht gemacht werden dürften.

Schon in jener Abhandlung, in welcher Schleiermacher die Handlungen, die wir „als erlaubte zu dulden geneigt seien“, mit aller Strenge aus dem sittlichen Leben verbannen zu wollen scheint, deutet er doch zugleich die Aussicht für sie an, unter einem besseren Titel wieder aufgenommen zu werden <sup>1)</sup>. Indem er sagt, sie müßten verbannt werden, fügt er bei: „es müßte denn sein, daß auch sie von sittlichen Antrieben ausgehen“. Bestimmter eröffnet sich dort jene Aussicht für sie von der Idee des Gutes aus; sollte, heißt es dort, das aus ihnen Hervorgehende ein Gut sein, so seien ja gewiß auch sie selber sittlich; nun würden z. B. ohne die Neigung, Musik in Masse zu hören, die großen Gattungen tonkünstlerischer Production nicht bestehen, und Musik hervorbringen und aufnehmen gehöre überhaupt wesentlich zusammen; solche Werke aber seien nicht sittlich gleichgültig, sondern ein Gut für ein Volk. Wolle man ferner z. B. die Ausbildung und Mittheilung von Einfällen neben dem auf Bestimmtes hingelernten, das Geschäftsleben begleitenden oder streng wissenschaftlichen Denken höchstens als etwas Erlaubtes passiren lassen, so sei zu entgegenen, daß durch jene das freie gesellige Gespräch in seinen verschiedenen reizenden Formen gemacht werde und daß sich nicht absehen lasse, warum dieses weniger als das Geschäftsleben und die Wissenschaft ein Gut sein sollte. — So finden wir denn derartige Thätigkeiten im System der philosophischen Sittenlehre Schleiermacher's und zwar in dem von den Gütern handelnden

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 437 f.

Haupttheil wirklich als echt sittliche, nicht bloß erlaubte, eingegliedert. Die Darstellung der symbolisirenden Thätigkeit der Vernunft auf die Natur im Charakter der Individualität führt uns auf die Phantasie; in ihre eigenthümliche Combination wird die Tendenz der Kunst gesetzt und es wird die Forderung abgeleitet, daß Jeder an der Kunst Antheil habe; schon hiemit kommen wir auch auf die freie Geselligkeit: in ihr herrsche am meisten der auf die Mannichfaltigkeit gerichtete Kunststyl. Mit der organisirenden Vernunftthätigkeit, sofern sie im Charakter der Individualität sich bewegt und hier das Eigenthum bildet, ergibt sich die Gemeinschaftsform der freien Geselligkeit selbst; in ihr soll die Unübertragbarkeit und die Zusammengehörigkeit des Eigenthums im gegenseitigen Bedingtfsein durch einander sich darstellen, und zwar sind Object für die gegenseitige Mittheilung in dieser Gemeinschaft namentlich auch die angeborenen Organe in ihrer lebendigen Bewegung, sowohl der gymnastischen als der dialektischen; die Eigenthümlichkeit dieser Organe aber stellt sich durch Bewegung dar im Spiele, — nämlich im gymnastischen Spiel die Eigenthümlichkeit der leiblichen, im dialektischen Spiel die Eigenthümlichkeit der psychischen Organe in ihrer Hingabe an die Geselligkeit; genauer bildet den Begriff des Spiels das hiebei stattfindende gegenseitige Eingreifen in bestimmten Formen; so ist auch das Spiel positiv sittlich <sup>1)</sup>. — Schleiermacher's „christliche Sitte“ bietet, während sie von anderen Gesichtspunkten ausgeht, zugleich eine innere Ergänzung zu jener philosophischen Ausführung. Es ist die Kategorie des darstellenden Handelns, unter welcher die vorhin erwähnten Handlungen uns hier wieder begegnen, und zwar wird dieses Handeln hier aus dem innern Proceß und Bestimmtfsein des christlich-sittlichen Selbstbewußtfseins deducirt. Zu dem reinigenden Handeln, das seinen Impuls von der Empfindung der Unlust über das im Christen noch vorhandene Gelüste des Fleisches wider den Geist empfängt, und zu dem verbreitenden Handeln, dessen Impuls darin liegt, daß eine in die Anforderung der höheren Lebenskraft tretende niedere Lebenskraft sich dieser willig zuneigt und demnach ihre Unterordnung unter diese unmittelbar möglich werden läßt, muß nach Schleiermacher ein besonderes darstellendes Handeln kommen. Denn zwischen den Momenten jener Lust und jener Unlust müssen nothwendig Momente

<sup>1)</sup> Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer, 1835, S. 135 ff. 245 ff. 123 ff.

der Einigung der niederen Kraft mit der höheren und hiemit Momente relativer Befriedigung, einer relativen, über das Oscilliren zwischen Lust und Unlust hinausgehobenen Seligkeit eintreten, und diese Seligkeit muß Impuls für ein solches Handeln werden, das nicht wie jene beiden anderen Handlungsformen eine Veränderung in einem sittlichen Zustand hervorbringen soll, in welchem aber vermöge der Idee der Gemeinschaft der religiösen Subjecte unter einander eben jenes Bewußtsein der Seligkeit äußerlich werden muß; es hat keinen Zweck als den, das eigene Dasein für Andere aufnehmbar zu machen. Und das darstellende Handeln ist nun nicht bloß auf diejenige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, welche den Geist im christlichen Sinne zum Centrum hat, sondern auch auf diejenige zu beziehen, in welcher die Intelligenz im allgemein menschlichen Sinne das Centrum ist. Beides darstellende Handeln ist das In-die-Erscheinung-Treten der Gemeinschaft selbst. Jenes ist das der innern Sphäre oder der Kirche, dieses das der äußern oder der allgemein geselligen Sphäre. In dieser ist das Princip die allgemeine Menschenliebe. Was hier in das darstellende Handeln ausgeht, ist das Selbstbewußtsein des Menschen von seiner höheren Natur, — das Bewußtsein des Menschen davon, daß seine Intelligenz zur Beherrschung der Natur tüchtig ist. Wir kommen hiemit wieder auf die Grundbegriffe der philosophischen Ethik vom sittlichen Handeln als dem (organisirenden und symbolisirenden) Handeln der Vernunft auf die Natur. Da tritt denn auch wieder die Kunst und das Spiel in seiner sittlichen Bedeutung ein, — das Spiel als „Ausstellung der körperlichen Geschicklichkeit“ und das „Spiel mit der intellectuellen Thätigkeit“. Da wird z. B. auch die Aufnahme von Essen und Trinken in die gesellige Darstellung und die bei einem Gastmahl stattfindende Zusammenhäufung ausländischer Producte sittlich gerechtfertigt, indem, ohne daß das Sinnliche Impuls werden dürfte, sich darin die Stufe zu erkennen geben soll, bis zu welcher die Naturbeherrschung gediehen sei. Da wird „ganz in der Ordnung“ gefunden, „daß der Ueberschuß, der durch die Thätigkeit eines Volkes entstehe, ins darstellende Handeln verwandt werde“, — wodurch, wenn dies stark hervortrete, der sogenannte Luxus entstehe. In Betreff jener Handlungen des geselligen Lebens verwirft jetzt Schleiermacher ausdrücklich die Meinung, daß man zu ihnen „keine Zeit haben solle“; sie sind ihm eben nicht mehr bloß erlaubte Handlungen, von welchen wir ihn selbst in jener Abhandlung so reden hörten. Er besteht auf

dem Satze, daß jede selbstthätige Activität der Sinnlichkeit, jede Activität, zu der der Impuls nicht vom Geiste ausgehe, etwas Sündliches sei; allein er sieht in Handlungen der erwähnten Art solche Thätigkeiten der sinnlichen Natur, die zwar bei dem Einen rein sinnliche Selbstthätigkeit sein können, die aber beim Anderen selbst auch vom Geiste den Impuls empfangen; es komme dabei Alles aufs Motiv an <sup>1)</sup>).

Eben dieselben Handlungen, wie Schleiermacher, führt wesentlich unter denselben Gesichtspunkten Rothe uns vor, und zwar hat er näher an die Begriffe der philosophischen Ethik Schleiermacher's sich angeschlossen. Spiel, Conversation, Gastmähler, Körperschmuck, Luxus u. s. w. erhalten ihre Stelle in der Gemeinschaft des individuellen Bildens (bei Schleiermacher: Organisirens) oder des geselligen Lebens. Das Eigenthum eines Jeden soll hier für Andere durch eine Darstellung zur Anschauung gebracht, — die Abgeschlossenheit des Eigenthums mittelst der gegenseitigen Ausstellung desselben aufgehoben werden; so soll im Spiel die eigenthümliche Bildung der Organismen mit harmonischem Sineinandergreifen der Individuen für einander zur Anschauung kommen. Die hierauf bezüglichen Handlungen werden demnach positiv für Pflichten erklärt. Es gilt auch von ihnen, was Rothe mit Protest gegen eine abstract religiöse Moral von den sittlichen Functionen überhaupt sagt: sie sollen „als positiv moralisch werthvolle und als moralisch gebotene“ anerkannt werden <sup>2)</sup>. — Dabei führt übrigens Rothe nun auch das Moment des Genusses, des Vergnügens, der Erholung ein. Das individuelle Bilden, welches an sich ein Aneignen sei, werde, sofern es von einem Erkennen unmittelbar begleitet sei, zum Genießen vermöge des Geschmacks; darin werde der Werth ausgedrückt, welchen das Object des Aneignens für das aneignende Subject als dieses bestimmte Individuum habe, und das Subject finde sich hiebei mit einer specifischen Lust afficirt, da das Aneignen immer eine Förderung des Lebens des Individuums mit sich bringe. Den Charakter des Vergnügens und der Erholung erhalten die individuellen Functionen, weil die Persönlichkeit im menschlichen Einzelwesen von Natur

<sup>1)</sup> Die christliche Ethik, herausgeg. von Zonas, 1843; vergl. besonders S. 48 ff. 511 ff. 621 f. 639. 690. 694 f. 649 f. 667. 632. 635.

<sup>2)</sup> Theolog. Ethik, Bd. 2 (2. Aufl.), S. 227 f. 359 ff. Bd. 3, S. 782 ff. Bd. 2, S. 150.



nur die individuelle Bestimmtheit an sich habe und weil die materielle menschliche Natur in allen individuellen Functionen der bestimmende Factor, in allen universellen der bestimmtwerdende sei, weil daher die Persönlichkeit das Fungiren unter der universellen Bestimmtheit erst erlernen und mittelst einer Bemeisterung ihrer materiellen Natur vollziehen müsse, die individuellen Functionen hingegen ein die materielle Natur Gewährenlassen in den menschlichen Einzelwesen seien. So sei dann auch die Geselligkeit eine Mittheilung der Selbstbefriedigung und ein Mittel der Erholung, sofern sie Vergnügen gewähre durch gemeinsamen Genuß, ja sie habe wesentlich die Tendenz, Vergnügen zu geben. Pflichtwidrig werden freilich die Vergnügungen, sobald sie mit einem unverhältnißmäßigen und für uns in anderweitiger Beziehung pflichtwidrigen Aufwand von Zeit und Kosten verbunden seien, wir uns also ihren Genuß mit Vernachlässigung näherer sittlicher Anforderungen gewähren. Auszuschließen sei jede aufs Genießen an und für sich gehende Tendenz. So nehme der sittlich Reine auch Speise und Trank nicht um der Restauration seines sinnlichen Lebens an und für sich willen zu sich, sondern um der durch diese Restauration bedingten Erfrischung seines persönlichen Lebens willen, und auch aus diesem Gesichtspunkte erscheine der gesellige Genuß der Nahrung als der sittlich würdigste <sup>1)</sup>. — Anderes, was man sonst wenigstens zu einem großen Theil unter das Erlaubte zu stellen pflegt, finden wir bei Rothe vielmehr unter den Tugendmitteln; so das Reisen, welches Mittel der Selbstaufklärung sein solle, die Lectüre, welche als ebensolches Mittel, nie als bloße Genußsache behandelt werden und immer mit eigentlicher Anstrengung verbunden sein müsse <sup>2)</sup>.

Schleiermacher und der ihm folgende Rothe haben das große Verdienst, zuerst unter den neueren Ethikern das ganze Gebiet, auf welchem die hier besprochenen sittlichen Thätigkeiten sich bewegen, in echt wissenschaftlicher Weise durchgearbeitet und der wissenschaftlichen, systematischen Betrachtung des gesamten sittlichen Lebens eingegliedert zu haben. Gar fein ist dabei das Einzelne bestimmt, was in diesen Handlungen selbst geschehe und geschehen solle. Dennoch können wir gerade unsere Fragen über das Erlaubte noch nicht erledigt finden. Auch bei derjenigen Bedeutung, welche den erwähnten Hand-

<sup>1)</sup> Bd. 2, S. 113. 152 f. 166 f. 360. Bd. 3, S. 800 f. 227 f.

<sup>2)</sup> Bd. 3, S. 136 f.

lungen hier gegeben ist, können wir uns noch nicht beruhigen. Und was wir gegen dieselbe einwenden möchten, hängt eben mit demjenigen Charakter solcher Handlungen zusammen, um dessen willen man sie sonst für bloß erlaubte zu nehmen pflegt.

Zunächst bemerken wir, daß bei Schleiermacher von den sonst so genannten erlaubten Handlungen nur diejenigen, welche als gesellige betrieben werden, und nur insofern, als dies bei ihnen der Fall ist, einen positiv sittlichen Charakter erhalten. Sollte nun z. B. ein Genuß von Speise und Trank, der über die unbedingte Nothdurft hinausgeht, überall da, wo der Genießende nicht der Geselligkeit mit ihm zu dienen in der Lage ist, des sittlichen Charakters ermangeln? Oder sollte, was das Spiel anbelangt, nicht auch Einer, der von der menschlichen Gesellschaft abgeschnitten zu sein das Unglück hat, zwischen harte Arbeit hinein sich eines gewissen Spielens rein für sich selbst mit Thieren und leblosen Dingen erfreuen? Und wird dann auch das Spielen überhaupt, obgleich es in der Regel die gesellige Gestalt haben sollte, schlechthin erst als Moment der Geselligkeit sittliche Bedeutung haben?

Wenn wir sodann in jenen Handlungen, welche dort Schleiermacher und in noch reicherm Umfange Rothe erörtert hat, ein Handeln des Geistes auf die Natur und insofern etwas Sittliches anerkennen, so drängt sich doch unserer Betrachtung dieses Handelns überhaupt sogleich ein großer Unterschied an Werth und Gewicht auf, welcher zwischen den unendlich vielen verschiedenen Formen desselben statthabe. Denjenigen Formen aber, welche in den hier besprochenen Thätigkeiten sich darstellen, pflegen ja auch solche sittliche Menschen und Christen, welche sich einen Ausschluß derselben aus dem sittlichen Leben entschieden verbitten würden, darum doch nicht einen sonderlichen, vielmehr immerhin nur einen untergeordneten Werth beizulegen. Und gerade wenn sie, wie bei Rothe und Schleiermacher, den anderen sittlichen Thätigkeiten zur Seite gestellt sind, wird jener Unterschied schon dem schlichten unmittelbaren sittlichen Bewußtsein nur um so weniger sich verbergen können. Man vergleiche sie hinsichtlich des sittlich Guten, das in ihnen gesetzt wird, mit denjenigen sittlichen Acten, in welchen der Geist eines sittlichen Subjectes sich und Andere in die innere Gemeinschaft mit Gott zu erheben und die Gefinnung und den Willen selbst sittlich weiter zu bilden sich bestrebt, oder mit denjenigen, durch welche große Massen der Natur zum Werkzeug und Ausdruck der Vernunft gestaltet werden, oder mit denjenigen, in welchen man be-

dürftigen Mitmenschen die ersten Grundbedingungen der irdischen Existenz und eines menschenwürdigen irdischen Lebens darreicht. Man vergleiche jenes Spielen auch mit demjenigen, was ihm bei Schleiermacher am nächsten steht, mit den Productionen der eigentlichen Kunst, welche methodisch das Ideale im Sinnlichen zur Anschauung bringt. Es möchte scheinen, als ob von den erörterten Thätigkeiten im Vergleich mit solchen anderen zum mindestens Aehnliches gälte, wie nach Schleiermacher vom Kartenspiel im Vergleich mit besseren Spielen; jenes nämlich läßt auch er nicht gern zu, weil in ihm die freie geistige Thätigkeit sich doch gar zu sehr nur im Kleinen und zufällig zeigen könne <sup>1)</sup>. — Wird nun nicht der sittliche Mensch in dergleichen Thätigkeiten, obgleich zur vollen Entfaltung des Sittlichen auch sie gehören, doch immer nur dann einzutreten haben, wenn er für wichtigere und werthvollere durchaus keine Gelegenheit findet? Und wird demnach nicht der Kreis solcher Thätigkeiten, die man erlaubte nennen möchte, die aber nur darum und insoweit, als sie zugleich zur Pflicht werden, erlaubt sind, weit enger, als es nach Schleiermacher und Rothe erscheint, ja so eng, als es je ein sittlicher Rigorismus gefordert hat, fürs wirkliche Leben eingeschränkt werden müssen? — Wenn Schleiermacher das darstellende Handeln, zu welchem in der äußeren Sphäre das Spiel gehört, aus einem Bewußtsein der Befriedigung hervorgehen läßt, das im Verlaufe des wirkenden Handelns eintrete und ohne welches auch ein reinigendes, wiederherstellendes Handeln nicht eintreten würde, so werden ja freilich auch Momente der Befriedigung über eine schon erreichte Bewältigung der Natur durch den allgemeinen Menscheng Geist nicht fehlen. Aber kann sich ihnen und dem darstellenden Ausdrucke jenes Bewußtseins ein streng sittlicher Mensch auch nur auf eine kurze Spanne Zeit überlassen, wenn er im Gebiete aller der vorhin angedeuteten andertweitigen sittlichen Thätigkeiten fortwährend eine Last von Aufgaben vor sich sieht, gegenüber von welchen das bereits durch ihn Erreichte doch erst etwas Geringes ist? — Oder wenn Rothe einen gewissen Luxus zur Pflicht macht, andererseits jedoch selbst den Luxus verwerflich findet, sobald er uns die Mittel zum pflichtmäßigen Wohlthun schmälere: wird da nicht im wirklichen Leben jeder Luxus verwerflich erscheinen müssen, weil die Anforderungen der Noth an unsere materiellen Mittel unendliche seien und diese durch jeden Luxus geschmälert werden? Wird es da

<sup>1)</sup> Entwurf u. s. w. S. 311. Christliche Sitte, S. 696.

genügen, jenen Anforderungen denjenigen Werth, welchen doch der Luxus in sich selbst habe, entgegenzuhalten, sofern wir nämlich in ihm, wie Rothe sagt, eine Mittheilung unserer eigenen individuellen Person durch Ausstellung unseres sittlichen Eigenthums und unserer Selbstbefriedigung bewerkstelligen? <sup>1)</sup> Und wird es sich nicht ähnlich auch bei jenen übrigen Handlungen mit dem Aufwande, den sie an Zeit und Mitteln in Anspruch nehmen, verhalten? — Wir können nicht umhin, bei dem Schönen und Guten, was hier von den sonst so genannten erlaubten Handlungen prädicirt wird, an Bemerkungen uns zu erinnern, welche neuerdings (übrigens nicht mit Bezug auf Männer wie Rothe oder Schleiermacher) der ehrwürdige K. H. Saß ausgesprochen hat; er warnt nämlich vor einer Richtung, welche in abstracter Reflexion über an sich rechtmäßige sinnliche Genüsse das Gute derselben unnatürlich zu potenziren, — etwas Vornehmes, geistreich Idealisirendes hineinzumischen Gefahr laufe <sup>2)</sup>. — Viel bescheidener pflegt sich ja der einfache sittliche Mensch und Christ über jene Handlungen, die er als erlaubte festhält, zu äußern, wenn er auf ein unabweisbares natürliches Bedürfniß und auf einen natürlichen, anerschaffenen Lebenstrieb, dessen Befriedigung der Schöpfer selbst nicht mißgönnen werde, zu ihren Gunsten sich beruft und mittelbar auch aus ihnen für die Arbeit an jenen höchsten Aufgaben neue Kräfte zu gewinnen hofft.

Wir müssen ferner alle unsere Handlungen nach dem Grundmotive schätzen, durch welches wir zu ihnen uns bestimmt wissen. Werden wir nun aber, auch wenn wir zu ernstesten sittlichen Personen uns rechnen zu dürfen vermeinen, wirklich ehrlicherweise sagen dürfen, daß wir z. B. zum gewöhnlichen Anhören künstlerischer Productionen durch den Trieb bewogen werden, sie selbst, die ohne unsere Theilnahme nicht möglich würden, dadurch möglich zu machen, — oder zu jenen Gastmählern in letzter Instanz durch den Drang, in den fremdländischen Delicateffen zu offenbaren, wie weit wir's in der Naturbeherrschung gebracht, — oder zu jenen geselligen Uebungen und Vergnügungen überhaupt durch den Drang eines wohlbegründeten Selbstgefühls über die Tüchtigkeit unserer individuellen, mit der Natur geeinten Vernunft im Zusammenhange mit dem Bewußtsein, es seien Aufgaben für ein wirksames Handeln im Augenblick nicht vorhanden?

<sup>1)</sup> Ethik, Bd. 3, S. 830. 825.

<sup>2)</sup> Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1869, Heft 2, S. 341.



Und werden wir wirklich sagen können, daß für unsere Selbstdarstellung vor den Mitmenschen, zu der wir hiebei schreiten, das ursprünglich Bestimmende jenes Princip der allgemeinen Menschenliebe sei? Wieder müssen wir an jene Bemerkungen Sack's erinnern, und wieder an gewöhnliche ernste Christen, welche bekennen werden, daß sie zunächst durch Anderes, mögen sie es nun ein Bedürfniß der Erholung oder eines natürlichen leiblichen und geistigen Genusses oder einer Erholung eben durch solchen Genuß nennen, zu derartigen Thätigkeiten und Dingen sich hingetrieben fühlen und nur zugleich eben auch hiebei dem natürlichen Gemeinschaftstriebe genügen und den Pflichten der Liebe in der Gemeinschaft nachkommen möchten. — Die Momente der Erholung, des Vergnügens u. s. w. hat denn auch Rothe, wie wir sahen, wenigstens mit aufgenommen. Aber fürs Erste hat er das Verhältniß derselben zu jenen anderen Motiven, die doch auch bei ihm als die allein wahrhaft sittlichen erscheinen, nirgends scharf und klar erörtert. Und weiter muß man gerade bei ihm fragen, ob denn nicht jene bei ihm nach der Consequenz seines höchsten sittlichen Princip's schlechthin ausgeschlossen sein und so auch im wirklichen Leben mit der fortschreitenden Versittlichung des Menschen mehr und mehr beseitigt werden sollten. Denn während er jetzt von einem Gewährenlassen der materiellen Natur bei den erwähnten Handlungen redet, hat er zuvor als „Sittengesetz“ die „unbedingte Forderung“ aufgestellt, daß die Persönlichkeit „die materielle Natur von sich aus schlechthin bestimme, ihrerseits aber sich schlechthin nicht durch sie bestimmen lasse“; nie soll der Mensch „sich selbst in seiner Persönlichkeit der materiellen Natur gemäß bestimmen“<sup>1)</sup>.

Zu erledigen wäre bei Schleiermacher und Rothe erst auch noch die Frage, wie es, wenn jene sonst sogenannten erlaubten Handlungen auf die angegebene Weise vielmehr geradezu für pflichtmäßige zu nehmen seien, sich dann erkläre, daß sie dem gewöhnlichen Bewußtsein und zwar namentlich auch dem Bewußtsein derjenigen Subjecte, welche angelegentliches Interesse für sie und ihren Werth hegen, dennoch eben bloß als erlaubte gemeiniglich sich darstellen. Bei Schleiermacher finden wir überhaupt keine Antwort auf diese Frage. Bei Rothe haben wir zwar schon früher gehört, daß unter die Kategorie des Erlaubten die Handlungen gehören, über welche in concreto von der

<sup>1)</sup> Ethik, Bd. 1 (2. Aufl.), S. 423; Bd. 3, S. 10.

individuellen Instanz aus zu entscheiden sei, — und dann weiter, daß die individuellen Functionen nicht wie das Fungiren unter der univervellen Bestimmtheit immer erst von der Persönlichkeit erlernt werden müssen. Allein der besondere Charakter, vermöge dessen die jetzt von uns besprochenen Handlungen als bloß erlaubte zu erscheinen pflegen, ist hiemit noch nicht angezeigt. Denn wir haben schon früher erinnert, daß andere Handlungen, welche dem individuellen Gewissen anheimgegeben sind, dennoch jenen Schein nicht an sich tragen, sondern einfach für pflichtmäßige erkannt werden oder gar Sache einer höheren sittlichen Vollkommenheit zu sein scheinen. Warum wird ferner das individuelle bildende Fungiren auf dem religiösen Gebiete, wie Rothe das Beten nennt, kein sittlich-religiöser Mensch etwas bloß Erlaubtes nennen? Sollte aber der Schein des bloß Erlaubten bei jenen Handlungen als bei solchen eintreten, in welchen man die materielle, sinnliche Natur gewähren lasse, so kämen wir bei Rothe auf die Frage zurück, ob dieselben insoweit wirklich noch als pflichtmäßig gelten können und nicht vielmehr aufhören, sittlich zu sein.

### 3. Die wirkliche Bedeutung und Berechtigung des sogenannten Bloßerlaubten.

Können wir nicht in Schleiermacher's und Rothe's Weise aus dem, was man sonst ein bloß Erlaubtes nennt, etwas Pflichtmäßiges machen, so möchte es demnach scheinen, als kämen wir schließlich wieder auf das Dilemma zurück, entweder jenes Alles mit unerhörtem Rigorismus aus dem wahrhaft sittlichen Leben ausschließen, oder aber durch Zulassung desselben die Consequenzen des richtigen ethischen Princips eingeständenermaßen verletzen zu müssen.

Dennoch bleibt uns noch eine andere Auffassung übrig, nach welcher jene Acte, die man bloß erlaubte nennt und die man so zu nennen einen gewissen Grund hat, die aber doch in Wahrheit nicht bloß erlaubt sind, mit Fug und Recht ihre Stelle im sittlichen Leben und ethischen System behalten werden. Auf die Momente, auf welche es bei derselben ankommt, ist schon oben aus Anlaß der Stahl'schen und Rothe'schen Sätze hingedeutet worden.

Vergegenwärtigen wir uns, ehe wir dieselbe darlegen, erst noch bestimmter den eigenthümlichen Inhalt und Charakter derjenigen Thätigkeiten und Lebensbewegungen, um deren Rechtfertigung es sich handeln wird.

Sie fallen nicht in dasjenige Lebensgebiet, welches der Christ als

das geistliche zu bezeichnen pflegt. Sie gehören nicht demjenigen Gebiete zu, welches wir als das Centrum des echt sittlichen Lebens zu betrachten haben. Sie beziehen sich nicht auf das unmittelbare Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zu ihrem Gott und Erlöser, beziehen sich nicht direct auf die gottgemäße Durchbildung unseres Willens, unserer Gesinnung, unseres sittlichen Charakters, noch auf unser Einwirken in den sittlichen Mittelpunkt fremder Persönlichkeiten, um diese zur Hingabe ihres eigenen Willens an Gott und das Gute anzuregen und in guter Gesinnung zu fördern. Handlungen auf diesem Gebiet und für diese Aufgaben werden wir, auch wenn sie noch so individuell bestimmt sind, darum doch nie „bloß erlaubte“ zu nennen geneigt sein.

Der sittliche Wille, der durch jene Acte innerer Concentration, Selbstzucht, Erbauung in Gott u. s. w. gebildet und gestärkt werden muß, findet sodann sich vorgelegt das weite Feld des weltlichen Seins und Lebens, auf welchem die den Subjecten inwohnenden allgemeinen geistigen Kräfte, durch den Willen bestimmt, sich im Wechselverkehr mit dem unpersönlichen, materiellen Dasein zu entfalten, dieses zu durchdringen und zu gestalten und in dieser Wirksamkeit sich selbst ihrer Idee gemäß harmonisch weiterzubilden haben. Es ist das Gebiet der allgemeinen geistigen Interessen und Aufgaben, unterschieden von jenem Centralgebiete des sittlichen Willens und Lebens, und das Gebiet der sogenannten materiellen Interessen. Sehen wir hiebei auf das Verhältniß der menschlichen Persönlichkeiten zu einander, so zeigt sich hier die gute Grundgesinnung als Gesinnung der Liebe in der hingebenden Mittheilung, womit sie im Dienste jener Interessen Gemeinschaft mit einander eingehen und womit jeder Einzelne die Andern auf diesem Lebensgebiete und zum Behuf ihres Tüchtigwerdens für dasselbe zu fördern sucht. Und wie die Liebe immer die Achtung der Persönlichkeiten als solcher voraussetzt und in sich schließt, so ist die sittliche Grundgesinnung zugleich darin thätig, jedem Einzelnen eine besondere äußere Sphäre selbständigen Wirkens und Lebens zu wahren und das gemeinsame Wirken für jene Interessen, so weit es die Natur desselben erfordert, in festen rechtlichen Formen und Instituten zu ordnen, in welchen mit der Gemeinsamkeit eben auch jene Selbständigkeit gewahrt werde. Sehen wir auf das Verhalten des Einzelnen zu sich selbst, so besteht der sittliche Wille darin, daß er die in der eigenen Person und Individualität ihm verliehenen geistigen und leiblichen Kräfte und Gaben erhalte und ausgestalte und aus

der ihn umgebenden Welt die Mittel, deren er hiefür bedarf, sich aneigne.

Auch dieses Gebiet nun ist für uns ein Gebiet bestimmter sittlicher Anforderungen. Es ergibt sich für dasselbe eine Fülle von Handlungen, welche ohne Weiteres unter den Begriff der Pflicht fallen. Indem wir jene Ausbildung des geistigen Lebens, jene Gestaltung der materiellen Natur, jene Herstellung der äußeren sittlichen Gemeinschaftsformen u. s. w., wozu wir vermöge unseres Wesens und unserer Stellung in dieser Welt von Gott berufen sind, unserem Bewußtsein objectiv vorstellen, entfaltet sich uns hier eine reichgegliederte Menge von Zwecken und Aufgaben, auf welche wir unsere sittliche Thätigkeit so hinzurichten haben, daß sie durch die bewußte Beziehung auf den Zweck und auf die durch die Natur der Objecte bedingten Regeln und Mittel im Ganzen und Einzelnen bestimmt ist. Der Wille hat mit concentrirter Anwendung der dem Subjecte verliehenen, auf's Weltleben bezüglichen natürlichen Kräfte des Geistes und Leibes diese Thätigkeiten zu vollziehen. Er hat so für jene Zwecke zu arbeiten. Den einzelnen Objecten, auf welche diese Thätigkeiten hinielen, werden zugleich natürliche Triebe in uns zu streben, welche vom sittlichen Grundtriebe zu unterscheiden sind und auch ohne seine Anregung und ohne das Bewußtsein der sittlichen Ideen und Forderungen als solcher sich bei uns geltend machen. Wir folgen diesen Trieben möglicherweise so, daß wir, während wir ein Object, das zugleich sittlich gefordert ist, zu erreichen suchen, dieß doch nicht um des an sich Guten willen oder vermöge eines sittlichen Grundmotives oder Triebes thun, sondern lediglich um darin eine selbstische Befriedigung oder ein Mittel für weitere Absichten der Selbstliebe und Weltliebe zu gewinnen: so nicht bloß im Gebiete materieller Interessen, sondern auch in dem der Wissenschaft, der Kunst, des Staatslebens u. s. w. Das echt sittliche Handeln aber ist ein Arbeiten an jenen Objecten um des willen und mit dem Bewußtsein davon, daß es durch den göttlichen Willen und unsern sittlichen Trieb von uns erfordert werde. Jenen natürlichen Trieben gibt der sittliche Wille insoweit Raum, als sie ihm selbst und seinem Streben nach den bezeichneten Aufgaben sich unterordnen, sowie er auch die natürlichen Kräfte in ihrer eigenen Entfaltung und Uebung durchweg auf diese Ziele hingerichtet hält. — Die allgemeinen sittlichen Aufgaben individualisiren sich sodann je nach der verschiedenen Begabung und Stellung der zur Arbeit berufenen Persönlichkeiten.



Auch auf diesem Gebiete jedoch bleiben die Handlungen, von denen wir bisher gesprochen haben, nicht bloß insoweit, als sie sich in allgemeine Gesetzesformeln fassen lassen, sondern auch während sie jenen Charakter individuellen Bestimmtheits tragen, immer noch schlechthin pflichtmäßige, durch die Pflicht geforderte. Es hat sich uns für sie noch kein Grund, weshalb man sie bloß erlaubte nennen möchte, ergeben.

Auf dem hier bezeichneten Gebiet aber werden nun neben den bisher erwähnten Thätigkeiten und im Unterschiede von ihnen eben auch diejenigen uns begegnen, welchen man den Namen der erlaubten zu geben pflegt und welche das gewöhnliche sittliche Bewußtsein so von selbst und so beharrlich unter diesen Gesichtspunkt zu stellen pflegt, daß jedenfalls ein innerer Grund hiezu in ihrem Charakter und im Charakter jenes Bewußtseins gesucht werden muß.

So wie sie dem gewöhnlichen Bewußtsein sich darstellen, haben sie in negativer Beziehung das Eigenthümliche, daß man in ihrer Ausübung sich nicht wie bei jenen Arbeiten durch objectiv Zweck oder durch die Vorstellung von Producten, welche durch sie hergestellt werden sollen, bestimmt weiß. Hiernach werden sie auch von Handlungen, welche ihnen möglicherweise dem Inhalt nach gleichen, diese Eigenthümlichkeit jedoch nicht theilen, recht wohl unterschieden. Man wird z. B. eine Aufnahme solcher Nahrungsmittel, deren Genuß unter anderen Umständen nur für erlaubt gelten möchte, nicht mehr eine bloß erlaubte nennen, wenn man zu ihr durch das Bewußtsein, daß der Zweck der Lebenserhaltung oder Genesung direct durch sie bedingt sei, bestimmt wird; das Anlegen von Schmuck nicht mehr, wenn Einer dazu ganz nur durch die Absicht gebracht worden ist, dadurch seine berufsmäßige Stellung unter den Mitbürgern, die sonst gefährdet würde, zu wahren; das Treiben musikalischer oder anderer ästhetischer Uebungen, mit denen ein Anderer bloß erlaubterweise seine Zeit zubringen möchte, bei demjenigen nicht mehr, der dadurch allmählich zur Production eines Kunstwerks und zu seiner eigenen berufsmäßigen Ausbildung als Künstler im Dienste der geistigen Interessen der Menschheit methodisch hinarbeitet; auch die leichte Conversation und das eigentliche Spiel nicht mehr, falls wir etwa nur deshalb, um dadurch einem leidenden Menschen eine nothwendige psychische und leibliche Anregung zu geben, uns dazu herbeilassen, wobei freilich bemerkt werden muß, daß diese unsere Thätigkeit schwerlich auf eine diesem Zweck entsprechende Weise vor sich gehen wird, wofern nicht bei diesem gebietenden Grundmotiv zugleich anderweitige Triebe, durch

welche die zur Natur des Spieles gehörige eigenthümliche Freiheit der Bewegung bedingt ist, in uns selbst rege werden.

Was ist dann das positiv Treibende und Bestimmende bei den sogenannten erlaubten Handlungen?

Wir dürfen nicht wagen, sie etwa mit Anschluß an die schon oben besprochenen Schleiermacher'schen Sätze dadurch als sittlich motivirte Acte zu rechtfertigen, daß ein Gefühl sittlicher Befeligung oder ein Hochgefühl über eine von uns schon erreichte sittliche Durchdringung des Natürlichen durch die Vernunft in ihnen seinen Ausdruck suche und daß dasselbe zusammen mit dem durchs Princip der Liebe bestimmten sittlichen Gemeinschaftsgeiste sich in darstellendem Handeln ausdrücke. Schon oben wurde bemerkt, daß hiemit der Raum, den wir solchen Acten neben dem Wirken und Arbeiten für die uns gesetzten unendlichen Aufgaben gewähren, noch nicht motivirt wäre, daß die Handlungen, von denen wir zu reden haben, größentheils überhaupt nicht wesentlich unter den Gesichtspunkt des geselligen Handelns fallen, daß wir auch bei den sogenannten erlaubten geselligen Handlungen doch für unser eigentliches Grundmotiv nicht die Liebe zu den Mitmenschen ausgeben dürfen; so wenig z. B. ein anderes Spiel als ein geselliges uns genügen mag, so wenig werden wir läugnen dürfen, daß dies viel mehr um deß willen statthat, weil wir das, was wir für uns selbst im Spiele suchen, in einem anderen Spiel nicht leicht erreichen, als deshalb, weil wir durch Gemeinschaft des Spiels den Nächsten Liebe erweisen möchten; ein Spielen mit sich selbst wird gar zu leicht langweilig. Ueberdies aber wird eine unbefangene Beobachtung zeigen, daß, wenn auch das erwähnte Gefühl der Befriedigung vielen jener Handlungen schon vorausgeht und in ihnen sich darstellt, dies doch nicht das Charakteristische jener Handlungen überhaupt ausmacht, daß wir vielmehr in ihnen Etwas suchen, was uns noch mangelt, daß Triebe, die gerade erst noch befriedigt sein möchten, in ihnen rege sind.

Würde man den Repräsentanten eines nicht tief und scharf reflectirenden, jedoch ernstern und redlichen sittlichen Bewußtseins fragen, wie er dazu komme, das Erlaubte wirklich zu thun, z. B. über den nothwendigsten Bedarf seinem Leibe Nahrungsmittel zuzuführen, leichtes Spiel und Gespräch zu treiben u. s. w., so würde er zunächst vielleicht antworten: weil es ihm Lust bereite und er kein Gebot fenne, sich solche Lust zu versagen. Würde man ihm indessen vorhalten, daß ein Mensch, der Gott und das Gute über Alles und von

ganzer Seele lieben sollte, doch nicht so etwas Selbstisches und rein Creatürliches wie diese bloße Lust sich zum Zweck und Motiv setzen dürfe, so möchte er wohl seine Antwort modificiren. Es sei, möchte er sagen, doch nicht der Gedanke an die Lust selbst, was ihn bestimme. Aber er finde nun einmal vermöge seiner Natur gewisse unwillkürlich regsame Triebe in sich, die in jenen Bewegungen und Thätigkeiten sich befriedigen, nämlich sich Etwas zu ihrer Befriedigung aneignen oder auch schon in ihrer eigenen freien Bewegung und der freien Bewegung der mit ihnen verbundenen Kräfte sich genug thun möchten. Auch könne er bei strengster Prüfung keine Gewissensvorfürworte, keine Schaamgefühle über diese Triebe in sich verspüren, müsse sie daher als Elemente seiner von Gott selbst ihm verliehenen Natur gelten lassen. Er sehe daher auch in ihrer Befriedigung ein natürliches Bedürfniß, wenn gleich kein so dringendes, wie etwa im Stillen des eigentlichen Hungers oder im geistigen Verkehr überhaupt, den der Mensch mit Anderen haben müsse. Nach dem Zweck der einzelnen Acte in seiner Bewegung auf dem Gebiete des Erlaubten befragt, möchte er erwidern: zur Befriedigung jener Triebe gehöre gerade auch dies, daß er nicht so über den Zweck reflectire, sich auf ein Ziel hin anspanne, daß er vielmehr den Trieben und Kräften selbst bis zu einem gewissen Umfang freien Lauf oder freies Spiel lasse. Auch wenn er für einen Inbegriff von erlaubten Thätigkeiten Erholung als bewußten Zweck nennt, wird er doch eben dies zur Erholung erforderlich finden, daß er einer solchen freien Bewegung, in der das Einzelne nicht durch Zweckgedanken bestimmt sei, sich hingebe. Eben mit jener Befriedigung, wird er sagen, werde ihm endlich auch das Gefühl der Lebensförderung, ein Genuß, eine Lust zutheil, und wie jene Triebe natürliche seien, so wolle er nun auch dieser Lust als einer natürlichen Gottesgabe sich erfreuen. Er wird vielleicht auch schon versuchen, sich noch weiter dadurch zu rechtfertigen, daß, was er hier sich gestatte, mittelbar selbst auch wieder der ihm von Gott verordneten Arbeit in der Welt und unter den Mitmenschen und auch seiner persönlichen Stellung zu Gott, gegen welchen er dadurch zum Dank veranlaßt werde, zu Gute komme. Zunächst übrigens wird er es sich verbitten, daß man in demjenigen, worin er seine freie natürliche Bewegung durch kein Gottesgebot und keine Gewissensausfage verwehrt sehe, ihm überhaupt so viele peinliche Reflexion zumuthe.

Bei dem Gesagten erinnern wir uns an den Zusammenhang, in welchen auch Stahl, freilich unter sehr unklaren Wendungen, das

Erlaubte zu einer „natürlichen Befriedigung“ oder einer Befriedigung, die zum natürlichen Dasein gehöre, gesetzt hat, ferner an Rothe's Aussagen von einem Gewährenlassen der materiellen Natur, dessen Verechtigung wir freilich gerade in seinem System höchst zweifelhaft finden mußten. Wir scheinen endlich einfach wieder bei jenen in Schleiermacher's Abhandlung kritisirten Handlungen angelangt, welche von einem sinnlichen Antrieb ausgehen sollten, ohne doch vom sittlichen Interesse Widerspruch zu erfahren, für welche aber freilich gerade Schleiermacher's Kritik keinen Raum gelassen hat, auch trotz eines Zugeständnisses davon, daß, was man nur von sinnlichen Bewegungen aus erstrebe, doch mit zur Vollständigkeit des Lebens gehöre. Nur müssen wir sogleich bemerken, daß jene Handlungen, wie wir sie bisher gemäß den Aussagen eines gewöhnlichen sittlichen Bewußtseins charakterisirt haben, keineswegs bloß auf Sinnlichkeit und Materialität zurückzubeziehen sind, — wenigstens nicht nach dem gemeinen, für diese Worte geltenden Sprachgebrauch, wonach dabei wesentlich an Leibliches zu denken ist. Sie sind, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, nicht vom sittlichen Grundtriebe hervorgebracht; sie streben nicht nach Zielen hin, welche erst das sittliche Bewußtsein, über das natürliche Dasein hinausgehend, vermöge der ihm selbst inwohnenden Ideen gesetzt hat. Das Gebiet natürlichen Lebens aber, welchem sie zugehören, ist wesentlich auch ein psychisches und geistiges. So handelt es sich bei ihnen namentlich auch um die Befriedigung eines ästhetischen Sinnes, ohne daß darum auf eigentliche Kunstwerke ausgegangen würde, um eine freie Bewegung der Phantasie, die einem sie anziehenden Stoffe nachgeht oder Gebilde aus sich producirt, um eine freie leichte Combination der Denkhätigkeit in geistigem Spiel, in Witz u. s. w. Wir können die Triebe, die darin ein Genüge suchen, im Unterschied vom sittlichen Trieb kurzweg rein natürliche Triebe nennen.

Mit dem Gesagten ist endlich auch schon der specifisch individuelle Charakter gegeben, welchen diese Thätigkeiten tragen. Mit unendlicher individueller Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit treten jene Triebe und Kräfte in den verschiedenen Subjecten auf. Eben mit dieser ihrer Individualität wollen sie frei sich geltend machen. Wir kommen hiemit auf die Aussage zurück, daß das Erlaubte ein individuell Bestimmtes und zu Bestimmendes sei, nicht aber, wie wir längst gesehen haben, das individuell Bestimmte überhaupt, sondern



nur dasjenige, auf welches jene Triebe des natürlichen leiblichen und geistigen Lebens mit ihrem Bedürfniß freier Bewegung hintreiben.

Wenn nun so die sogenannten erlaubten Handlungen sich uns darstellen, — werden wir ihnen nicht doch von einem streng sittlichen Standpunkt aus und in streng wissenschaftlicher Betrachtung eine Berechtigung zugestehen?

Für ein gewisses Lebensalter wenigstens wird man ja gewiß nicht bestreiten, daß Thätigkeiten von dergleichen Inhalt und Ursprung hier zum Leben selbst gehören. Wir lassen die Kinder essen und trinken bis zu einem gewissen Behagen, nicht bloß zur nothdürftigen Beschwichtigung des Hungers und Durstes, — lassen sie mit den Kräften des Leibes und der Seele in freiem Spiele sich ergehen, — gönnen ihnen das Wohlgefühl, welches hiemit von selbst, ohne daß sie selbstsüchtig darauf reflectirt hätten, eintritt, wenn sie nur einfach gesunden natürlichen Trieben gefolgt sind. Wir beschränken dies auch nicht bloß auf die Jahre, in welchen das Kind von sittlichen Anforderungen noch Nichts weiß, sein sittliches Bewußtsein, Gewissen und Denken sich noch gar nicht entwickelt hat. Wir meinen nicht, es müsse, sobald es sittliche Aufgaben für sich im Unterschied von den erlaubten Dingen erkannt habe, darnach streben, fortan jenen allein sich zu widmen und immer mehr Aufgaben zu finden, mit denen es sein selbstbewußtes Leben ausfüllen könnte. Niemand wird läugnen, daß dies zum mindesten eine unberechtigte Quälerei für das Kind wäre, durch die ihm die Unbefangenheit, Freiheit und Schönheit des Kinderlebens zerstört würde. Wer tiefer blickt, wird weiter erkennen, daß dergleichen Zumuthungen an ein Kind gerade auch für sein künftiges sittliches Leben und Wirken verderblich werden, daß dadurch die Kräfte und Gaben, durch welche dieses Wirken bedingt ist, von vorneherein verkümmern müßten. Während man gleichsam alle unnütz scheinenden Blätter und Ranken abschnitte, um die sämmtlichen Säfte direct zur Erzeugung von Früchten dienen zu lassen, wäre zu befürchten, daß daraus zwar frühreife, aber innerlich dürstige, geschmacklose Früchte hervorgehen würden. Nicht überflüssig ist eine Mahnung hieran auch gegenüber von pädagogischen Versuchen unserer Zeit, welche bei den Kindern auch ins Spielen selbst schon Reflexion und Richtung auf die Zwecke des Vernens u. s. w. bringen möchten. Und so müssen wir denn darin, daß wir die Kinder zuerst ganz und nachher wenigstens noch mit einem großen Theil ihrer Thätigkeit in jenem natürlichen Treiben gewähren lassen, sicherlich auch den Willen Gottes selbst sehen.

Es ist sittliche Forderung für uns bei unserer sittlichen Leitung der Kinder. Und wenn etwa ein Kind in früh geweckter ernster, gewissenhafter Reflexion auf Skrupel darüber gerieth, ob ihm auch solche scheinbare Eitelkeiten noch gestattet seien, müßten wir ihm deutlich machen, Gott wolle vielmehr positiv auch von ihm selbst noch, daß es ein so gestaltetes Leben führe.

Eine Analogie hiemit aber findet nun trotz aller Unterschiede der sittlichen Lebensstufe doch auch noch bei der zur Arbeit gereiften Jugend und bei den Erwachsenen statt, so gewiß auch ihr sittliches Leben, Wirken und Arbeiten in dieser Welt fort und fort auf der Basis, den Kräften und Mitteln eines natürlichen leiblichen und geistigen Lebens ruht.

Man hat jetzt die wesentliche Aufgabe des Lebens in der Welt darin zu erkennen, daß man mit Concentration und Anspannung auf die oben bezeichneten Zwecke hinarbeite, welche man mit Bewußtsein und Reflexion sich setzen muß, um alle einzelnen Momente des Handelns auf sie zu beziehen, und welche ein wahrhaft sittlicher Mensch darum für sich setzt, weil er das objectiv Gute, den Ausdruck der sittlichen Ideen, den seinem Gewissen sich bezeugenden Gotteswillen in ihnen sieht. Was vom Willen auf sie hin gerichtet und concentrirt werden soll, das sind eben die dem Subject verliehenen natürlichen Kräfte. Diese unsere ganze Naturseite aber erfordert nun mit dem ihr inwohnenden Trieb und Bedürfniß nicht bloß, daß sie in ihrer Existenz nothdürftigertweise erhalten werde, sondern daß man ihr auch durch Befriedigung ihrer eigenen Ansprüche ein gewisses Wohlsein in harmonischer Selbstentfaltung und Selbstthätigkeit gönne. Hiedurch ist ihre innere Gesamtkraft, Fülle, Frische, Elasticität bedingt, hiedurch dann auch die Tüchtigkeit, womit sie vermöge dieser ihrer Disposition gerade wieder jenen Aufgaben zu dienen vermag. Und eben dazu gehört die sogenannte erlaubte Aneignung leiblichen und geistigen Stoffes und das freie, nicht durch jene Reflexion bestimmte Spiel der natürlichen Kräfte. Namentlich ist dieses erfordert gegenüber von derjenigen einseitigen Spannung der Kräfte, welche das Arbeiten an einem bestimmten einzelnen Kreis der Aufgaben der Natur der Sache nach mit sich bringen muß. Was dadurch erreicht wird, ist das, was wir Erholung nennen. — Von selbst endlich tritt, wie schon oben gesagt worden ist, mit dieser natürlichen Befriedigung das Gefühl des Genusses ein. Waren im gegebenen Moment jene

Ansprüche unserer Natürlichkeit berechtigt, so haben wir jetzt auch zur Freude an ihm ein Recht.

Dabei muß die dem menschlichen Wesen eigene Einheit des leiblichen und geistigen Lebens, in welchem das Geistige das Höhere ist und das Leibliche selbst vergeistigt zu werden strebt, auch in dieser freien natürlichen Bewegung und Befriedigung sich offenbaren; diese muß gemäß den Trieben der gesunden Menschennatur selbst, auch soweit sie dem leiblichen Gebiet zugehört, um so mehr zugleich eine geistige werden, je mehr die Entwicklung und Bildung des ganzen Menschen seiner ursprünglichen Veranlagung gemäß fortschreitet. Mit der Erfrischung des Leibes durch Nahrung, Luft, körperliche Uebung muß die Befriedigung geistiger Triebe durch ästhetischen Genuß in Natur und menschlicher Kunst, durch Bewegung der Phantasie, durch freie Uebung geistiger Fertigkeiten u. s. w. Hand in Hand gehen. Hat man doch beobachtet, daß jene selbst in ihren eigenen Erfolgen erst durch diese recht gefördert wird. Auch gerade schon auf dem Grunde der Natürlichkeit selbst, in den natürlichen Trieben, auch noch abgesehen vom sittlichen Princip der Liebe, gibt sich ferner für den Menschen das Bedürfniß der Gemeinschaft kund. Indem der Einzelne sie eben auch in unseren sogenannten erlaubten Handlungen pflegt, sein Geistiges und Leibliches in ihnen frei mit Anderen austauscht, im Spiel seiner Kräfte harmonisch mit Anderen sich zusammenschließt, mit ihnen gemeinsamen Genusses froh wird, kann er selbst erst volle allseitige Befriedigung für sich und die Triebe finden, die ihn jenen Handlungen zuführen.

So stimmen nun auch wir jener Berufung des gewöhnlichen sittlichen Bewußtseins darauf bei, daß auch diejenigen Triebe, welche zu Thätigkeiten der erörterten Art uns veranlassen und in ihnen sich ausdrücken, und eben hiemit diese Thätigkeiten selbst zu der vom Schöpfer so angelegten und von ihm selbst so gewollten Entfaltung unseres Gesamtlebens gehören. So finden wir ferner die Berufung darauf ganz gerechtfertigt, daß ja Gott in dieser irdischen Welt, in welche er mit unserer Natürlichkeit uns hereingestellt habe, selbst auch die Mittel zu jener Entfaltung und Befriedigung derselben sichtlich uns darreiche, daß er gemäß dem Psalmwort Ps. 104, 15 nicht bloß das Brot schenke, das des Menschen Herz stärke, sondern auch den Wein, der sein Herz erfreue, und das Del, das seine Gestalt schön mache. Wir erkennen als etwas von Gott Geschenktes und Gewolltes eben auch jenen natürlichen Lebensgenuß selbst an, der mit jener Be-

friedigung eintritt, führen ihn zurück auf dieselbe Güte Gottes, vermöge deren er alle die lebendigen animalischen Creaturen, wie sie fühlend auf sich selbst sich zurückbeziehen, so auch im Gefühl ihres natürlichen Lebens froh werden lassen will, geben ihm zwar gegenüber vom höheren Leben der Persönlichkeit als solcher, von unserer Beziehung auf Gott und das unbedingt Gute und von dem vollen Genüge, das wir hierin zu erstreben haben, schlechthin nur einen untergeordneten Werth, legen aber doch auch ihm ebenso gewiß einen Werth bei, als wir unsere Natürlichkeit überhaupt als mitconstituirendes Moment unseres persönlichen Lebens würdigen. Auch indem wir — wovon wir sogleich wieder zu reden haben werden — in jenen Befriedigungen und Genüssen immer zugleich Förderungsmittel fürs sittliche Arbeiten sehen, bleibt uns der relative Werth, den sie in sich selbst schon haben, bestehen; wir stimmen derjenigen Ansicht nicht bei, nach welcher, wie Chalybäus<sup>1)</sup> es ausdrückt, das Spiel und alle der Ergöcklichkeit gewidmete Zeit als Mittel für die Erneuerung der Arbeitsfähigkeit lediglich einen negativen Zweck haben, dem Lebensgenuß, der Freude, der Heiterkeit als solcher kein positiver Werth beigelegt werden sollte. „Ist nicht“, fragt Hirscher<sup>2)</sup> mit Recht, „auch die sinnliche Natur mit ihrer Empfänglichkeit für Freude von Gott?“ — Gott selbst sättigt nicht bloß nothdürftig, sondern „erfüllet Alles, was lebet, mit Wohlgefallen“ (Psalm 145, 16). Paulus sieht es für natürlich und recht an, daß Jedermann sein eigen Fleisch nicht bloß nothdürftig erhalte, sondern hege und pflege (Ephes. 5, 29). Jenes Verhalten und Thun Jesu zu Kana ist nicht dadurch zu veridealisiren, daß er hiemit nur die viel höheren geistlichen Gaben eines himmlischen Mahles hätte abbilden wollen; er konnte nicht so thun, wenn ihm nicht auch jenes Natürliche selbst etwas Gutes war<sup>3)</sup>.

Daß aber die Ansprüche jener sittlichen Arbeiten oder die thätige Nächstenliebe oder die Beziehung des Subjects auf die Durchheiligung seines sittlichen Mittelpunktes und auf die persönliche Gemeinschaft mit Gott durch jene Handlungen beeinträchtigt werden müßten, kann von vornherein nicht angenommen werden, wenn eben

<sup>1)</sup> Speculative Ethik, Bd. 1, S. 495.

<sup>2)</sup> Christliche Moral, 4. Aufl., Bd. 3, S. 416.

<sup>3)</sup> Vergl. namentlich Luther's Predigt in der Kirchenpostille auf 2. Epiphan., — gegen die „sauersehenden Heiligen“.



auch sie zur vollen Harmonie des von Gott für uns verordneten Lebens gehören. Und andererseits kommen wir nun wieder auf die mittelbare Förderung der übrigen sittlichen Lebensgebiete gerade auch durch sie. Sollen alle menschlichen Naturanlagen zu ihrer höchstmöglichen Ausbildung gelangen<sup>1)</sup>, so wird diese nicht bloß durch eine auf den bestimmten Zweck hin gerichtete Arbeit, sondern gerade auch durch jene freie Bewegung, Uebung und Befriedigung gefördert. Es wird dadurch insbesondere der Gefahr entgegengewirkt, welche die oben erörterte Anstrengung der Kräfte für bestimmte Arbeitszwecke sowohl der Allseitigkeit unserer Ausbildung als auch unserer Tüchtigkeit und Spannkraft für eben diese Zwecke bringen müßte. Dem Geiste der Nächstenliebe wird, wenn zum Wohlsein des Nächsten nach Gottes Willen auch eine solche Anregung und Befriedigung ihres natürlichen Lebens gehört, eine weitere Sphäre für sein Wirken dargeboten; es muß ihm keineswegs Eintrag thun, wenn nun die Antriebe, die er so für den geselligen Verkehr hat und gibt, mit unserer natürlichen Tendenz und unserem natürlichen Interesse für einen solchen Verkehr zusammentreffen und die natürliche Lebensförderung, die wir darin dem Nächsten bereiten, mit unserer eigenen sich verbindet. Sehr wichtig und bedeutungsvoll ist ferner der Zusammenhang, in welchen nun nicht etwa bloß ein lazes, leicht sich beruhigendes Gewissen, sondern gerade auch ein frommes, christliches, vom Geiste der Kindschaft be-seeltes Subject jene erlaubten Dinge und Handlungen mit seiner persönlichen Beziehung zu Gott, ja mit seiner Erbauung in Gott setzen wird. Der Genuß der göttlichen Güte muß zum Danke gegen sie stimmen, welche auch auf dem natürlichen Gebiet „unsere Herzen mit Freuden erfüllt“ (Ap.=Gesch. 14, 17). Wiederum bringt gerade der Geist der Kindschaft die rechte Freiheit mit sich, in welcher wir, ohne durch ängstliche, beschränkte Bedenken uns beirren zu lassen, das Dargebotene genießen. Gegenüber von den Anstrengungen weltlicher Arbeit werden dann für ein solches Bewußtsein die höchste und schlechthin nothwendige geistliche Erholung, nämlich die Erfrischung des innern Menschen im Verkehr mit Gott, und jene natürliche oder weltliche Erholung keinen Gegensatz zu einander bilden, sondern vielmehr leicht und von selbst an einander sich anschließen. Auch die Verbindung des Natürlichen und Geistlichen, welche der Alte Bund bei der Festfreude Israels vor Jehova haben wollte, hat ihre tiefe,

<sup>1)</sup> Vergl. Rothe, Bd. 3, S. 289.

bleibende Bedeutung <sup>1)</sup>. Wir sehen so erfüllt, was in unserer grundlegenden früheren Ausführung über das Wesen des Sittengesetzes <sup>2)</sup> von denjenigen unserem sittlichen Grundtrieb zur Seite stehenden Trieben gesagt worden ist, welche der Förderung unseres creatürlichen Lebens nach seinen verschiedenen Beziehungen hin dienen, ohne von sich aus schon auf die im Sittengesetz ausgedrückte höhere Bestimmung der Persönlichkeit sich zu richten: daß nämlich auch sie befriedigt werden sollten, soweit das, was sie begehren, gemäß dem innern Zusammenhang unseres gesammten Wesens und der göttlichen Ordnungen überhaupt zugleich dieser höheren Bestimmung zu dienen geeignet sei.

Hierbei vergessen wir des uns inwohnenden sündhaften Hanges nicht, der, wie gleichfalls schon an jener Stelle bemerkt worden ist, unser eigen Ich und creatürliches Leben in seinem Fürsichsein mit Beiseitesetzung unserer Beziehung zu Gott und dem göttlichen Willen, ja in directem Widerspruch mit diesem, befriedigt haben und zu diesem Behuf namentlich auch die jetzt von uns besprochenen natürlichen Triebe in einer Weise frei gewähren lassen möchte, welche dem göttlichen Willen und unserer höheren Bestimmung zuwider ist. Wir vergessen nicht der großen Gefahr, daß unter dem Schein des Erlaubten sich einschleiche, was aus dem Grundtrieb der Sünde hervorgeht und zu stets neuer, Erregung und Nahrung sündhafter Reize und Leidenschaften dient. Allein jene Triebe sind darum doch an sich etwas Natürliches, von Gott Gesehtes. Ein solches sündhaftes Gewährenlassen derselben widerspricht zugleich der eigenen Bestimmung, welche sie im Gesamtorganismus unseres Lebens vermöge ihrer ursprünglichen Natur haben; ja es rächt sich so auch an unserem natürlichen Leben selbst, indem es ihm schließlich nicht zum Wohlsein, sondern zur Zerrüttung und Verderbniß ausschlägt. Der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf. Das an sich Reine bleibt dem Reinen rein. — Andererseits dürfen mit dem positiven Werthe, welchen wir der Bewegung in jener Sphäre des Erlaubten beigelegt haben, die schweren sittlichen Schäden und Gefahren nicht vergessen werden, welche da sich kundzugeben pflegen, wo man in scheinbar größerer sittlicher Strenge dagegen zu eifern vorgibt. Es droht da nicht bloß eine Einseitigkeit in der leiblichen und geistigen Ausbildung, eine Beschränktheit des Standpunkts und der Fähigkeiten, ein Verlust der

<sup>1)</sup> Vergl. Hirschler a. a. O. S. 417.

<sup>2)</sup> Jahrb. f. D. Theol. Bd. 13, S. 437.

natürlichen Frische und Beweglichkeit, worunter gerade auch unser Wirken und Arbeiten leiden muß, sondern es werden damit auch tiefe Mängel in Bezug auf die Stellung des sittlichen Subjectes zu Gott, auf seine Nächstenliebe, überhaupt auf seine Grundgesinnung sich verbinden. Zum Mindesten wird sich dabei eine Schwäche des Glaubens zeigen, wie diejenige, von welcher Paulus Röm. 14 redet, nämlich eine Schwäche gerade des specifisch christlichen Glaubens, welcher, indem er der Erlösung in Christo gewiß ist, sich auch auf dem Gebiete des äußern Lebens in Allem, was Gott „rein gemacht hat“ (Ap.=Gesch. 10, 15), frei weiß und in Liebe auch die Anderen der durch Christus wiedergewonnenen Freiheit genießen lassen will. Und oft wird bei jener Strenge viel Schlimmeres mit im Spiele sein: ein Geist der Härte und Herbheit, deren Wurzel die Grund-sünde der Selbstsucht und des Hochmuthes ist, ein Streben nach sonderlicher Heiligkeit, das mit der quälenden Unruhe eines in sich unreinen Herzens und unversöhnten Gewissens aufs engste zusammenhängt. Schleiermacher erinnert einmal <sup>1)</sup> an die traurige Erfahrung, daß Menschen, die sich, wie man es spöttisch ausdrücke, besonders mit der Frömmigkeit beschäftigen, so oft als die eigennützigsten sich erweisen. Paulus redet von Menschen, die, während sie dem leiblichen Leben seine Pflege versagen, mit selbsterwählter Geistlichkeit doch nur sich und ihrem fleischlichen Sinne genugthun möchten, — von Menschen, die Brandmale im Gewissen haben und nun das, was Gott zu dankbarer Aufnahme für uns geschaffen, zu meiden gebieten <sup>2)</sup>.

Im Bisherigen haben wir dasjenige, was man gemeinlich das bloß Erlaubte nennt, als Etwas, das mit zum sittlichen Leben gehöre, vertheidigt. Es behauptet so seine Stelle im sittlichen Leben, ohne daß für die hieher gehörigen Handlungen erst durch eine solche Deutung, wie sie Schleiermacher und Rothe den oben erwähnten Handlungen angedeihen lassen, eine Berechtigung erworben werden müßte. Bei Rothe waren wir in einzelnen seiner Erklärungen auf ähnliche Gesichtspunkte, wie die von uns ausgehobenen, auch schon gekommen, indem wir ihn von einem Gewährenlassen der materiellen Natur reden hörten; wir fanden aber dieselben gerade bei ihm vermöge seines sittlichen Grundprincips unhaltbar. Dagegen behaupten wir ihr Recht, indem wir eben die Rothe'sche Fassung des sittlichen Principis nicht richtig finden. Wir verweisen hiebei zurück auf unsere frühere Aus-

<sup>1)</sup> Christl. Sitte, S. 669. — <sup>2)</sup> Kol. 2, 23; 1 Tim. 4, 2 ff.

führung über das Verhältniß des Sollens und sittlichen Handelns zum Sein des Menschen, zu seinem gesammten von Gott geordneten Wesen, — auf unsere Aeußerung über ein *ὁμολογουμένως φήσει ζῆν* im wahren Sinne des Wortes <sup>1)</sup>. Eben zu diesem Wesen des Menschen gehört auch jene Naturseite, und zwar nicht bloß als Etwas, was vermöge der Idee der Persönlichkeit mehr und mehr aufgehoben und dessen Ansprüche nur der Noth wegen noch geduldet werden sollten, sondern als Etwas, was gerade in seiner Unterordnung unter die höchsten Aufgaben der Persönlichkeit doch zugleich eine gewisse relative Selbstständigkeit, Befriedigung der selbsteigenen Bedürfnisse und freie eigene Bewegung fortwährend zu beanspruchen hat. Dies eben finden wir im Rothe'schen Moralprincip nicht anerkannt. — Die Anerkennung für die Bedeutung dieser Naturseite als solcher ist ferner das Wichtigste, was wir in Schleiermacher's Abhandlung über das Erlaubte vermissen. Wie gar rigoristisch würde, wenn nicht ein gewisser Humor durchklänge, seine Aussage lauten <sup>2)</sup>, daß wir gegen Hunger und Schlaf vielleicht nicht bis auf den letzten Augenblick uns wehren, daß indessen hier das scheinbar Freiwillige doch ganz auf Naturnothwendigkeit beruhe, daß hingegen der sogenannten Erholung eine gleiche Entschuldigung nicht zu Gute käme! Wir meinen einerseits, daß der sittliche Mensch gemäß seinem ihm von Gott gegebenen geist-leiblichen Gesamtorganismus beruhigt essen und schlafen möge, soweit es ihm für sein gesamntes Wohlfsein und nicht etwa bloß um dringendster Noth willen erforderlich scheint. Wir meinen andererseits, daß die von uns erörterten sogenannten erlaubten Thätigkeiten der Erholung u. s. w., wenn sie auch nicht so wie Essen und Schlafen zum Naturnothwendigen gehören, doch mit diesem als wesentliche Erfordernisse und Momente des Naturlebens unter eine Kategorie fallen. Wenn sodann Schleiermacher gegen die Acte der Erholung sich auf die erfahrenen Leute beruft, nach welchen schon die Abwechselung in pflichtmäßigen Handlungen zur Wiederherstellung der Naturkräfte hinreiche, so möchte man diesem Satze wohl unter der Voraussetzung beistimmen, daß den Handlungen, welche als erlaubte abgewiesen werden, selbst auch unter der Reihe der pflichtmäßigen eine Stelle so sich öffne, wie wir dies hernach bei Schleiermacher gefunden haben. Wir müssen aber das Recht der sogenannten Erholungsacte auch trotzdem festhalten, daß wir sie nicht durch diejenige Auffassung derselben, durch welche dies bei Schleiermacher geschieht, für pflichtmäßig erklären

<sup>1)</sup> Jahrb. f. D. Theol. Bd. 13, S. 429 ff. 439. — <sup>2)</sup> Philos. u. verm. Schriften, Bd. 2, S. 427.



können, daß wir vielmehr das Charakteristische für sie immer in einem Bestimmten durch Naturtriebe, in einem natürlichen Sichgehenlassen, in einer Befriedigung der Naturseite unseres Lebens sehen müssen. Dafür, daß sie eben auch mit diesem ihrem Charakter gemäß dem oben Ausgeführten für unser sittliches Leben unentbehrlich sind, berufen wir uns zuversichtlich gleichfalls auf die Erfahrung, — auf eine streng gewissenhafte, hiebei jedoch durch keine Theorie irrefeleitete Beobachtung. Sie können am leichtesten noch entbehrt werden, wenn man so glücklich ist, in seinen pflichtmäßigen Arbeiten viel Mannichfaltigkeit und Abwechslung zu haben, mit Freiheit von einer zur anderen übergehen zu dürfen und hiedurch einer einseitigen Anspannung und Abspannung der Kräfte vorbeugen zu können <sup>1)</sup>. Auch in diesem Falle aber würden, wenn sie ganz entbehrt werden sollten, doch inuner die oben angedeuteten Gefahren drohen. Ueberdies wird das, was fürs sogenannte Erlaubte charakteristisch ist, nämlich ein Gewährenlassen natürlicher körperlicher und geistiger Triebe, nun eben auch bei jener freien Wahl zwischen verschiedenen Geschäften durch den Einfluß der jedesmaligen natürlichen Neigung, Stimmung, Disposition sich geltend machen. — Wir dürfen auch nicht, wie Stahl hinterher thut, die „natürliche Befriedigung“ bloß für die in sittlicher Beziehung „minder Geförderten“ in Anspruch nehmen <sup>2)</sup>. Sie ist ein bloß relatives Gut; sie, wie ja unser ganzes natürliches Leben, muß verläugnet und preisgegeben werden, sobald dadurch bestimmte höhere sittliche Anforderungen und das wahre Leben, nämlich das Leben in der Einigung mit Gott und der Hingabe an seinen Willen, verletzt werden würden. Ein relatives Gut aber bleibt sie auch für die sittlich Gereiften, so gewiß als auch für diese die Naturseite ihres Lebens bleibt und bleiben soll. — Richtig finden wir dagegen jene Naturseite des Lebens in der zwar nicht wissenschaftlich scharfen, aber praktisch gefunden, schlichten und ungekünstelten Auffassung des sinnlichen Genusses bei Hirschler gewürdigt, desgleichen in den schon oben citirten Bemerkungen Saß's über einen kindlich dankbaren, einfachen und fröhlichen und gerade deshalb mäßigen Naturgenuß, in welchen man nichts geistreich Idealisirendes hineinmischen solle. Ganz besonders aber verweisen wir auf den philosophischen Ethiker Chalybäus. Die Zulässigkeit jener erlaubten Handlungen überhaupt ist

<sup>1)</sup> Vergl. auch Hartenstein, Grundbegriffe d. eth. Wissensch., S. 368.

<sup>2)</sup> Stahl a. a. O. S. 113.

wesentlich von dem bedingt, wovon Chalybäus die Zulässigkeit der „Erholung und Vergnügung“ für abhängig erklärt, davon nämlich, „ob man die Eudämonie als solche, den reinen Lebensgenuß, das volle Innerwerden des Daseins an und für sich, für ein natürliches Gut anerkennt“ <sup>1)</sup>, und Chalybäus trägt kein Bedenken, wirklich hiernach das Recht der Erholung gegen jenen Fichte'schen und auch von Schleiermacher aufgenommenen Satz zu wahren, daß der Mensch niemals Zeit haben dürfe, sich zu erholen.

Wir haben dasjenige vertheidigt, was man gemeiniglich bloß ein Erlaubtes nennt, haben für dasselbe eine Stelle im sittlichen Leben beansprucht. Aber werden nun auch wir ihm noch den Namen eines bloß Erlaubten geben? Trotz dem bisher Gesagten oder vielmehr gerade gemäß dem bisher Gesagten können wir es jetzt nicht mehr so nennen. Denn daß die erörterten Handlungen ihre Stelle im Leben wirklich einnehmen, gehört ja für uns nun auch positiv zur Idee dieses Lebens, zur sittlichen Idee, zum göttlichen Willen, durch den wir uns bestimmen lassen sollen. Indem wir diesen Willen auf unsere Selbstbestimmung beziehen, vermöge deren wir ihm gemäß handeln oder auch ihm widerstreben können, fallen auch jene Handlungen für uns unter die Kategorie der sittlichen Anforderung oder des Sollens. Nur behalten sie in dieser Hinsicht immer eine gemeinsame Grundeigenthümlichkeit, welche sie von den anderen pflichtmäßigen und sittlich geforderten Acten unterscheidet und vermöge deren jene Benennung, obgleich sie einer tieferen Auffassung der Sache keineswegs genügt, doch natürlich sich erklärt und etwas Richtiges andeutet. Dieselben erfolgen nämlich gewöhnlich, ohne daß man erst einer höheren Forderung, der man nicht widerstreben dürfe, sich bewußt zu werden brauchte. In sie einzutreten, wird man zunächst einfach durch jene Naturtriebe veranlaßt, welche von selbst sich kundgeben und zu ihrer Befriedigung, die uns Wohlfühlen verheißt, uns hinziehen. Zum Verlauf jener Handlungen sodann, in welchem wir, wie es jetzt sich uns gezeigt hat, gemäß dem Willen Gottes selbst unserer natürlichen leiblichen und geistigen Bewegung freien Raum und Gang lassen, gehört eben auch dies, daß wir über das Einzelne der Acte nicht jedesmal erst sorglich reflectiren, ob und wie weit es gefordert sei, daß vielmehr eben ein gewisses Sichgehenlassen darin stattfinde, wie denn hiedurch auch die Erholung, der solche Acte dienen, wesentlich bedingt ist. Nur zu leicht verführt dann der Reiz, welchen dies hat, unsern

<sup>1)</sup> Chalybäus, *speculat. Ethik*, Bd. 1, S. 495.

fleischlichen Menschen dazu, in dergleichen Handlungen und Zustände weiter einzugehen, als ein gesundes natürliches Bedürfniß es fordert und der Anspruch höherer sittlicher Aufgaben es zuläßt; der Pflichtforderung wird man dann erst insofern inne, als sie verbietend und strafend hiegegen sich richtet. Die Bewegung auf dem Gebiete des sogenannten Erlaubten unterscheidet sich hiemit wesentlich von den Acten, welche unmittelbar die sittliche Bildung des innern Menschen, die Selbstzucht und so auch die Unterwerfung jener natürlichen Lebenstriebe unter den oft ihre Verläugnung fordernden sittlichen Willen betreffen, ferner von den Acten, in welchen wir die natürlichen individuellen Kräfte, oft im Widerspruche gegen natürliche Tendenz und Neigung, für die in der Welt uns vorgelegten Arbeiten zu concentriren haben; hier macht sich das Bewußtsein des Sollens sehr bestimmt und nur zu oft in herber Weise geltend, während dort wie von selbst geschieht, was doch an sich auch göttlicher Wille ist. Allein auch dort muß doch dies, daß das Erlaubte an sich auch ein Seinsollendes oder ein sittlich Gefordertes ist, deutlich genug ans Licht treten, sobald die Stelle, welche ihm im Leben eines Subjects gebührt, durch Einreden Anderer, welche die Freiheit des Subjects unter die Satzungen einer angeblich höheren Sittlichkeit und Vollkommenheit beugen wollen, oder auch durch krankhafte Scrupel, die im Subject selbst aufsteigen, angefochten wird; solche falsche Gewissensbedenken zeigen sich besonders häufig in einem Stadium der Befehrerung, in welchem der Mensch, aus dem Fleischesleben aufgeschreckt, zur Freiheit der Kinderschaft noch nicht durchgedrungen ist. Da gilt es, eben auch dies ausdrücklich und mit Nachdruck als sittliche Forderung hinzustellen, daß man, um einen Ausdruck der Luther'schen Bibelübersetzung zu gebrauchen, sich kein Gewissen machen lasse über jenen Dingen, und positiv, daß man, wofern man nur einmal vermöge des vom Apostel Röm. 14, 1. 2. 22. 23 bezeichneten Glaubens frei geworden ist, ohne weitere knechtische Sorgen zwischen den Acten des inneren und äußeren Arbeitens auch in der von uns besprochenen Weise sich gehen lasse, des von Gott dargebotenen Genusses sich freue, des göttlichen Willens darin dankbar gewiß bleibe.

Wir kommen wieder zurück auf die Aussage unserer früheren Abhandlung <sup>1)</sup> über die Befriedigung der vom sittlichen Grundtrieb unterschiedenen natürlichen Triebe, soweit das von ihnen Begehrte

<sup>1)</sup> Jahrb. f. D. Theol. Bd. 13, S. 437; vgl. oben S. 513.

vermöge des innern Zusammenhanges unseres ganzen Wesens auch unserer höheren Bestimmung diene; wir sagen jetzt wieder, wie schon dort: sie sollen so auch Befriedigung finden; ihre Befriedigung wird auch durch den sittlichen Grundtrieb zugelassen oder vielmehr selbst erfordert. Wenn Rothe das zur sittlichen Norm macht, daß die Persönlichkeit die materielle Natur von sich aus schlechthin bestimme und sich schlechthin nicht durch sie bestimmen lasse, so fassen wir die Norm vielmehr so: das sittliche Subject soll allerdings, soweit es sich selbst zu bestimmen in der Lage ist, sich ganz gemäß der sittlichen Idee und aus dem sittlichen Grundtrieb heraus bestimmen; eben vermöge dieser Idee und dieses Grundtriebes aber darf es und soll es auch dazu, seiner Naturseite jene freie Bewegung einzuräumen, und hiemit zu Acten und Zuständen, welche aus jenen Naturtrieben als solchen fließen, sich selber bestimmen. Wenn Schleiermacher in seiner Abhandlung die erlaubten Handlungen abweisen will, wofern nicht etwa „auch sie in der That von sittlichen Antrieben ausgehen“ sollten<sup>1)</sup>, so sind nun auf anderem Wege als er doch auch wir zu dem Resultate gelangt, daß eben auch in ihnen sich Etwas realisire, was der sittliche Grundtrieb gemäß unserem von Gott geordneten Wesen wolle, ob auch damit ein bestimmtes Bewußtsein des Sollens und nicht bloß Dürfens sich aus der angegebenen Ursache nicht sofort verbinden muß. Wir haben hiernach auch nicht weiter mit jenem Einwande zu thun, daß, wenn auch das von sinnlichen Bewegungen aus Erstrebte mit zur Vollständigkeit des Lebens gehöre, der Zustand vollkommener sittlicher Selbstbejahung doch nur durch die innerlich gebotenen, nicht durch bloß erlaubte Handlungen herbeigeführt werden könne.

Unter dem von uns bezeichneten Gesichtspunkte werden nun diejenigen Handlungen, welche man gewöhnlich erlaubte nennt und welche, wie oben bemerkt wurde, auch ein Spener nicht in abstracto verdammen wollte, sich wirklich alle in ein sittliches Leben einführen lassen. Es handelt sich bei ihnen, wie schon oben angedeutet worden ist, theils mehr um eine Aneignung materiellen und geistigen Inhalts zum Behuf des natürlichen Lebens und Wohlsseins, theils mehr um die den natürlichen Kräften gewährte freie Bewegung und Uebung als solche; doch lassen sich die einzelnen Handlungen nicht scharf unter die beiden Kategorien zertheilen.

<sup>1)</sup> Vergl. oben S. 484.



So befriedigen wir die Triebe der Nahrung, des Schlafes u. s. w. auch über das dringendste Bedürfniß hinaus. Wir lassen den Geist nach der Anspannung, welche die Arbeit für bestimmte objective Zwecke oder für seine eigene Ausbildung nach bestimmten Seiten hin von ihm gefordert hat, mit Freiheit seinen natürlichen Trieben gemäß auf anderen Gebieten, namentlich auf dem an sich freien Gebiete der Phantasie, der Gefühle, des ästhetischen Sinnes, sich bewegen, lassen ihn hiebei durch Anschauen fremder Darstellungen, durch Anhören, durch Lectüre (die dann gerade nicht, wie Rothe fordert <sup>1)</sup>, „mit eigentlicher Anstrengung verbunden“ sein soll) Anregung und Nahrung empfangen, lassen ihn wohl auch in eigenen freien Productionen sein Spiel treiben. Hieher gehört auch der Genuß von Schauspielen, und gar nicht etwa bloß von solchen, in welchen wir, wie Hirscher sagt <sup>2)</sup> „gleichsam mit erleben, wie Recht und Unschuld in großem Bedrängnisse endlich dennoch siegen“ u. s. w., und bei welchen wir nun direct die Förderung unserer eigenen Gesinnung erstreben sollten, sondern von allen, welche und sofern sie unserem so leicht in beschränkte Berufsfreie gebannten Geist concentrirte Bilder des vollen, bedeutungsreichen Menschenlebens vorführen und ihm eine künstlerische harmonische Darstellung des von ihnen aufgenommenen allgemein menschlichen, geistigen Gehaltes zu genießen geben. Körper und Geist erfrischen und befreien wir ferner im Reisen durch Natur und Menschenwelt, ohne daß dasselbe, wie Rothe es auffaßt, direct unsere „Aufklärung“ zum Zweck haben müßte und deswegen unter die „Tugendmittel“ zu stellen wäre. — In erlaubtem Luxus sammeln wir Mittel zur Befriedigung jener leiblichen und geistigen Bedürfnisse, thun in der Gestaltung des Materiellen einem natürlichen ästhetischen Triebe Genüge, indem wir bei der Beschäftigung mit Materiellem über das bloß Materielle hinaus frei uns erheben, und verbreiten unter einander durch die Darstellung dessen, was wir der materiellen Natur abgewonnen und also gestaltet haben, gemeinsamen Genuß und Anregung. Hörten wir doch auch einen Spener bemerken, wie natürlich dies sei, indem wohl nicht leicht eine Kleidung bei irgend einem Stande sich finden werde, die nicht in Einigem auch auf die Zierde

<sup>1)</sup> Vergl. oben S. 497.

<sup>2)</sup> Christl. Moral, Bd. 3, S. 323; vergl. dagegen die richtige Auffassung bei Palmer, Moral, S. 325.

gerichtet wäre <sup>1)</sup>. Auch in der Ausstattung eines Menschen, der ganz vereinzelt leben müßte, würde, falls er nicht völlig roh ist, irgend ein Ausdruck eines solchen natürlichen Triebes sicher nie ganz fehlen, obgleich der eigentliche Ort für ein solches Handeln als ein darstellendes allerdings erst die Gemeinschaft ist. — In jener freien Uebung und Bewegung der Kräfte haben wir das Spiel im weitesten Sinne des Wortes, entgegengesetzt jener Anspannung der Kräfte für objective Zwecke in der Arbeit. Man läßt darin die natürliche Lebendigkeit, wie Schopenhauer <sup>2)</sup> es ausdrückt, unmittelbar als Selbstzweck gewähren. Eben dies findet mit Bezug auf die natürliche Lebendigkeit des Geistes in der leichten geselligen Conversation, im Spiel des Wises u. s. w. statt. Bestimmte Ziele sucht man dann freilich gerade beim Spiel im engeren Sinne in jener Uebung zu erreichen; aber die Ziele werden nicht um ihrer selbst willen, sondern eben nur jener Uebung wegen gesetzt, welche ihrerseits nicht durch den Gedanken an solche Ziele, sondern durch die natürlichen Triebe und Bedürfnisse als solche hervorgerufen sein soll. Ein Spiel ist so, unter sittlichen Gesichtspunkt gebracht, auch das Tanzen, über welches im Streit um die Mitteldinge vielfach gehandelt worden ist, welches wir ferner bei mehreren neueren Ethikern besonders eingehend erörtert finden, wenn gleich ihrer manche von demselben mit einem Uhländ'schen Worte <sup>3)</sup> werden sagen können, daß, der es feiere, seine Wunder doch selbst noch nicht erfahren habe. Wir müßten den Tanz wohl bedenklich finden, wenn er, der doch immer nur als leichtes, heiteres Spiel (wenn nicht als etwas Schlimmeres) getrieben wird, die ernste Bedeutung haben müßte, die ihm Palmer <sup>4)</sup> beilegt, daß er nämlich, falls er nicht pure Kinderei und läppische Ausgelassenheit, sondern ein Stückchen Poesie sein solle, nur zu deuten sei als ein momentan in Scene gesetzter Roman, als Darstellung eines Liebesverhältnisses. Sollte wirklich der Tanz der reifen Jugend so etwas ganz Anderes sein als das lustige Tanzen der Kleinen, das unwillkürlich auch schon einen gewissen Rhythmus annimmt, und als dasjenige Tanzen, mit welchem auch schon heranwachsende Mädchen hin und wieder unter einander ohne „Herren“ sich vergnügen, während die Knaben statt des Spieles der Grazie das der Kraftübung und Kraft-

<sup>1)</sup> Bedenken, Bd. 2, S. 481; vergl. oben S. 491.

<sup>2)</sup> Ethik, Bd. 1, S. 495. — <sup>3)</sup> Uhländ sagt's vom Thee in seinem „Theelied“.

<sup>4)</sup> Moral, S. 327.

darstellung lieben? <sup>1)</sup>). Und ist darin nur Kinderei und nicht auch „Poesie“? Oder ist Poesie nur da, wo bestimmte Gedanken oder Verhältnisse ausgedrückt werden, und darum im Tanze bloß wenn er Mimit ist? Wir begnügen uns vielmehr für den Tanz mit einer Deutung, in welcher der Philosoph Chalybäus mit dem praktischen katholischen Theologen Hirscher ganz harmonirt. Jener nennt ihn den unmittelbaren Ausdruck des erhöhten Lebensgefühles in der anmuthigen Bewegung des Leibes, welche die Grazie sei <sup>2)</sup>). Dieser sagt, es trete darin das Naturleben in seiner Fülle und Ueppigkeit jubelnd hervor, während die lebensvolle Bewegung zugleich durch den Kunstsinne veredelt sei <sup>3)</sup>). Zu jener Fülle gehört dann allerdings bei der herangereiften Jugend sehr wesentlich der geheimnißvolle Zug der Geschlechter zu einander; in jenem Ausdrucke des Lebensgefühles muß er mit zur Geltung kommen; zugleich soll hier das starke und gerade in jenen Jahren leicht zu Rohheiten geneigte Geschlecht beim Verkehr mit dem anderen in die Regeln anmuthiger, anregender und zugleich sittsam zurückhaltender Grazie eingehen. Des Weiteren verweisen wir auf Chalybäus, auf dessen feine Ausführungen über die geschlechtliche Bedeutung des Tanzes doch wohl auch Palmer seine eigene, vorhin erwähnte, weit gehende Aussage wird reduciren lassen. — Weil wir endlich oben auch der Frage über das Tabakrauchen gedacht haben und weil diese Frage überdies für die Ethiker persönlich weit mehr praktische Bedeutung als die Frage über das Tanzen haben wird, so dürfen wir zwar den besonderen Einwand gegen dasselbe nicht verschweigen, daß unter allen luxuriösen Leibesgenüssen nur dieser nicht wenigstens an irgend eine unbestreitbare leibliche Nothdurft, wie an die des Hungers, der zu unkleidenden Nacktheit u. s. w., sich anschließe. Doch auch schon einen Spener haben wir ja von einem Nutzen desselben reden hören. Beruhigt dürfen wir weiter der Erwägung anheimstellen, ob es nicht vermöge seiner theils anregenden,

<sup>1)</sup> Auf Tanzen der Kinder beruft sich auch Luther in der bekannten Predigt der Kirchenpostille über das Evangelium von 2. Epiphan.; über den Verkehr zwischen Jünglingen und Jungfrauen beim Tanz äußert er sich speciell in den Briefen u. s. w., herausgeg. von de Wette und Seidemann, Bd. 6, S. 435.

<sup>2)</sup> Chalybäus a. a. O. S. 497 ff.

<sup>3)</sup> Hirscher a. a. O. S. 421; nicht mit Unrecht übrigens wird ihm von Rothe, Bd. 3. S. 808, Inconsequenz vorgeworfen, sofern er doch mit dem Satze schließt, daß im besten Falle der zum Tanze Gehende wohl thue, der nicht Gehende besser thue.

theils dämpfenden Einwirkung aufs Nervensystem und vermöge des Einflusses, welchen es hiemit theils auf Kopfsthätigkeit und Verdauung der Einzelnen, theils auf den geselligen Verkehr ausübt, doch ähnlich wie die anderen sogenannten erlaubten Dinge zu rechtfertigen sein werde.

Es liegt im Naturcharakter aller der Handlungen, von denen wir reden, daß es schwer ist, sie begrifflich zu bestimmen, zu analysiren, in Regeln zu bringen. Wir müssen dabei immer wieder erinnern an jene Warnungen Sacl's vor einem krankhaften, pedantischen, hochmüthigen, raffinirten Begreifenswollen des Naturgenusses, des leiblichen (und, fügen wir bei, auch eines psychischen) Wohlgefühles u. s. w. Leicht bildet dann zum erhabenen wissenschaftlichen Reden die Wirklichkeit und Natürlichkeit der Dinge einen komischen Gegensatz.

Ihrem Wesen nach gehören ferner jene Handlungen, wie schon oben bemerkt wurde, ganz dem concreten individuellen Leben zu, über dessen Acte nur das Gewissen des einzelnen Subjects für sich entscheiden kann. Ihm muß das Urtheil darüber zufallen, ob z. B. in einem bestimmten Momente der Trieb nach natürlicher Erholung und Befriedigung wirklich ein Genüge finden oder höheren sittlichen Anforderungen gegenüber verläugnet werden soll; nicht minder das Urtheil darüber, in welchen bestimmten Handlungen und Zuständen wir dann im ersteren Falle uns frei werden ergehen und wie weit wir in ihnen uns werden ergehen dürfen und sollen. Das Subject aber wird, wenn nur seine Grundgesinnung gewissenhaft und sein innerer Sinn lauter ist, eben auch in sich selbst des Richtigen unmittelbar inne werden. Jeder wird, was die natürlichen Triebe zu fordern scheinen, gemäß dem oben von uns Ausgeführten namentlich mit Bezug darauf zu prüfen haben, ob es wirklich zur inneren Erfrischung und zur Harmonie unseres Gesamtlebens führe, oder im Gegentheil selber erschöpfend auf unsere Natur wirke, zur Sünde reize, den inneren Frieden raube; ob ferner die fraglichen Acte und Zustände in ihrem Verlauf unser Ohr und Auge für den Ruf und Anlaß zu neuer äußerer und innerer Arbeit offen und mit gesteigerter Energie uns wieder hiezu übergehen lassen; endlich ganz besonders, ob wir von jedem Moment aus vor Gott uns zu stellen, zu ihm dankend uns zu erheben, ihm auch alle seine Gabe zu opfern fähig und bereit sind <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vergl. Palmer a. a. O. S. 324. 329.



Schwierigkeiten, und oft recht große und mannichfaltige Schwierigkeiten, erheben sich für die sittliche Beobachtung und Prüfung erst durch die Beziehung auf das wirkliche Leben, sofern in demselben die Sünde wuchert und gerade die Elemente des an sich guten natürlichen Lebens zum Mittel und Ausdruck für ihre Reizungen gemacht hat, — und zwar namentlich durch die Beziehung auf das Gesamtleben und das Leben der verschiedenen Gesellschaftskreise und Stände, in welchem der Einzelne sich zu bewegen genöthigt und berufen ist. Ein tiefer Schmerz darüber, wie schwer das an sich Reine sich hier noch als ein Reines verwirklichen lasse, gibt sich vornehmlich in Rothe's Pflichtenlehre an vielen Stellen kund. Denken wir nur z. B. an den wirklichen Luxus, die wirkliche gesellige Conversation, die wirklichen Vergnügungen, Spiel, Tanz u. s. w.! Ein praktisches Eingehen ins Einzelne, wie es für die Erörterung der hier sich erhebenden Fragen erforderlich wäre, gehört nicht mehr zu unserer Aufgabe. Werden wir aber nicht gerade von solchen Acten, für welche in jenem Zusammenleben die Theilnahme des Einzelnen der Gemeinschaft wegen gefordert und doch wiederum der daran hängenden Unreinheit wegen bedenklich erscheint, in ganz besonderem Sinne das behaupten müssen, daß sie in Wahrheit nie bloß erlaubt seien, sondern nur in dem Falle für erlaubt gelten können, wenn sie wirklich positiv durch die Pflicht gefordert seien? Es wird, meinen wir, der gewissenhafte Christ für dergleichen Acte, wie für übertriebene Luxusdarstellungen, leere gesellige Unterhaltungen u. s. w., von sich aus keine Neigung hegen; er wird in sie sich nur einlassen, soweit es ihm eben durch seine Stellung in der Gesellschaft und seinen Dienst für die gemeinsamen Aufgaben derselben zur Pflicht, ja wohl zu einer peinlichen Pflicht, gemacht ist. Immer jedoch wird mit dieser Pflicht sich für ihn auch die verbinden, zugleich sein Möglichstes zur sittlichen Reinigung und Erhebung der Gesellschaft in Bezug auf solche Handlungen und Sitten beizutragen.

Wir sind oben bei unserer Rechtfertigung des Erlaubten von der Entwicklung des Menschen ausgegangen, in welcher zunächst die Entfaltung seines natürlichen Lebens einen weiten Raum für sich einnehme. Wir lenken schließlich noch auf die sittliche Entwicklung überhaupt mit Rücksicht aufs Erlaubte unsern Blick. Zugleich beantwortet sich hiemit für uns die unter neueren Ethikern streitige Frage, ob für den Menschen mit der fortschreitenden Ent-

wicklung des Erlaubten mehr oder aber, wie Wuttke <sup>1)</sup> meint, weniger werde.

Fassen wir den Begriff des Erlaubten nicht mehr wie Wuttke, sondern in derjenigen Bestimmtheit, welche wir ihm gegeben haben, so braucht nicht lange bewiesen zu werden, daß dem sogenannten bloß Erlaubten um so mehr Raum im Leben zufallen muß und soll, je mehr das Leben noch ein rein kindliches und kindisches ist. Die Objecte indessen, in welchen die dieses Leben ausfüllenden Handlungen sich bewegen, sind allerdings viel geringere als diejenigen, welche dem Gereiften für sein sogenanntes erlaubtes und für sein im engeren Sinne pflichtmäßiges Handeln offen stehen.

Bei dem Fortschritte der Entwicklung ist sodann ein Doppeltes zu unterscheiden. Fürs Erste wird jener Raum kleiner, je mehr der Mensch für die Arbeit erstarrt, zum Bewußtsein seiner Aufgaben erwacht, zugleich in seinem natürlichen Leben so weit ausgereift ist, daß die Kräfte desselben nicht mehr einer weiteren Entfaltung, sondern nur noch fortgesetzter Nahrung und Erfrischung bedürfen. Da tritt, was man Erlaubtes nennt, nur noch in kurzen Zwischenacten neben dem andern sittlichen Handeln ein, während übrigens die Selbstständigkeit, mit welcher das Subject über das Eintreten desselben und über die individuelle Gestaltung desselben bei sich zu entscheiden hat, mit der sittlichen Reife zunimmt. — Fürs Zweite gehört zu jenem Fortschritt, daß das Subject die Handlungen, auf welche es durch natürliche Triebe geführt wird, nun auch in ihrer sittlichen Bedeutung betrachten und verstehen lerne und eben erst im Bewußtsein dieser ihrer Bedeutung sich zu denselben bestimme. Wir meinen nicht etwa, daß Jeder erst mit scharfer Reflexion und genauer Begriffsbestimmung das Wesen des sogenannten Erlaubten im Verhältniß zu dem der Pflicht und des Sittengesetzes sich müßte auseinandergelegt haben. Aber dahin wenigstens soll Jeder in seiner sittlichen Entwicklung fortschreiten, daß er alle seine Acte zum Gegenstande gewissenhafter Prüfung für sich mache und daß er jenen Anforderungen des leiblichen und geistigen Naturlebens immer nur genüge, soweit er in seinem Gewissen eine wenigstens unmittelbare Gewißheit davon hat: es seien Anforderungen der Natur und nicht erst des verderbten Fleisches; was er darin genieße, sei ihm von Gott gegeben, von ihm mit Dank gegen Gott zu gebrauchen; für dasselbe und gegen die

<sup>1)</sup> Vergl. oben S. 470.

Scrupel, die ihm dawider erregt werden möchten, seien die oben ausgehobenen Paulinischen Worte gültig. Eben hiemit wird er das Erlaubte in Wahrheit schon nicht mehr als ein bloß Erlaubtes, sondern als ein von Gott Gewolltes vollbringen. Die weiteren Reflexionen und Erörterungen darüber sind Sache der Wissenschaft vom Sittlichen.

Zugleich aber erinnern wir nun auch andererseits an denjenigen Fortschritt, welcher, wie wir in unseren beiden früheren Abhandlungen bemerkten, für den Willen in seinem Verhältniß zum Sittengesetze, sofern dieses direct gebietet und auch eben die Verläugnung natürlicher Triebe fordert, vermöge der Erlösung und durch den Geist der Wiedergeburt und Heiligung eintreten muß. Durch das Walten dieses Geistes und das Wachsthum des Subjects in ihm muß der Wille Gottes mehr und mehr auch unmittelbar sein eigener Wille werden. Das innere selbsteigene Streben und Treiben, mit welchem es ihm nachkommt, muß mehr und mehr selbst gewissermaßen einem Naturtriebe ähnlich werden. Ja eben in solchem Streben muß es auch die natürlichen Triebe, denen es unter den angegebenen Bedingungen Raum zu ihrer freien Bewegung gewährt, in denjenigen Fällen, wo ihre Verläugnung gefordert wird, freudig beiseitesetzen und überwinden lernen.

So wird das, was zunächst bloß erlaubt erschien, selber auch als Gottes Wille erkannt und geübt, — das, was zunächst nur als strenge Forderung sich darstellte, selber auch frei aus eigenem Triebe vollbracht werden. In Beidem wird der Eine, gute, vollkommene Gotteswille sich verwirklichen, in Beidem die wahre sittliche Freiheit der Kinder Gottes sich bethätigen.

---

## Die Kirche und das Alte Testament.

Zwei Nachträge zu der Abhandlung „die kirchliche Anschauung des A. T.“

von Prof. Dr. Dieckel in Sena.

### I. Religiöses oder geschichtliches Princip? <sup>1)</sup>

Sie haben, hochgeehrter Herr, in der wohlthollenden Besprechung meines Buches über „die Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche“ einen Punkt berührt, der für die Gesamtanschauung des A. T. von hoher Bedeutung ist. Daß es mir bei der gedruckenen Kürze, welche ich mir in meiner Schrift zur Pflicht machen mußte, nicht gelungen ist, diesen Punkt so klar zu stellen, als ich es wohl gewünscht hätte, ersehe ich meist aus Ihrer Entgegnung. Dieser Mangel rechtfertigt wohl eine nachträgliche Bemerkung, und die Bedeutung der Frage entschuldigt gewiß eine öffentliche Darlegung.

In §. 75 meines Buches habe ich in kurzen Zügen dargelegt, was mir „die wahrhaft theologische Betrachtungsweise“ des alttestamentlichen Inhaltes zu sein scheint. In der Voraussetzung, daß bei dem Theologen das religiöse Interesse in erster Linie stehe, skizzirte ich die Folgerungen desselben und wies nach, daß die Bewahrung desselben nothwendig zu allen Postulaten einer streng wissenschaftlichen Methode hinführen müsse. Hätte ich ausführlicher sein wollen, so würde ich in ähnlicher Weise den Nachweis geführt haben, daß eine streng wissenschaftliche Erkenntniß auch den religiösen und wahrhaft kirchlichen Anforderungen völlig gerecht

<sup>1)</sup> Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. A. Kuenen in Leyden mit Bezugnahme auf den Aufsatz „über den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Studien“ in der Theologisch Tijdschrift, 1869. II. S. 139—164.



werden kann. Gleichviel, ob in der Wirklichkeit ſich beide Reihen völlig decken, — es muß ja doch jedes Theologen Beſtreben bleiben, für ſein Zeitalter eine möglichſt große Uebereinkunft beider Anſchauungsweiſen zu erzielen. Die Spannung zwiſchen Glauben und Erkennen wird bei jedem Fortſchritte der Theologie immer aufs Neue ausbrechen, d. h. ihre Vereinigung wird in jeder neuen Wendung wieder Problem werden, ſchon deshalb, weil beide Factoren ſich ſtets neu geſtalteten. Schaut man eine Reihe von ſolchen Einigungsverſuchen zuſammen, ſo können ſie leicht als eine Menge vergeblicher Compromiſſe zwiſchen zwei ungleichartigen Factoren oder Potenzen erſcheinen, — das iſt theologischer Pessimismus. Beſnügt man ſich voreilig mit Einer Art der Einigung, ſo folgt aus dieſem theologischen Optimismus, dem meiſt eine große Nichtachtung anderer Denkweiſen zur Seite ſteht, ein Mangel jener wiſſenſchaftlichen und religiöſen Energie, deſſen Pethargie von keinem unbequemen Fortſchritte etwas wiſſen will. Erhebt man ſich aber zu einer wahrhaft geſchichtlichen Anſchauung, ſo erſcheinen jene Compromiſſe als wirkliche Löſungen in jenem beſchränkten Sinne, nach welchem kein Zeitalter über ſich ſelbſt hinauszugehen im Stande iſt, — aber auch, und dies iſt das Wichtigſte, als ſtetige Annäherungen an die absolute und volle Einheit. Und wie dies von der geſamten Theologie gilt, ſo ſpiegelt ſich dies auch in der Betrachtung eines Ausſchnittes derſelben, wie ſie die altteſtamentlichen Studien darbieten.

Kann ich für dieſe ergänzenden Bemerkungen auch vielleicht Ihrer Zuſtimmung im Voraus gewiß ſein, ſo bedarf ein anderer, damit verwandter Punkt doch eine nähere Vermittelung. Sie haben ganz Recht, daß ich die richtige Anſchauung vom A. T. dadurch bedingt ſein laſſe, daß ich das Chriſtenthum, die absolute Religion, als höchſte Norm anlege. Sie werden mir zugeben, daß ich nicht Willens bin, ein fertiges dogmatiſches Syſtem als absoluten Gradmeſſer der Wahrheit zu gebrauchen. Aber ſchon in jenem Grundsatz ſehen Sie eine Gefahr und zugleich einen wiſſenſchaftlich nicht legitimen Axiomatismus. Fürchten Sie nicht, daß ich mich hinter die ſeit dreißig Jahren etwas ſtark gebrauchte Phraſe zurückziehe, daß es eine absolute Vorausſetzungsloſigkeit nicht gäbe. Meine Theſe ſtützt ſich nämlich auf den organiſchen Zuſammenhang der Wiſſenſchaften. Jede Einzeldiſciplin bedarf der Ergebniſſe anderer Diſciplinen zu ihrer Vorausſetzung. Ohne Lehnsätze kann ſich keine behelfen. Der Chriſt kann noch ſo ſehr von der absoluten Wahrheit ſeiner Religion über-

zeugt sein: diese Ueberzeugung berechtigt ihn an und für sich noch lange nicht, meine These sich anzueignen. Der Theolog verlangt oder beschafft eine wissenschaftliche Grundlegung. Und diese liegt theils in der comparativen Religionsgeschichte, theils in der Religionsphilosophie. Ueber den Vortritt der einen oder der andern will ich nicht streiten. Als Ergebniß der letzteren betrachte ich den Satz, daß unter allen möglichen Principien das universale Princip für das religiöse Geistesleben der Menschheit ermittelt wird, und als Resultat der ersteren, daß unter sämtlichen Religionen nur die christliche dieses religionsphilosophische Idealprincip am reinsten enthalte. Behandle ich nun das Alte Testament oder die Religion Israels, so bin ich in meinem methodischen Rechte, jene Ergebnisse als Lehrsätze (Lemmata) oder als Voraussetzung zu gebrauchen. Ich weiß sehr wohl, daß ein thatsächlicher Consensus aller Religionsphilosophen über dies Ergebniß nicht besteht; aber das hängt genau damit zusammen, daß die universale Aufgabe der Wissenschaft immer nur von Individuen behandelt und stets nur annähernd gelöst wird. Und ebenso wenig entgeht mir, daß die comparative Religionsgeschichte die rein geschichtliche Erkenntniß der israelitischen Religion voraussetze; denn eben jener organische Zusammenhang bedingt mit der nothwendigen Wechselwirkung auch die Gegenseitigkeit der Handreichung.

Sie entgegnen S. 151: „Ich glaube, daß wir an einer historischen Lösung genug haben und mit keiner andern uns zufrieden stellen können.“ Sie führen diesen Satz S. 153 so aus: „Weil diese Wissenschaft vor allen Dingen historisch ist, so beachtet sie den Zusammenhang zwischen Israelitismus und Christenthum. Diese Thatsache, daß aus Israel das Christenthum hervorgegangen ist, verbreitet ihr Licht nicht nur über die Geburtsstunde des letzteren, sondern auch über die früheren Zeitalter, von deren Entwicklung jene Periode das Resultat war. . . Die religiöse Betrachtung muß für uns nicht das prius, sondern das posterius sein. Erst suchen wir mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln uns der Thatsachen und ihres Zusammenhanges zu vergewissern. Darnach constataren und bewundern wir ihren providentiellen Charakter. Wahr ist es, daß die Geschichte Israels uns besonders dann ein bewundernswürdiges Ganzes, ein theatrum providentiae divinae sein wird, wenn wir das Christenthum voll würdigen.“

Mit diesen Aeußerungen kann ich fast ganz übereinstimmen. Meine Deduction in S. 75 folgert (mehr phänomenologisch), daß die

Consequenz des religiösen Princips zur methodisch-wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes treibe. Aber damit geschieht eben ein Schritt auf ein neues Gebiet. Nicht zuerst der religiöse Gesichtspunkt und dann der geschichtliche, sondern umgekehrt. Jener Schritt wäre sehr unvollkommen, wenn man christliche „Vorurtheile“, wie Sie S. 154 befürchten, in die Auffassung hineinbrächte. Das wäre ja nicht wissenschaftlich. Sie werden selbst zugeben, daß jene Remmata methodisch erlaubt, ja geboten sind und von Vorurtheilen toto coelo verschieden sind.

Ich würde aber Ihre Bemerkungen noch weiter führen. Gut, zuerst die reinen Thatfachen. Aber wenn ich sie nun geschichtlich ermittelt habe, so muß ich, um sie darzustellen, auch eine bestimmte, rein geschichtliche Werthschätzung derselben vollziehen. Es hilft nichts: ich muß ein Urtheil fällen über ihre historische Bedeutung. Denn dies ist fast eins mit der Erkenntniß des historischen „Zusammenhanges“. Aber wo ist nun der Maassstab für jenes Urtheil? Ich gebe ein Beispiel. Die Erscheinung der Prophetie in Israel kann sehr verschieden beurtheilt werden. War sie nur eine vorübergehende Efflorescenz des religiösen Geistes in Israel, deren Absterben selbstverständlich im geraden Laufe der Entwicklung erfolgen mußte? Und ist etwa als ihre einzige Frucht jenes Gesezesthum seit Esra anzusehen, welches in der geschichtlichen Succession der Thatfachen die Prophetie factisch ablöste? Darnach würde also der Pharisäismus oder überhaupt jene ceremonielle Legalität der sopherischen Periode nicht nur die Folge der Prophetie, sondern auch der Maassstab ihres Werthes sein. Maleachi und Ezechiel ständen alsdann höher als Jeremias und dieser höher als Jesaja und Micha. Die Rügen des ersteren gegen Opfer und Feste wären Einseitigkeiten und Schlacken und die neue Stellung des Gesezes durch Esra wäre der allein heilsame Erfolg alles prophetischen Wirkens. Kurz, die Prophetie müßte nur in dem Grade gelten, in welchem sie das spätere Gesezesthum angebahnt hat; Mose (nämlich nach der traditionellen Ansicht gefaßt) wäre in der That größer als alle Propheten und Esra stände ihm fast gleich. Wie ganz anders stellt sich aber das Urtheil, wenn man die Prophetie als den wahren Höhepunkt des Israelitismus ansieht und das sopherische Gesezesthum nur als Verkümmern und Degeneration! Das ist aber nur möglich, wenn man im Christenthume die wahre Erfüllung des Israelitismus sieht, mit anderen Worten, wenn man alle die Ahnungen, Strebungen und Gedanken, welche in

der Prophetie die Knospenhülle der national beschränkten Religion sprengen wollen, als die Lebenskraft schätzt und beurtheilt, aus der eine viel höhere Phase der Entwicklung der Religion hervorgehen konnte. — Und wenn wir die Geschichte Israels ein *theatrum providentiae divinae* nennen, so wird es doch nöthig sein, Wesen, Inhalt, Zweck dieser göttlichen „Providenz“ näher zu bestimmen. Das ist schlechterdings unmöglich, wenn wir nicht eine bestimmte, concrete religiöse Anschauung zu Grunde legen; jede Neutralität schädigt die genauere Forschung und ruft ihr ein Halt! zu; mindestens ist dies unvermeidlich. Indem wir uns aber dieser unumgänglichen Nothwendigkeit klar bewußt werden, haben wir darin gerade den besten Schutz gegen „Vorurtheile“, die eben als unbewußte, geheim mitspielende Factoren das Ergebniß am sichersten trüben. — Aber auch wenn man den Begriff von „Offenbarung“ in Anwendung bringt, ist damit noch keineswegs die echt geschichtliche Auffassung zerstört. Daß derselbe Trübungen in Fülle thatsächlich veranlaßt hat und noch heutzutage veranlaßt, dieses Zugeständniß wird gewiß Niemand dem Verfasser jener „Geschichte des Alten Testaments“ absprechen wollen. Aber nothwendig ist solche Trübung durchaus nicht, sobald man den Offenbarungsbegriff genau so gestaltet, wie er der echt christlichen Gotteserkenntniß allein conform ist. Ueberdies schließt ja jede Handhabung jenes Begriffs, mag sie noch so verkehrt sein, menschliche und natürliche Organe niemals aus, vollends nicht nach der Auffassung des Alten Testaments selbst. Der große zwiefache Fehler der traditionell-kirchlichen Anschauung lag wesentlich darin, daß man einen unbiblischen Offenbarungsbegriff aufstellte und daß man dennoch alles dasjenige für Offenbarung gelten ließ, was im Alten Bunde dafür gehalten wurde, ohne zu erwägen, daß mit jedem Fortschritte in der Erkenntniß des göttlichen Wesens auch der Offenbarungsbegriff und vollends seine concrete Anwendung sich umgestalten mußte.

Dabei kann ich mich auch über die Rüge aussprechen, daß ich nämlich den Rationalismus und Deismus zu ungünstig dargestellt hätte. Sie weisen mich darauf hin, daß die neuere richtigere Anschauung des Alten Testaments wesentlich aus diesen Strömungen hervorgegangen sei, die freilich ihrer Natur nach „antikirchlich“ gewesen seien. Was den Deismus betrifft, so leugne ich seine Bedeutung als Ferment und anregende Potenz keineswegs. Allein ich glaube auch seine wissenschaftliche Unproductivität nachgewiesen zu haben. Nach meiner Anschauung nicht nur, sondern auch nach dem



Ausweis der Geschichte haben Männer wie Grotius und Clericus viel bedeutender zu der Regeneration der alttestamentlichen Anschauung beigetragen als alle Deisten. An jene Männer hat recht eigentlich Semler, „der Vater des Rationalismus“, angeknüpft, nicht aber an Reimarus. Und in der vielgestaltigen Erscheinung, die man nun einmal mit „Rationalismus“ zu bezeichnen sich gewöhnt hat, unterscheide ich ja sehr sorgfältig die wahrhaft rationale Richtung, die sich wie ein goldener Faden durch jene Bewegungen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hindurchzieht. — Und wenn Sie mir vorwerfen, ich bezeichne die Neugeburt der Anschauung des Alten Testaments als die der kirchlichen, so bitte ich zu erwägen, daß ich die wahrhaft kirchliche sehr genau von der traditionell- oder orthodox-kirchlichen durchweg unterscheide. Und daß jene Neugeburt thatsächlich nicht vollzogen ist von Gelehrten, welche für sich den Namen der „Kirchlichen“ in exclusiver Weise in Anspruch nehmen, das dürfte aus meinen Nachweisungen selbst so klar erhellen, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Freilich geht meine Ueberzeugung dahin, daß meine Anschauung vom Alten Testament viel genauer mit den Principien der evangelischen Kirche übereinstimme als diejenige, welche man die orthodox-kirchliche zu nennen sich gewöhnt hat. Wäre dies nicht, ich würde aufhören, mich als Theologen zu bekennen, und zugleich hätte ich kein Recht, meiner Anschauung das Prädicat der echten und wahren Kirchlichkeit beizulegen, selbstverständlich in den engen Grenzen meines individuellen Erkennens.

So glaube ich denn, daß nach diesen Erörterungen, zu denen Sie mich in so freundlicher Weise veranlaßt haben, der scheinbare Zwischenraum zwischen unseren Meinungen sich bedeutend verengern dürfte. Und für keinen geringen Gewinn erachte ich es, mich der Uebereinstimmung mit einem so gründlichen und besonnenen Forscher, wie Sie, näher bewußt worden zu sein. Nur ungern versage ich es mir, auf die ausführliche Darlegung Ihres Standpunkts in Ihrem kürzlich erschienenen Werke über „die Religion Israels“<sup>1)</sup> näher einzugehen, in welcher mir, trotz mancher kleiner Abweichungen, jene Uebereinstimmung noch klarer entgegengetreten ist.

---

<sup>1)</sup> Dr. A. Kuenen, de Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen Staat. Eerste Deel. Haarlem, A. C. Kruseman, 1869. Kl.-Folio.

Anmerkung. Einem etwas stärkeren Mißverständnisse unseres Standpunkts begegnen wir in der Neuen Evang. Kirchenzeitung (1869, Nr. 15, S. 236). Es ist uns nicht ganz verständlich, wie der Herr Recensent hier einen „eigenthümlichen Ekklecticismus“ finden kann, sobald er den fraglichen §. 75 genau gelesen hat. Handelte es sich hier um Principien, die sich contradictorisch ausschließen, dann wäre eine Vereinigung derselben ekklectisch zu nennen. Aber es wird ja gezeigt, daß jede gesunde Entwicklung jedes dieser Principien die anderen als Momente selbst erzeugt und daß umgekehrt jedes Sichverschließen z. B. der nationalen Betrachtungsweise gegen die wahrhaft religiöse zu einer Degeneration führt, welche sich der wissenschaftlichen Aufgabe gegenüber als unfähig erweist. Within weisen wir gerade die Form ab, die der Herr Rec. uns zuschreibt, nämlich eine „Coordination“ der drei Principien, des nationalen, philosophisch-historischen und religiösen, und zeigen uns jeder künstelnden Amalgamirung oder Agglutination von sich gegenseitig abstoßenden Betrachtungsweisen gänzlich abhold. Er sieht nicht, daß wir drei objectiv berechnigte Principien und drei subjectiv einseitige Betrachtungsweisen klar unterscheiden.— Vielleicht trage ich selbst die Schuld, wenn derselbe den Ausdruck „rein religiöses Princip“ nicht aus dem Zusammenhange erkannt hat als identisch mit dem (vielleicht besser gewählten): einseitig oder abstract-religiöses Princip. Daß dieses der Aufgabe nicht gerecht wird, wird er selbst zugeben. Seine Gegenthese müßte nämlich die sein: wer die Religion des Alten Bundes wahrhaft religiös betrachtet, muß an ihr jede nationale Seite leugnen, jeden Zusammenhang mit der Religionsgeschichte ausschließen, jede Verknüpfung mit dem allgemeinen religiösen Triebe der Menschheit gänzlich beseitigen, d. h. er muß jede zeitlich und volklich beschränkte Erscheinungsweise der Offenbarung und ebenso die Würdigung der eigentlichen Frömmigkeit in Israel gänzlich ausschließen und leugnen. Dies wäre die zutreffende Gegenthese, unserem Standpunkte gegenüber, von der sogenannten rechten Seite aus. Daß aber der Herr Rec. derselben keineswegs beipflichtet, nehmen wir als selbstverständlich an und können darum nicht anders, als ein gewisses Mißverständniß constatiren. Nur mit dem, welcher die wahrhaft religiöse und die streng wissenschaftliche Betrachtungsweise in jeder Gestalt als zwei Kreise bezeichnet, die sich niemals schneiden oder gar decken können, nur wer ein organisches Sineinander beider Anschauungen für eine Utopie ansieht, gleichviel welcher Richtung er angehört, nur mit dem scheint uns jede Verhandlung unmöglich. Mit derartigen Auffassungen müßten wir uns in eine viel tiefer greifende Verständigung über die Begriffe „religiös“ und „wissenschaftlich“ einlassen, die hier nicht am Orte ist. Aber für solche Anschauungen ist auch die Theologie als solche ein „Ekklecticismus“, mag sie Formen annehmen, welche sie will.

## 2. Die katholische Anschauung <sup>1)</sup>.

Protestantischen Gelehrten hat man es katholischerseits häufig verargt, daß sie auf die Leistungen katholischer Gelehrter auf dem Gebiete der Exegese so wenig Rücksicht nehmen, ja wenn sie die vermeintliche Veringfügigkeit derselben mit Hinweis auf die engen Schranken, welche der Exegese in den Beschlüssen des Tridentiner Concils gezogen sind, sehr erklärlich finden. Von Jemand, der an Händen und Füßen gebunden sei, erwarte man weder Thätigkeit noch Fortschritt. Sobald letzteres sich zeige, seien aber auch die kirchlichen Schranken überschritten. Diese Ansicht ist schon früher vielfach bestritten worden und auch heute remonstriren dagegen streng katholische Gelehrte mit regem wissenschaftlichen Triebe und Sinne <sup>2)</sup>.

Es handelt sich hier um die Tragweite der Beschlüsse der bekannten Sitzung vom 8. April 1546, nach welcher zunächst *ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat et praesumat.* Die Auslegung selbst ist gebunden theils durch den Sinn, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, theils durch den unanimis consensus patrum.

Als dies Decret emanirte, existirte noch keine officiële Ausgabe der Vulgata. Zwar erschien schon 1547 durch die Bemühungen der Pöwener Theologen, namentlich des Johann Pentenius, eine Ausgabe, (der mehrere folgten), aber ohne officiellen Charakter. Auch von der Arbeit jener Congregation, welche Pius IV. einsetzte, pro emendatione biblicorum, besitzen wir keine Documente. Die Hauptthätigkeit begann 1588 unter dem Voritze des Cardinals Caraffa. Ihre Emendationen liegen noch heute vollständig vor in der Bibliothek der Barnabiten zu Rom, aus welcher der gelehrte Verzellone (der diese Männer die Sixtini nennt) sie veröffentlicht hat. Sixtus V. revidirte

<sup>1)</sup> Zugleich als nähere Erläuterung, resp. Berichtigung meiner Aeußerungen in „der Gesch. d. Alten Testam.“, S. 261 f.

<sup>2)</sup> Man vergl. die interessanten Aufsätze von F. G. Reusch: „Zur Geschichte der Entstehung der officiellen Ausgabe der Vulgata“ (in der Zeitschrift „der Katholik“, 1860, Heft 1), desgleichen „Verzellone's Beiträge zur Kritik der Vulgata“ (Ghilianum, V) und im Theol. Literaturblatt, herausgegeben von Reusch, 1867, Nr. 12.

sie selbst, und diese Ausgabe ward 1590 in drei Folioebänden gedruckt, enthielt aber gegen 50 Druckfehler und wurde deshalb nicht veröffentlicht. Clemens VIII. (seit Januar 1592) ließ die Arbeit aufnehmen. Ende 1592 erschien die erste Ausgabe, welche aber gegen 200 Druckfehler enthält. Die im folgenden Jahre erschienene enthielt deren noch mehr. Mit der dritten (1598, in Quart) war der Text endgültig festgestellt; man fügte ihr aber indices correctorii zu allen drei Clementinischen Ausgaben bei.

Das Augenmerk der Sixtini war darauf gerichtet, eine möglichst gute Ausgabe des Textes der lateinischen Uebersetzung zu veranstalten. Deshalb benutzte man vor Allem die besten Handschriften (der bekannte codex Amiatinus [aus dem 6. Jahrhundert] ward vorzüglich, wenn auch nicht ausschließlich herbeigezogen), daneben die besten Ausgaben. Wir können wohl, nach den genauen Berichten von Verzellone, annehmen, daß hiebei das Beste geleistet worden ist, dessen die Zeit fähig war. Allein man wird wohl nicht zweifeln dürfen, daß die heutige Wissenschaft mit ihren ungleich strengeren kritischen Grundsätzen befähigt wäre, einen noch besseren, d. h. diplomatisch gesicherteren, Text herzustellen. Jener Zweck der Sixtini ward aber dadurch wesentlich modificirt, daß man in zweiter Linie die Citate der Väter und in dritter die Grundtexte und die übrigen Versionen, vorzugsweise die Septuaginta, herbeizog. Denn die Verwerthung der Citate kommt bei jenem ersten Zwecke wenig in Frage, sondern geht darauf aus, den kirchlichsten Text zu gewinnen. Die Rücksicht auf die Grundtexte und Versionen dagegen hat die Herstellung der relativ besten Uebersetzung als solcher im Auge, eingedenk, daß man eine „authentische“ Version liefern solle<sup>1)</sup>. Gleichwohl hat die erste Rücksicht bei den Sixtini weitaus übertroffen. Sixtus V. jedoch hat bei seiner Revision den damals gebräuchlichsten Text stark bevorzugt, während die Clementinischen Ausgaben einen Mittelweg einschlagen zwischen der Stellung und den Ergebnissen der Sixtini und der Sixtinischen Ausgabe. Diese letztere bringt ein neues Moment hinein, das schon bei Hieronymus eine Rolle spielt, „ad offensionem

<sup>1)</sup> Wenn daher die praefatio der officiellen Ausgabe bemerkt, die Revisoren hätten nur den Text der lateinischen Uebersetzung, nicht diese selbst zu emendiren gehabt, so hätten sie ihre Aufgabe nicht mit Consequenz im Auge behalten. Denn diese würde ja jede Rücksicht sowohl auf die Väter vor Hieronymus wie auch auf den Grundtext und die anderen Versionen durchweg ausschließen.



populi evitandam", jene überaus zarte Rücksicht auf die Gewohnheit des Volks, die uns in der katholischen Kirche trotz ihrer Hierarchie häufiger entgegentritt und an die demokratische Basis der Kirche erinnert.

Eine Bibelübersetzung, bei welcher so viele verschiedenartige Gesichtspunkte mitspielten, mag immerhin einen guten und für populäre Zwecke brauchbaren Text liefern. Wird aber behauptet, sie sei für den „gewöhnlichen theologischen Gebrauch ausreichend“, so fragt man, was der gewöhnliche und was der ungewöhnliche Gebrauch sei, und weiter, welche Anforderungen man an den „Theologen“ stelle. Reicht er aus, um aus ihm Beweisstellen für *fides et mores* zu entnehmen, so dürfte er schwerlich ausreichen für die genauere Bibelwissenschaft. Es ist nun sehr interessant, daß einsichtige katholische Theologen schon in früher Zeit (Bellarmin, Bonfrerius, Bukentop, Lucas von Brügge u. A.) dies offen eingestanden haben. So behauptet Vercellone <sup>1)</sup>, daß nach dem Tridentiner Decret nicht entschieden sei, daß jeder in der Vulgata stehende Satz ein ursprünglicher Bestandtheil des betreffenden biblischen Buches, und ebenso wenig, daß die Uebersetzung jedes einzelnen Satzes in der Vulgata die richtige sei. Demnach dürfen katholische Exegeten „einen in der Vulgata stehenden Satz als Interpolation bezeichnen und eine Stelle anders übersetzen und deuten, als in der Vulgata geschieht“, jedoch nur unter gewissen Einschränkungen. Der katholische Exeget darf nie sagen, daß ein Satz der Vulgata mit den Lehren der göttlichen Offenbarung, wie sie die Kirche angiebt, in Widerspruch stehe, und eine neue Interpretation darf das kirchliche Dogma nie beeinträchtigen. Man habe ferner zu erwägen, daß der Vulgata nur der Vorrang gebühre vor den anderen lateinischen Uebersetzungen; die Septuaginta behalte aber ihre Auctorität, die sie vor dem Tridentiner Concil bereits besessen habe, trotzdem daß manche theologisch nicht unwichtige Stellen in ihr ganz anders gefaßt seien als in der Vulgata. Ueberdies habe ja das Concil nicht eine bestimmte Ausgabe im Auge gehabt, die officiële sei erst 1592 erschienen. — Die zweite

<sup>1)</sup> In seiner Schrift: *Sulla autenticità delle singole parti della Bibbia Volgata secondo il decreto Tridentino*. Roma, Propaganda, 1866. Vergl. Reusch im Theol. Literaturblatt a. a. O. Der Cardinal Cervino hat über den Sinn des Decrets geäußert: *Eatenus eam voluit authenticam haberi, ut certum omnibus esset nullo eam defoedatam errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset*. Ibid. p. 405.

Hauptschranke, welche der Exegese gezogen ist, besteht in dem unanimis consensus patrum. Wer es damit genau nimmt, wird sich freilich in vielen Punkten ziemlich frei bewegen können. Von katholischen Exegeten wird derselbe häufig vorausgesetzt, wo er nicht oder nur in sehr geringem Umfange vorhanden ist. Erst kürzlich hat Dr. Reusch an der bekannten Danielstelle über die 70 Jahrwochen einen ziemlich umfassenden dissensus patrum nachgewiesen<sup>1)</sup>, der um so schlagender ist, als es sich hier um Zahlenberechnungen handelt.

Hieraus würde erhellen, daß auch streng orthodoxe katholische Exegeten, welche aber von der durch das Tridentiner Decret gestatteten Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung vollen Gebrauch machen, in der Textkritik und Auslegung sehr dankenswerthe und fördernde Arbeiten liefern könnten. Und in keinem Falle werden wir leugnen dürfen, daß das Maaß dieser Freiheit nicht hinter dem zurückbleibt, welches sich streng orthodoxe Exegeten der evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert und selbst heute noch glauben gestatten zu dürfen. Allein es ist nicht zu vergessen, einmal, daß jene Ansicht nicht die durchweg herrschende ist, daß vielmehr noch Manche glauben, durch jenes Decret an den Buchstaben der Vulgata gebunden zu sein, und fürs Andere, daß noch sehr die Frage ist, ob denn wirklich von katholischen Exegeten orthodoxer Richtung jene Freiheit so weit gebraucht worden ist, daß die Geschichte der Exegese wesentliche Fortschritte der Auslegung noch von dieser Richtung her zu verzeichnen hätte. Das Urtheil über den letzteren Punkt ist der Sache nach höchst individuell und man mag immerhin die Vorstellung, die Jemand von wirklichem Fortschritt in diesen Dingen hat, tadeln, nicht aber eine Verleumdung darin erblicken, wenn er dieselbe als Maaßstab anwendet.

Und ebenso wenig darf es protestantischen Theologen verargt werden, wenn sie jenes Maaß von Freiheit für sehr unbedeutend erachten. Mag man über den Umfang des Ausdrucks „authentica“ streiten, wie man will, — das Hauptbedenken liegt in dem Zusatz: *ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat*. Also in allen öffentlichen Verhandlungen darf man sich nicht auf den Grundtext berufen gegenüber der Vulgata. Ich gestehe, daß ich keine andere Auslegung dieses Satzes für möglich halte. Dann folgt aber auch daraus, daß „die Uebersetzung höher stehen

<sup>1)</sup> In der Tübinger theol. Quartalschrift, 1868, 4, S. 535—564.

solle als das Original“. Denn gesetzt auch, das Original solle den Vorrang haben vor jeder Uebertragung, so wäre dies eine rein abstracte Ehre, in concreto aber bliebe die Uebersetzung die authentische Interpretation des Grundtextes. Bezweifelt man dies in minder wichtigen Dingen, so darf doch unseres Erachtens der rechtgläubige katholische Exeget keinen Zweifel hegen, wo es sich um *fidem et mores* handelt, überhaupt um das feststehende Dogma der Kirche. Und was den *unanims consensus patrum* betrifft, so mag die Fülle des *dissensus* leicht eine gewisse freie Bewegung gestatten. Aber selbst in jener Stelle von den 70 Jahrwochen dürfte kein katholischer Exeget so weit gehen, die Beziehung der Stelle auf die Zeit Christi zu leugnen. Freilich herrscht auch über diesen Punkt nicht absolute Einstimmigkeit, aber es ist doch gewiß gegen den Geist des Decrets, unter der Unanimität etwas Anderes zu verstehen als die Ansicht der überwiegenden Majorität der als rechtgläubig anerkannten Väter. Vollends dürfte feststehen, daß jede nicht direct messianische Erklärung von Stellen wie Jes. 7, 14, Psalm 2 u. 110 und ähnliches mit gutem Recht das kirchliche Anathema erwarten dürfte. Endlich beachte man den Zusatz im Decret: *etiamsi hujusmodi interpretationes* (nämlich der Väter) *nullo unquam tempore in lucem edendae forent*, — ein Satz, der wohl von jedem Nachweise eines Dissensus in wichtigeren Fragen von vornherein zurückschrecken soll. Einen Sinn zu eruiren, der nicht direct kirchlich wäre, würde ganz unmittelbar gegen das Decret streiten und für heterodox gelten müssen. Nach protestantischen Grundsätzen steht aber die Schrift unbedingt über dem Dogma, und es ist demnach nicht zu verwundern, wenn von unserer Seite bisweilen jene Schranken, in denen sich die katholische Exegese bewegen muß, als so enge beurtheilt werden, daß von Freiheit kaum die Rede sein kann.

Immerhin werden die protestantischen Gelehrten es mit besonderer Freude begrüßen, wenn seitens der katholischen Exegeten das Maaß von freier Bewegung, welches ihnen das Tridentiner Decret läßt, mit Kenntniß und Einsicht zur wahren Förderung der Kritik und Exegese der Schrift angewendet wird. Vorzüglich könnte die Erforschung des Alten Testaments bei der Fülle von Aufgaben, die hier vorliegen, einen besonders reichen Gewinn von solcher Thätigkeit zu gewärtigen haben.

## Anzeige neuer Schriften.

### Biblische Theologie.

Josua und die Sonne. Erklärung der Stelle Josua Cap. X, V. 9—14 von Dr. G. Barzillai. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. J. M. Triefst, Buchdruckerei des österr. Lloyd. 1868. 17 S.

Nach der Ansicht dieses jüdischen Gelehrten, welche derselbe mit großer Plethorie vorträgt, hat Josua eine Sonnenfinsterniß, die wirklich 1271 v. Chr. stattgefunden habe, vorhergesagt oder befohlen „in der doppelten Absicht, auf die Gemüther der Krieger zu wirken und in ihnen den Glauben an seine Mission zu stärken und sie zugleich gegen jeden Schrecken im Voraus zu wappnen, der beim Eintritte jener schauervollen Naturerscheinung sie ergriffen haben würde“. V. 13 soll dann interpolirt sein, weshalb? wissen wir nicht. Das Sepher hajjaschar übersetzt er: das Buch, das nicht irrt. So richtig die Bemerkungen des Autors im Anfange sind, die das völlig Nutzlose eines derartigen Wunders darlegen, so verfehlt ist seine Deutung. Das וַיִּמְדּוּ bezeugt ein Stillstehen der Sonne, nämlich nach der Meinung des Erzählers, und läßt sich unmöglich deuten durch: sie hörte auf (zu scheinen), ebenso wenig wie „Tag“ für „Nacht“ stehen kann. Dabei vergißt der Verfasser, daß jede Sonnenfinsterniß nur wenige Minuten dauert, und belegt nicht seine Behauptung, nach der Meinung der Orientalen werde die sich verfinsternde Sonne von Gott in einen ungeheuern cylinderartigen Behälter eingeschlossen. Ueberdies geht der Befehl auch an den Mond, der dicht neben der Sonne ja nicht zu sehen ist. Unsere eigene Ansicht, nach welcher zwischen den hochpoetischen Worten Josua's, den prosaischen des Erzählers und dem Berichte im Buche des Frommen wohl zu unterscheiden sein dürfte, ist hier nicht der Ort auseinanderzusetzen.

Jena.

L. Diestel.

De proverborum quae dicuntur Aguri et Lemuelis (Prov. XXX, 1—XXXI, 9) origine atque indole scripsit Henricus Ferdinandus Mühlau, theol. Lic., phil. Dr., Soc. germ. orient. sodalis. Lipsiae 1869. Prostat apud J. C. Hinrichs bibliopolam. XIII und 70 S.

Bekanntlich gehören die Ueberschriften der beiden letzten Kapitel der Pro-



verbien zu den schwierigsten Stellen des Alten Testaments. Der Verfasser verwirft nach reiflichster Ueberlegung und mit besonderer Rücksicht auf die Regeln der hebräischen Sprachweise die alte Deutung von Ithiel und Ufal. Die drei letzten Worte in 30, 1 sind zu interpungiren und zu deuten: defatigatus sum, o Deus (nicht: „um Gott“, da sonst **לֹאֵל** stehen würde), defatigatus sum viribusque deficior. Die Mühe geht auf das Bestreben, Gott zu erkennen in der Größe und Weisheit seiner Werke. **אֲנִי** kann nicht appellativ sein; das erhelle klar aus 31, 1. Demnach ist in 30, 1 eine Umstellung vorzunehmen und zu deuten: „Worte Agur's, des Sohnes von Jake, Ausspruch des Mannes von Massa“, indem man ein **ו** vorsetzt, mit Delisch, oder mit Bunsen und Böttcher ein Gentilicium bildet, also **אֲנִי אֲגוּרִי** oder **אֲנִי אֲגוּרִי** liest. Wo liegt nun Massa? Der Verfasser verwirft mit Graf die Annahme eines sineonitischen Königreiches im Süden. Ismaelitisch muß es sein nach Gen. 23, 13—15; das benachbarte Duma kann hier leiten. Nun giebt es aber acht verschiedene Gegenden des letzteren Namens, wie Mühlau mit großer Belesenheit ermittelt. Diese ismaelitischen Stämme saßen ursprünglich nicht in der arabischen Halbinsel, sondern bewohnten die östlichen und nördlichen Gebiete des Haurangebirges. Hier werden Massa und Duma zu suchen sein. Die transjordanensischen Stämme der Juden haben dort (1 Chron. 5, 9 ff.) Eroberungen gemacht, sowie auch Saul. Daher denn israelitischer Anschauung zu begegnen nicht befremden darf. Agur war ein Weiser, kein Prinz. Von seinem Proverbienbuche bildet das Angeführte nur eine Reihe von Bruchstücken. Er scheint zuerst die „Zahlensprüche“ (mit 3 und 4) angewandt zu haben. Semuel ist König, nicht unmündiger Sohn seiner regierenden Mutter. Das Stück 31, 10 ff. gehört nicht hierhin. — Im zweiten Theile der Abhandlung wird nachgewiesen, daß die Sprache dieser Stücke sowohl ein stark arabisirendes als auch aramaïsirendes Colorit aufweise, in merkwürdigem Einklange mit dem Buche Job, dessen Entstehung vielleicht gleichfalls in diese nordöstlichen Gegenden zu verlegen sein dürfte. — Wie der Verfasser (der gelehrten Welt bereits als Autor einiger kleinen Aufsätze und als Herausgeber der Böttcher'schen großen hebräischen Grammatik vortheilhaft bekannt) im ersten Theile ein besonnenes kritisches Urtheil und gute Combinationsgabe verräth, so im zweiten eine gründliche Belesenheit im Arabischen und in der jüdischen Literatur, wie man sie nicht häufig findet. Auch die sehr genaue Beachtung der überlieferten Accentuation als Schlüssel der masoretischen Exegese verdient Anerkennung. So mit dürfen wir uns freuen, daß die alttestamentliche Forschung in ihm einen tüchtigen Zuwachs an junger Kraft erhalten hat, dessen sie heutzutage sehr dringend bedarf.

Sena.

L. Diestel.

Der Prophet Daniel erklärt von J. L. Füller, evangel. Pfarrer.  
 Basel, Bahnmaier's Verlag (C. Detloff), 1868. VIII und 382 S.

Der Verfasser wendet sich an „die Gebildeten im Volke“. Sie sollen kommen und sehen, ob das Buch Daniel wirklich unecht sei. „Wer unter den Urtheilsfähigen mit der Religion (!) noch nicht ganz gebrochen hat, wer noch mit uns auf dem Boden des Glaubens an einen lebendigen Gott steht, dem Wunder und

Weissagungen möglich sind, und wer sich überhaupt noch Mühe geben mag, eine Sache mit Ernst zu behandeln, der wird — bekennen, daß die neuere Kritik ihre Siegesfanfaren zu früh angestimmt habe.“ Diese Worte sind charakteristisch für den Standpunkt des Verfassers, gegen den wir auf das Entschiedenste protestiren möchten. Nicht um Echtheit oder Unechtheit des Danielbuches handelt es sich, sondern um den Hochmuth, welcher nur sich Religion, Glaube, ja sogar überhaupt Ernst für die Sache zuschreibt, den Anderen das Gegentheil, sowie um die sträfliche Unkunde, daß hier wirklich sehr schwierige Fragen vorliegen, welche auch den gläubigsten, ernstesten Sinn zur Verwerfung der traditionellen Ansicht bestimmen können. „Wer also mit der Religion und mit dem Glauben an einen lebendigen Gott noch nicht ganz gebrochen hat“, der soll blindlings seinen Beifall schenken der harmonistischen Künstelei zu 1, 1, daß Nebukadnezar noch vor der Schlacht bei Karchemisch nach Jerusalem gekommen sei, nicht als „König von Babel“, sondern als Kronprinz, trotz Jeremias und den Büchern der Könige (man sage ja auch, König N. N. sei dann und dann geboren, ohne zu behaupten, daß er bei seiner Geburt schon König gewesen sei — eine Parallele zu 1, 1, wahrscheinlich für die „Urtheilsfähigen“), — man soll ihm glauben, daß „das Bild von Gold“ (S. 74) nicht von Gold, sondern nur etwas vergoldet, auch kein Bild, sondern eine „Säule“ gewesen sei, — daß Daniel nach der Traumdeutung (dem klarsten Zusammenhange ins Gesicht schlagend) „reich beschenkt und geehrt zunächst wieder in seine Schule (sic!) zurückkehrt und diese erst vollendet“, und daß Nebukadnezar bei seiner Entlassung aus der Schule auf ihn und seine Freunde ein besonderes Augenmerk hat und „nach wohlbestandener Prüfung ihn mit der Statthalterwürde über die Provinz Babel belohnt“ (S. 68); — man soll glauben, daß Daniel Obervorsteher der Magier werden konnte, ohne in ihre Kaste aufgenommen zu werden, „wie etwa heutzutage ein Cultusminister mit der obersten Leitung einer Kirche betraut sein kann, ohne daß er ihr Bekenntniß theilt“. Daß Nebukadnezar von den Magiern verlangt, sie sollen ihm den Traum selbst erzählen, nicht nur deuten, ist zwar „eine ganz unerhörte Forderung“ (S. 42. 43), aber „nirgends wird uns gesagt, daß Nebukadnezar weicheeren Gemüthes gewesen als andere orientalische Herrscher“. Also eine so verrückte Zumuthung war ganz gewöhnlich, demnach auch wohl die Folge: Ausrottung aller Magier sammt ihren Familien, zu den alltäglichen Dingen gehört haben wird. Ueber das Motiv, warum der Verfasser plötzlich ins Aramäische übergeht, sollte man sich nicht den Kopf zerbrechen; Daniel will uns zeigen, „daß es ihm nicht nur keine Mühe macht, sich dieser Sprache zu bedienen, sondern daß er die erste Gelegenheit (?) benutzt, um zu ihr überzugehen“ (S. 38). Nun, ich denke, diese „Gelegenheit“ hat er schon in 1, 1 gehabt; von Cap. 8 an aber schreibt er wieder hebräisch, weil dies „für Israel allein und ausschließlich gehört“ (S. 217). Also die großartige Weissagung vom Reiche der Heiligen und vom Kommen der Gestalt wie eines Menschen in den Wolken des Himmels gehörte nicht für Israel, sondern für die Heiden, dagegen die Offenbarung über die Beziehungen zwischen Syrien und Aegypten gehörte ausschließlich für Israel“!! Und was die Deutung des ersten Traumes in Cap. 2 betrifft, so hören wir, daß wir noch immer im römischen Reiche leben. Das römische Reich ist das Ideal, welches noch immer den Herrschern dieser Welt mit zauberischer Kraft vor der Seele

steht, sagt unser Verfasser dem seligen Auberlen nach — wir möchten fragen: wem denn unter den Herrschern außer dem Herrn an der Seine? Der Verfasser fügt hinzu: „Geht nicht die Politik des Czarenreichs und die Herzenssehnsucht seiner Herrscher nach Konstantinopel, der Hauptstadt des oströmischen Reiches und nach Wiederaufrichtung desselben?“ Also auf die Gelüste der Russen nach der Erbschaft des kranken Mannes hat Daniel angespielt. Vor dem Ende aber müssen nur zehn Reiche übrig bleiben. „Aber zeigt nicht die neueste Geschichte unwiderleglich [so lesen wir S. 64], daß die Zeit der kleinen Staaten vorüber sei und daß die noch übrigen bestimmt sind, nach und nach von den größeren sich aufsaugen zu lassen?“

Doch genug für alle „Urtheilsfähigen“, an die ja der Verfasser ausdrücklich appellirt. Von dem sprachlichen Gebiete sagen wir kein Wort, als daß es — mit dem sachlichen auf demselben Niveau steht. Dem Verfasser aber bemerken wir, daß der christliche Glaube nicht darin bestehe, harmonistischen Künsteleien und gewaltsamen Deutungen blindlings Glauben zu schenken, noch auch zu glauben, daß die heilige Sprache dasei, um die Gedanken des Autors zu verbergen, noch auch, daß man allen Wundern und allen Weissagungen glauben müsse, wo sie immer vorkommen mögen. Höchst merkwürdig sind aber des Verfassers apriorische Gründe. Das Buch soll Israel trösten. Aber „mit erdichteten und erfundenen Geschichten kann man höchstens Kinder trösten“. Da bleibt nichts Anderes übrig, als daß der Verfasser entweder alle mittelalterlichen und die größere Zahl der heutigen katholischen Christen für „Kinder“ erklärt oder daß auch er den Heiligenlegenden unbedingten Glauben schenkt. „Einen Propheten ließ sich Israel so unversehens (!) nicht aufdringen.“ So hat denn Jeremias gründlich ins Blaue geredet, wenn er vor den falschen Propheten warnte. Die Citationen des Buches Daniel im Neuen Testament müssen seine Echtheit verbürgen, also auch wohl die des Buches Henoch? Und bei der Frage nach der Kanonisirung des Buches verräth der Verfasser, daß er gar keine Kunde davon hat, welche Erwägungen die maßgebenden Kreise der Juden bei der Sammlung der Schriften geleitet haben; mit Apriorismen ist da nichts gethan. Der hohe Ton, den der Verfasser in der Vorrede anschlägt, ist also völlig ungerechtfertigt, und man kann gerade im christlichen Glauben völlig feststehen und mit der Sache gründlichen Ernst machen und dennoch das Buch als apokalyptisches Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts auffassen. Mag er immerhin das Buch für echt halten, aber daß er alle ernstlichen Forscher, die nicht das Gleiche thun, zu leichtfertigen und ungläubigen Regern macht, wie aus seiner Vorrede deutlich hervorgeht, das muß aufs Schärffste gerügt werden.

Jena.

E. Dieckel.

Theologisch = homiletisches Bibelwerk. — Des Alten Testaments XIX. Theil: Obadjah, Jonah, Micha, Nahum, Habakuk, Zephaniah, von Dr. Paul Kleinert. Bielefeld und Leipzig, Verlag von Velhagen und Klasing, 1868. XII und 188 S. gr. 8.

Da der Verfasser laut Vorrede keineswegs auf Selbstständigkeit verzichtet, so fällt diese exegetische Leistung auch unter unsere Cognition. Er steht bekanntlich

auf Seiten der sogenannten gläubigen Exegese, schien aber, nach einigen früheren Arbeiten zu urtheilen, sich größere Freiheit der Bewegung vorzubehalten und von manchen irrigen Voraussetzungen der Schule zu emancipiren. Die vorliegende Arbeit läßt dies Moment jedoch weniger hervortreten, obgleich wir der maßvollen Haltung, der fleißigen Sauberkeit im Einzelnen und der unbefangenen Benutzung der Exegeten sehr verschiedener Richtung gern volle Anerkennung zollen. — Bei Obadjah nimmt der Verfasser eine Benutzung seitens des Jeremias an und setzt ihn um 890; er habe nämlich die 2 Chron. 21, 16 f. berichtete Einnahme Jerusalems durch Philister und Araber im Auge, obgleich er das schwierige Sepharad (B. 20) mit Delisch auf Sparta deutet, ohne für eine so frühe Beziehung zwischen Juden, resp. Phöniciern, und diesem Theile Griechenlands, der nie viel Handel getrieben, Instanzen vorzubringen. Die Hypertrophie von kritischer Arglosigkeit, an welcher die ganze Richtung laborirt, zeigt sich u. A. auch an der häufigen Herbeiziehung von Ergebnissen aus der Entzifferung von Keilschriften. Für die große stylistische Differenz zwischen B. 1—10 einerseits und dem übrigen Orakel andererseits hat er kein Auge, und die entschieden fehlerhaften Stellen in B. 5 und 7 werden glattweg gedeutet. — Das Buch Jonah soll Historisches enthalten, aber einen ganz symbolischen Charakter tragen und bereits im Exile, aber nicht von Jonas selbst verfaßt sein. Wenn er den Zweifel an diesen Geschichten subjectiv nennt, so müssen wir die unbedingte Hinnahme derselben (technisch: ein Ueberwuchern der *fides historica* über die fundamentale, echt evangelische *fiducia*) noch als viel subjectiver bezeichnen. Consequent ist er jedenfalls darin, daß er angebliche Parallelen von Verschlingung ganzer Menschen durch Riesenfische, wie sie noch Keil vorbringt, als sachlich ohne Tragweite zurückweist; denn sie werden nur da als Stützen empfunden, wo der rein übernatürliche Glaube brüchig geworden ist. Daß Jonah übrigens das Volk Israel bedeute, läßt sich durch Jes. 40 ff. nicht stützen, da von Verwerthung dieser Missionsstellung des Volkes Israel in unserm Buche keine Spur zu finden ist. Daß der Verfasser Gal. 3, 16 für normativ ansieht in Betracht der alttestamentlichen Geschichte, kennzeichnet seinen Standpunkt, der sonst das rein Typische nicht abweist, aber doch in die zweite Stelle rückt. — Die Stelle Micha 4, 1 ff. hat der Prophet aus Jesaja entlehnt. Der Verfasser meint, der letztere citire sich selbst, nämlich einen seiner früheren Sprüche. Die „Ausgänge von Alters her“ 5, 1 sollen sich nicht auf den Messias selbst beziehen, auch nicht auf seine Vorweltlichkeit, sondern auf die alte Weissagung von ihm „bis auf die Verheißung an Eva“. Dabei stellt er den mißlichen Canon auf, daß die Offenbarungsthaten Gottes Auslegungen seiner Offenbarungsworte seien, während es doch gerade zur Eigenthümlichkeit der Plerose gehört, daß jene Thaten diese Worte überragen. — Nahum soll in Assyrien selbst geweissagt haben und einer derjenigen Juden gewesen sein, die Asarhaddon auf einem seiner Raubzüge (sc. nach den Keilschriften) gefangen genommen hat. Bedenken gegen die Wegführung des Manasse erwähnt er nicht, wohl aber corrigirt er die Chronik (II, 33, 11), welche statt Nineveh — Babel als Deportationsort angiebt. Die Zerstörung Ninive's setzt er 606, nicht 622, wobei er indeß die chronologischen Angaben des Buches Tobit (mit Clinton), ja auch die des Seder Lam Rabba als Stützen verwerthet. — Den Propheten Habakuk setzt er in die Zeit des Jojakim, da der Einbruch der Chaldäer



als unmittelbar bevorstehend angegeben wird, und zwar kurz vor die Schlacht bei Rarchemisch. Die Abweisung der Gründe von Delitzsch, der ihn viel höher hinaufrückt, ist schlagend. Zu 2, 4 macht er den richtigen Unterschied zwischen dem Glauben im Alten und dem im Neuen Bunde, sträubt sich auch dagegen, den Inspirationsbeweis auf die Wahrsagung zu gründen. — Zephaniah fällt in die letzte Zeit des Königs Josias und bezieht sich auf den Einfall der Scythen.

Wenn diese kurzen Angaben die wissenschaftliche Stellung des Autors charakterisiren, so verlangte der Zweck des Bibelwerkes noch mehr. Jede der kurzen Einleitungen beleuchtet die Stellung des Propheten „im Schriftorganismus“ und schon diese Fassung weist auf Erlanger Schule hin. Mehr geschieht dies noch in den „Reichsgedanken“, welche jedem Abschnitte beigegeben sind, an Stelle der sonst hier erscheinenden „theologischen Andeutungen“. Der eigenthümliche Name birgt indeß meist nur eine Mischung einfacher, allgemein gehaltener Inhaltsangabe mit halb erbaulichen Bemerkungen, die die wirkliche Erkenntniß des Propheten nicht wesentlich fördern, namentlich nicht die Zusammenhänge des Einzelnen mit der gesammten Prophetie, wofür indeß der Autor an anderen Stellen recht brauchbare Observationen beibringt. Immerhin dürfen wir nicht leugnen, daß seine Arbeit sich aus der Gruppe der übrigen alttestamentlichen Beiträge dieses verbreiteten Bibelwerkes vortheilhaft hervorhebt.

Genä.

E. Diestel.

De justitiae ex fide ambabus in Vetere Testamento sedibus ter in Novo Testamento memoratis commentatio exegetica. —

Von D. Hermann Gustav Hölemann, ord. Honorarprofessor der Theologie. Leipzig, Bredt, 1867. 96 S.

Zur Semisäkularfeier der von Winer 1817 gestifteten exegetischen Gesellschaft zu Leipzig hat der gegenwärtige Präses und Leiter derselben die vorliegende akademische Denkschrift verfaßt, zugleich auch „zur Feier der Bicennalia der zur Zeit mit ihr verbundenen exegetischen Gesellschaft des Alten Testaments“; denn, so erfahren wir auf S. 48 in einer Note, auch Diocletian hat seine Bicennalia festlich begangen, wie Lactantius schreibt. Eigentlich sind es aber, heißt es ebenda, 21 Jahre „eine Trias von Sabbathjahren, deren sie mit den sieben ihrer zum wirklichen Halb- oder Jubeljahre gelangten neutestamentlichen Schwester vereint, zehn, den Hebräern das Symbol der Vollendung, zählt“. — Jene Abhandlung selbst, welche den Bericht über die beiden Gesellschaften einleitet, erörtert mit großer Genauigkeit die beiden Stellen Gen. 15, 6 und Habak. 2, 4, um zu erweisen, daß das Gesetz und die Propheten die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt haben. Jene Stelle steht gerade in der Mitte der siebenfachen Verheißung Gottes an Abraham, welche sich nicht auf leibliche Nachkommen, sondern auf alle Gläubigen und auf ihr Haupt Christus bezieht: prior cum pulvere terrae comparatio pro sola naturali Abrami progenie nimia fuisset (S. 6), ein Grund, der freilich wohl auch auf die Deutung des Herrn Autors passen würde. Die einzelnen Worte werden nun aufs Gründlichste erwogen. Seine Akribie bringt ihn aber in einige Verlegenheit: יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתָיִם mit אֱלֹהֵי אֲבֹתָיִם heißt: persönliches Vertrauen auf Jemand setzen, mit אֱלֹהֵי אֲבֹתָיִם dagegen: seinen Worten Glauben

schenken; ersteres ist πιστεύειν mit *eis* oder *ἐπί*, letzteres mit dem Dativ. Nun steht aber in der Grundstelle 2, dagegen bei Paulus nur der Dativ; mithin deckt sich die Uebersetzung mit dem Grundsinne nicht. Doch nein, die apostolische Interpretation ist zu heilig: es liegt eben Beides in der Stelle, sowohl der historische als auch der religiöse Glaube, so hören wir S. 11. — Der abramitische Glaube ist ganz der paulinische: es ist ein *sine documentis et pignoribus credere et vel contra signa et argumenta terrestria* — nur schade, daß eben im Zusammenhange unserer Stelle Gen. 15, 6 ff. Abram ein Zeichen fordert für die Wahrheit der Verheißung. Ueber den Begriff von Zedakah erfahren wir zu unserer Verwunderung: is demum homo justus videbitur, qui tali habitu est animi, quali fuit Adamus ad ipsius Dei imaginem recens creatus necdum peccato corruptus (S. 15). Daß dies in den lutherischen Dogmatiken steht, wissen wir wohl, aber es wäre doch gut gewesen, wenn der Verfasser unserer beschränkten Kenntniß des Alten Testaments etwas unter die Arme gegriffen hätte durch Anführung einer einzigen Stelle desselben. Denn in Deut. 6, 25 ist Zedakah: Erfüllung der pentateuchischen Gesetze; von Adam steht kein Wort. — Besondere Mühe giebt sich der Verfasser, den Jakobus (2, 23) zum völlig correcten Pauliner zu machen. Gen. 22 ist nur eine Glaubensbewährung gegeben; es folgte eine locupletior promissio, nec vero redintegrata perfectiorque justificatio (S. 17). Ganz' dasselbe meint nach Herrn Hölemann Jakobus, wenn er B. 21 sagt: „Wurde nicht unser Vater Abraham aus den Werken gerechtfertigt, indem er seinen Sohn Isaak auf den Altar darbrachte?“ Auf die neueren Lösungen, nach welchen hier von der Dikatoise im Endgericht die Rede ist, geht der Verfasser nicht ein. Trotzdem, daß er so correct wie möglich lehren möchte, giebt er zu, daß der Glaube Stufen hat, ja daß er durch die Werke vollkommener werde: cum fructibus demum et eatenus per fructus absoluta et perfecta fit arbor. Die fides kann wachsen, nicht aber die justificatio, was gegen Hengstenberg's neuere Theorie gerichtet ist. — Sehr ausführlich spricht der Verfasser dann auch über die zweite Stelle Habak. 2, 4 und erläutert den Zusammenhang, der uns die interessante Notiz liefert, daß dieser Prophet auf der „Wart-Burg“ gestanden habe — nostrum illud arduum castellum, jam octo ex saeculis celebre (S. 24), mithin äußerlich und innerlich der rechte Vorläufer Luther's. Ziemlich unfruchtbar dünkt uns die lange Auseinandersetzung, ob באמונת zu צדיק oder zum Verbum gehöre, ob es also heiße: der Glaubensgerechte soll leben! — oder: der Gerechte wird durch seinen Glauben leben. Uns scheint trotz aller Gegenbemerkungen des Autors nur das Letztere die allein mögliche Fassung; der Sinn bleibt derselbe. Der weitere Zusammenhang, in welchem der Prophet de crudelissimi adversarii, insuper etiam vino gravati, in nationibus ad se annectendis insatiabili arrogantia (natürlich des Chaldäers) handelt, wird nur kurz angedeutet, S. 37, und dann bespricht der Verfasser die Stellen des Neuen Testaments, in denen jener Vers vorkommt, mit gelegentlichen Rügen gegen Alle, welche die reine Lehre von der Rechtfertigung trüben wollten. — Die Arbeit ist in gutem, nur hie und da etwas schwerfälligem Latein geschrieben. Die Geschichte der Exegese ist überaus fleißig benutzt und der Leser erfährt häufig, wie solche Kirchenlichter wie Aldersonus de Padilla eine Stelle verstanden haben. Der Bericht über die beiden Gesellschaften

(S. 47 bis 87) enthält Lebensbilder von Winer und Theile und schließt mit dem Wunsche, die Universität Leipzig möge in ihrer Schutzpatronin, der heiligen Catharina, ein edles Vorbild reger Studien wahren. — Eine Mahnungsrede am Schlusse (S. 88 ff.) giebt „Aphorismen über die hohe Bedeutung des Lateins, zumal für die K. Sächs. Landesuniversität“, in welchen der sehr gelehrte Verfasser den Namen des „letzten Römers“ rechtfertigt, welchen ihm nach seiner eigenen Aussage (S. 59) der sel. Winer beigelegt hatte. Das Latein ist nämlich „für uns Germanen das heilige römische Reich deutscher Nation“.

Jena.

E. Diestel.

## Historische Theologie.

Die clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr literarisches Verhältniß, von Dr. Joh. Lehmann. Gotha, Fr. A. Berthes, 1869. 471 S. gr. 8.

Mit der vorliegenden, ziemlich umfangreichen Schrift, die dem Königsberger Professor Dr. Erb kam und dem Tübinger Professor Dr. Köstlin von dem in literarischer Hinsicht zum ersten Male auftretenden, noch jugendlichen Verfasser gewidmet ist, betritt derselbe ein Gebiet der Forschung, das seit den verdienstvollen und in gewisser Beziehung abschließenden Arbeiten von Uhlhorn im J. 1854 („die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach Ursprung und Inhalt dargestellt“) bis jetzt geruht hatte, bis dahin aber in Folge der Anregungen durch die Tübinger Schule, besonders Baur's, sehr viel bearbeitet worden war. Wie schon der Titel besagt, will der Verfasser eigentlich nur eine Vorfrage über diese Schriften lösen, nämlich das literarische Verhältniß der verschiedenen unter dem Namen des römischen Clemens verbreiteten pseudoclementinischen Schriften, insonderheit der Homilien und Recognitionen, da die sogenannte Epitome in ihren verschiedenen Recensionen nur ein dürrer Auszug aus den Homilien und eine aus anderen Schriften entlehnte Fortsetzung ihres Erzählungsstoffes ist. Der Verfasser beschränkt sich daher auch auf die beiden Hauptschriften und giebt nur am Schlusse im fünften sehr kurzen Abschnitte seiner Untersuchungen (S. 465—471) seine Ansichten über diese anderen Recensionen. Außerdem aber behandelt er auch fast nur diese noch von Baur gänzlich vernachlässigte literarische Frage; sein Werk unterscheidet sich daher wesentlich von denen seiner Vorgänger, besonders dem Uhlhorn's, der außer dieser literarisch-kritischen Frage auch die theologische eingehend behandelt, z. B. die Stellung der Schriften zu der Evangelienfrage, die Lehrbegriffe, die Entstehung der einzelnen Schriften. Des Verfassers Untersuchungen über diese Vorfragen würden deshalb für den Theologen weniger von Gewinn sein, wenn er nicht den Leser, namentlich studirende Anfänger oder Solche, denen diese Literatur in der Ursprache nicht zugänglich oder fremd ist, zugleich in den reichen Inhalt dieser Schriften durch verkürzte Uebersetzungen, resp. eingehende Gedankenentwickelungen einzuführen gesucht hätte. Darin dürfte wesentlich auch der Grund liegen, daß die Behandlung nur dieser literarischen Frage einen so bedeutenden Umfang erhalten hat.

Was die Aufgabe anlangt, die der Verfasser sich gestellt hat, so dürfte von derselben mit Recht gelten, was Uhlhorn von der Hilgenfeld's gerühmt hat: es gebührt dem Verfasser das Verdienst, den Blick in ganz neuer Weise auf die Schriften gelenkt und so die Untersuchungen auf einen neuen Standpunkt geführt zu haben. Es ist eine neue Hypothese, eine neue Modification zu den bisherigen Möglichkeiten, die man schon als erschöpft ansehen konnte. Er zeigt in der geschichtlichen Einleitung (S. 1—22) deutlich den Punkt, wo er in die Arbeiten seiner Vorgänger — Hilgenfeld, Ritschl, Uhlhorn — mit seiner neuen Auffassung einsetzt. Nachdem Schliemann in seiner bekannten und diese Fragen zum ersten Male selbstständig und umfassend behandelnden Schrift: „Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebnionismus“ (1844), die Priorität der Homilien nachgewiesen, kehrte Hilgenfeld in seiner (eher scharfsinnigen als mit dem Verfasser „geistvoll“ zu nennenden) Schrift: „Die clementinischen Recognitionen und Homilien“, das Verhältniß um und behauptete die Priorität der Recognitionen; diese erklärte er jedoch als eine Uebersetzung der in den drei ersten Büchern noch deutlich erkennbaren alten Schrift: *Κήρυγμα Πέτρον*, wie verschiedener anderer. Er selbst verteidigte diese Hypothese noch in zwei Abhandlungen und fand in der Hauptsache Beifall bei Röstlin und Ritschl, dagegen in Uhlhorn einen höchst scharfsinnigen und gewandten Gegner, der die Priorität der Homilien erweist, diese selbst aber als eine einheitliche Uebersetzung einer spurlos verloren gegangenen Grundschrift, die nicht, wie Hilgenfeld vermuthet, jenes *Κήρυγμα Πέτρον* sei, denn dieses hat gar nicht existirt, ist bloß fingirt. — Hier setzt nun Lehmann ein, indem er die Hypothesen seiner beiden Vorgänger (Hilgenfeld und Uhlhorn) combinirt, und zwar folgendermaßen: Best steht mit Uhlhorn die Priorität der Homilien und die Abhängigkeit der Recognitionen von diesen, aber nur für das vierte bis zehnte Buch der letzteren; die drei ersten Bücher der Recognitionen bilden vielmehr die auch von Uhlhorn nicht geleugnete, von Hilgenfeld in den drei ersten Büchern als *Κήρυγμα Πέτρον* erkannte Grundschrift. Diese also nicht spurlos verschwundene Grundschrift (Recognit. I—III) hat der Verfasser der Homilien frei überarbeitet und etwa um das Fünffache erweitert; dann hat ein Dritter, der die beiden vorigen Schriften gelesen, die Grundschrift (Recognit. I—III) durch einen ziemlich fragmentarischen Extract aus den zwanzig Büchern der Homilien (Recognit. IV—X) erweitert. Was den Verfasser zu dieser combinirenden Ansicht getrieben hat, ist die für ihn schwierige Annahme, daß die Grundschrift spurlos verschwunden sein soll, wobei ihm zu Hülfe kam, daß die drei ersten Bücher der Recognitionen als ein abgeschlossenes Ganze erscheinen.

In dem Beweise für diese neue Hypothese folgt er dem „zweckmäßigen Schema Uhlhorn's“; in einer Voruntersuchung (S. 22—103) — die der Verfasser nicht in den ersten Abschnitt (Geschichte und jetziger Stand der Untersuchung) hätte einreihen, sondern als selbstständigen Theil hätte hinstellen sollen — bekämpft er meist im Anschluß an Uhlhorn die Schliemann'sche Ansicht über die drei von den Homilien uns erhaltenen und nach ihm eng zu diesen gehörenden sogenannten Prologe (den Brief des Petrus an Jacobus, die mit ihm genau zusammenhängende *Διαμαρτυρία* [Contestatio] und den Brief des Clemens an Jacobus), in-



dem er 1) zeigt, daß der letztere zu dem Gesamtwerk unserer jetzigen Recognitionen gehört, und zwar verfaßt von einem Uebersetzer eines gewissen Theils unserer jetzigen Recognitionen, wegen seiner literarischen Abhängigkeit von dem sehr ähnlichen Abschnitt Homil. III 60—72 und der späteren Anschauungen und Verhältnisse, die der Brief verräth, und auch weil Photius diese Verbindung kennt; 2) daß die beiden ersten Prologe (gegen Schliemann und Uhlhorn) nicht von dem Verfasser der Homilien herrühren, daß das *κῆρυγμα Πέτρον* nicht fingirt, jener Petrusbrief die Prolegomenen, besser ein Begleitschreiben von demselben Verfasser, dazu gewesen, es selbst den Grundstock unserer pseudoclementinischen Literatur bilde und noch in Recognit. I—III mehr oder weniger vollständig vorhanden sei; dieses Begleitschreiben sollte die Kerygmen als alte Geheimschrift hinstellen, um ihr Ansehen zu erhöhen. Ein späterer, ebenfalls ebjonitischer Schriftsteller verarbeitete diese Geheimschrift in einem größeren Werke (Recogn. I—III mit wenigen Zusätzen). Später wurde dieser Brief losgelöst und bald vor die Recognitionen, bald vor die Homilien gesetzt, besonders vor letztere, weil diese ein viel bedeutungsvolleres Werk waren als erstere.

Diese ganze Hypothese hat, wie sich nicht leugnen läßt, viel Schein für sich. Der Verfasser hat die Wahrscheinlichkeit durch scharfsinnige Beweise zur Gewißheit zu steigern versucht, allein gar manche Fragen hat er doch nicht berührt oder nur gestreift. Wir wollen nur z. B. die Frage aufwerfen: wie die ep. Clem. ad Jacob. zu den Homilien gekommen? wie sie in sämtlichen Handschriften der Recognitionen fehlen konnte? Ferner, was die ep. Petri anlangt, was konnte spätere Abschreiber, resp. Bearbeiter, veranlassen, dieses Begleitschreiben von den Kerygmen zu trennen, da beide so eng zusammengehören und die letzteren ihre Bedeutung nur durch ersteres erhielten? Darin dürfte der Verfasser Recht haben, daß das *κῆρυγμα Πέτρον* nicht bloß eine fingirte Schrift sei, sondern wirklich existirt habe, aber über die Prologe sind noch nicht alle Fragen gelöst; hier finden sich schwache Stellen, welche die Kritik benutzen kann und muß.

Der Verfasser geht nun über zu seinem zweiten Abschnitte (S. 104—141), in welchem er den Nachweis führen will, daß die Recognitionen in ihrer jetzigen Gestalt in zwei Hauptmassen von verschiedenen Verfassern zerfallen, nämlich Buch I—III und IV—X; diesen Beweis führt er theils aus der Verschiedenheit der Lehrausschauungen (Geheimlehre, Taufe, Gebrauch des Christennamens, Lehre von der Sünde u. a.) und der Citationsweise der Evangelien. Der zweite Theil der Beweisführung erscheint uns mehr gelungen als der erste, welcher, abgesehen davon, daß die rechte Uebersichtlichkeit fehlt, die Verschiedenheit der Lehrausschauungen keineswegs von der Seite auffaßt, ob sie nicht durch den verschiedenen Zweck bedingt sein können; denn nur solche — und das sind, wie uns scheint, sehr wenige — können beweiskräftig sein; hier bedarf es noch genauerer Sichtung. Außerdem wird bedenklich, daß der Verfasser öfter Interpolationen zu Hülfe nehmen muß, um eine Differenz zu ermöglichen.

Der dritte Abschnitt (S. 142—325) giebt eine kritisch-comparative Darstellung des Erzählungsstoffes der Bücher Recogn. IV—X und der entsprechenden Parallelabschnitte der Homilien. Das Resultat dieser eingehenden Untersuchungen ist die Widerlegung Hilgenfeld's und die Richtigkeit der Uhlhorn'schen Ansicht, daß die Originalität auf Seiten der viel umfangreicheren,

abgerundeteren, viel geistvolleren und gründlicheren Abschnitte der Homilien (zu vergl. S. 163. 211, 248. 318 ff. 321) ist und daß der Erzählungsstoff in den Recognitionen oft flüchtig überarbeitet, verkürzt, corrupt ist. Am Schlusse desselben folgen noch einige kurze Bemerkungen über die Zeit der Abfassung, die Historicität der Erzählungen (S. 322—325).

Der vierte Abschnitt (S. 326—464) giebt einen Vergleich zwischen den Disputationsmassen der Homilien (III, 30—58. XVI—XIX) und der Kerygmen-Uebersetzung (Recogn. I—III, speciell II und III), sowie Analyse der jeder Recension eigenthümlichen Stücke. Die dreiersten Bücher der Recognitionen sind nicht abhängig von den Homilien, wie die übrigen, vielmehr haben wir in ihnen die Uebersetzung einer uralten Schrift der Predigten Petri. Der Homilien-Abschnitt hat dagegen durchaus keine Beziehung mehr auf die Quelle, obgleich er den aus derselben entlehnten Stoff ebenfalls aufweist; der Homilien-Verfasser hat daher „natürlich“ nicht unmittelbar, sondern mittelbar, also durch die Kerygmen-Uebersetzung Recogn. I—III, sich den Inhalt der Kerygmen angeeignet und dadurch die Beziehung auf die Quelle vermischt. Allein hier ist die Wendung „natürlich“, die noch mehrfach hier vorkommt (S. 329), ohne nähere Beweise sehr auffällig; die ganze Hypothese, daß in den Disputationsmassen die Homilien von den Recognitionen abhängig sein sollen, während sonst überall das umgekehrte Verhältniß stattfindet, frappirt; sie könnte nur durch die schlagendsten Beweise aufrecht gehalten werden, und diese vermessen wir, denn die vereinzeltten Spuren, die der Verfasser anführt, lassen viel leichter darauf schließen, daß hier für beide eine gemeinsame Quelle anzunehmen sei und nicht jene aus Recogn. I—III geköpft haben. Der Verfasser läßt sich hier zu sehr von Ritschl bestimmen. Wir machen gegen ihn geltend, was er selbst S. 411 sagt: „Wenn sich die Wahrnehmung einer sehr bedeutenden Verschiedenheit zwischen den Disputationen der Homilien und den Disputationen der Recognitionen einem jeden Leser aufdrängen muß, so ist es auch klar, daß die Disputation der Recognitionen nicht eine Uebersetzung der Disputation der Homilien sein kann.“ Dasselbe muß auch umgekehrt der Fall sein; die Homilien können in diesen Partien keine Uebersetzung der Recognitionen sein. Dazu kommt, daß der Verf. auch für das Stück (III, 52—63) wieder das umgekehrte Verhältniß geltend macht, nämlich die Abhängigkeit von den Homilien (S. 462); diese findet er auch sonst darin; auffallend aber muß dies besonders in diesem Stücke sein; er rechnet daher dieses wie andere Stücke zu den unächtten. Wir wollen die Aechtheit des Stückes III, 2—11, das um des Monarchianismus willen unächt sein soll, nicht weiter untersuchen, aber das andere, III, 52—63, wegen der Syzygientheorie zu verwerfen, erscheint doch mehr als bedenklich, zumal der Verfasser selbst (S. 71) schon im sechsten Buche der petrinischen Kerygmen die Syzygienlehre findet. Es dürfte daraus erhellen, daß in diesem Abschnitte keine Spur von Uebersetzung aus den Homilien in den drei ersten Büchern der Recognitionen sich findet. Wir können nicht sagen, daß die Beweisführung des Verfassers in diesem vierten Abschnitt eine gelungene wäre; wir halten ihn für den schwächsten Theil der Untersuchung.

In dem kurzen fünften Abschnitte (S. 465—471) bespricht der Verfasser die anderen Recensionen der Clementinen, von denen sich Spuren in den Citaten bei den Alten finden.

Sollen wir schließlich unser Urtheil zusammenfassen, so gebührt dem talentvollen und scharfsinnigen Verfasser das große Verdienst, durch seine Arbeit, welche eine neue Entdeckung als richtig erweisen soll, die seit lange unterlassenen Untersuchungen auf diesem Gebiete wieder angeregt und, wie wir glauben, auch wirklich in einigen Punkten neue Resultate gegeben, die Frage also gefördert zu haben. Es haben solche Untersuchungen, wie die vorliegende, schwerlich andere Resultate, als mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeiten; die ganz ähnlichen Untersuchungen auf dem Gebiete der Evangelienfrage nach dem Verhältniß der Evangelien zu einander haben alle möglichen Combinationen mehr als einmal durchlaufen, ob A aus B oder B aus A oder beide aus C oder noch anders entstanden seien. Man hatte sich bis auf Uhlhorn erschöpft; neue Beweismittel müssen erst wieder gefunden werden; als solche dienen etwa neue Handschriften, die uns vielleicht einen noch besseren Schluß geben, als die neue, von Dressel verglichene und benutzte Ottobonianische schon gebracht hat, oder Uebersetzungen; in letzterer Beziehung hat de Lagarde neues Material geliefert in den syrischen Clementinen, die der Verfasser leider nicht weiter benutzt hat; freilich hat diese syrische Bearbeitung weder die Homilien noch die Recognitionen wiedergegeben, sondern ist eine Composition aus beiden; aber bemerkenswerth hätte gerade für den Verfasser sein müssen, daß in ihr auf die drei ersten Bücher der Recognitionen Hom. X—XIV (Hom. XII nur theilweise) folgt; ebenso sind ihm entgangen die neueren Untersuchungen von Dillmann, die er über ein äthiopisches Buch clementinischer Schriften, einen letzten Ausläufer dieser Literatur, in den Berichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1858 gegeben, und besonders die von Merx: Bardeanes von Odeffa nebst Untersuchungen über das Verhältniß der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder, Halle 1863, und Hilgenfeld, Bardeanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864; es würde darnach das auch vom Verfasser besprochene Verhältniß (S. 322) gründlicher haben erörtert werden können. — Nicht minder hätte der Verfasser auch die Einseitigkeit vermeiden und, statt allein das literarische Verhältniß, auch die theologische Seite der Untersuchung eingehender behandeln sollen. Auch die verschiedenen Recensionen der Epitome durften für das literarische Verhältniß nicht unbeachtet bleiben.

Abgesehen davon, daß der Verfasser, worin er sich auch an Uhlhorn hätte ein Muster nehmen sollen, durch größere Uebersichtlichkeit dem Leser das Studium hätte erleichtern, öfter Schlußbetrachtungen, welche die gewonnenen Resultate zusammenfassend, übersichtlich und anschaulich gruppiert, namentlich ein eingehenderes Inhaltsverzeichnis, das den Gang der Untersuchung in den einzelnen Abschnitten klarer dargelegt hätte, hinzufügen sollen, so hat er mit dem unverkennbaren Fleiße einer ersten Liebe seine Untersuchungen geführt; die Darstellung ist klar und lebhaft; einer gewissen jugendlichen Frische halten wir denn auch Ausdrücke zu gute, die einer wissenschaftlichen Arbeit sonst nicht eigen zu sein pflegen (riesig, colossal, massenhaft, ungeheuer, famöse), ebenso eine gewisse Selbstzuversicht in der Beweisführung (unerschütterlich steht es fest u. a.). Die zahlreichen Druckfehler giebt ein sorgfältiges Verzeichniß, doch sind uns noch manche begegnet (z. B. S. 120. 128. 136. 232. 309. 327).

Wie schon erwähnt, verdient das Werk alle Beachtung; wir wünschen, daß

sowohl die Gegner, die insonderheit berufen sind (Schliemann, Hilgenfeld, Uhlhorn), die Fragen, welche der Verfasser neu angeregt hat, aufnehmen, als auch der Verfasser selbst diese noch keineswegs abgeschlossenen Untersuchungen weiter verfolgen möge.

Für Druck und Ausstattung des Werkes hat die Verlags-handlung in herkömmlicher Weise trefflich gesorgt.

Magdeburg.

Prof. Dr. Schulze.)

Anmerkung der Redaction. — Nicht ungerügt darf bleiben, daß Herr Dr. Lehmann die Arbeiten seiner Vorgänger, insbesondere das Uhlhorn'sche Werk, in einer Weise benutzt, ja zum Theil wörtlich ausgeschrieben hat, welche die Grenzen des Erlaubten weit überschreitet. Wer sich für diese doch allzu jugendliche Art von Buchmacherei näher interessirt, findet den Beweis für jene Verduldigung in der von Hr. Th. Zahn verfaßten Anzeige des Lehmann'schen Buches in den Göttinger Gel. Anzeigen, 1869, S. 905 ff.

Meister Eckhart und die Inquisition. Von Wilhelm Preger.

München 1869. Verlag der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften; in Commission bei Georg Franz. 47 S. gr. 4.

Ein eigenthümliches Bild von der Persönlichkeit des Meisters Eckhart ließ sich aus seinen bis dahin ans Licht gezogenen Schriften nicht gewinnen. Das ganze Streben dieses großen Geistes finden wir ja hier gerade darauf gerichtet, wie über die Außenwelt, so auch über das eigene Ich sich zu erheben und also zum tiefsten Grunde alles Seins zu gelangen, wo allein er sich wahrhaft heimisch fühlte. Die äußerst dürftigen und zudem nicht durchaus richtigen Angaben über Eckhart's Lebensgang, auf welche man sich noch sonst angewiesen sah, konnten noch weniger dazu dienen, uns seiner Persönlichkeit irgendwie näher zu bringen<sup>1)</sup>. Eintgermaßen aber wird uns ebendiese enthüllt in den Mittheilungen, welche die hier vorliegende Schrift — ein Separatabdruck aus den Abhandlungen der historischen Klasse der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften in München — uns darbietet und aus denen wir Eckhart, in seinem Verhalten der Inquisition gegenüber, als einen Mann, der mit christlicher Demuth und tiefer Frömmigkeit zugleich hohen Muth und vorzügliche Energie zu vereinigen wußte, kennen lernen.

Die ganze, einen ebenso tiefen Kennerblick verrathende als klar und schön geschriebene Arbeit wird eröffnet mit einem Hinweis auf die große, weltgeschichtliche Bedeutung der speculativen Mystik, die — als eine nationale Erscheinung — in der That nur aus dem Wesen des deutschen Volkes sich entwickeln konnte und als deren Begründer gerade der Meister Eckhart angesehen werden muß. Mit kurzen Worten ist hierauf von der Art seiner Thätigkeit für die My-

<sup>1)</sup> Man wird hierauf bestehen müssen, wenn gleich freudig anzuerkennen ist, daß theils Carl Schmidt in dem Artikel „Eckhart“ in Herzog's theol. Real-encyclopädie, theils Preger im fünften Abschnitt seiner „Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts“ in Rabnis' „Zeitschrift für die histor. Theologie“ zu demjenigen, was Quétif über Eckhart bringt, höchst schätzbare Zusätze geliefert haben.



stift und von den Verdiensten die Rede, welche er sich als der eigentliche Schöpfer des deutschen Ausdrucks für das speculative Denken erworben.

Es hielt sich Eckhart mit seiner Thätigkeit nicht bloß im Bezirk der Schule und des Rathhebers, er brachte seine Speculationen auch von der Kanzel aus unter das Volk, und er fand für dieselben in der Bevölkerung an den Ufern des Rheins, die sich durch eine vorzügliche geistige Lebendigkeit vor jener des übrigen Deutschlands auszeichnete, eine sehr empfängliche Zuhörerschaft. Begreiflich genug, daß dieses Beginnen vielfach gemißbilligt wurde; doch versuchte Eckhart hinwieder, dasselbe zu rechtfertigen. „Soll man nicht“, sagte er, „lehren ungelehrte Leute, so wird nimmer jemand gelehrt. Darum lehrt man die Unwissenden, daß sie aus Unwissenden Wissende werden. Dazu ist der Arzt da, daß er die Sicken gesund mache. Johannes schreibt sein Evangelium allen Gläubigen und auch den Ungläubigen und doch beginnt er mit dem Höchsten, was ein Mensch von Gott sprechen mag. Ist aber jemand, der ein solch Wort unrichtig faßt, was kann der Mensch dafür, der das Wort, das richtig ist, richtig lehrt? Sind Johannis Worte und sind des Herrn Worte nicht auch oft unrichtig gefaßt worden?“

Eckhart trug aber auch seine Speculationen, die schon an sich selbst durch ihre Kühnheit befremdeten, nicht selten in äußerst paradoxer Weise vor, so daß er den crassesten Pantheismus zu lehren schien. Wohl suchte er dann durch nähere Erklärungen seiner zum Theil höchst seltsam klingenden Lehrsätze diesen Verdacht von sich abzuwehren, das Mißverständniß aber scheint dem Menschen überall näher zu liegen, als das richtige Verständniß; man weiß ja, daß selbst noch bis in die neuesten Zeiten herab sehr gelehrte Männer in Eckhart nur einen Pantheisten finden zu können meinten.

Dazu kommt nun noch, daß in der nächsten Nähe von Eckhart die Brüder und Schwestern des sogenannten freien Geistes zum wirklichen Pantheismus mit allen seinen, das Sittengesetz durchbrechenden, Consequenzen ohne alle Scheu sich bekannten und ebendiese Leute nicht selten Eckharts eigene Worte in den Mund nahmen, auf ihn also als einen Gewährsmann sich zu berufen schienen. So geschah es denn, daß 1325 vom Papste eine Untersuchung des Glaubens und Lebens der Brüder des Dominikanerordens in Deutschland angeordnet wurde. Die Wahl des Papstes für ebendiese Untersuchung fiel jedoch glücklicher Weise auf Nicolaus von Straßburg, einen Mann, der, selbst der Mystik zugethan, dem Meister Eckhart sehr günstig gestimmt war. Auch lag es im Interesse des Ordens selbst, daß eines seiner hervorragendsten Glieder nicht der Ketzerei schuldig erfunden wurde. In der That endete auch die Untersuchung mit Eckharts Freisprechung, nur daß ihm wahrscheinlich für die Zukunft verboten wurde, dem Volke seine Speculationen in der Predigt vorzutragen.

Der Erzbischof von Köln aber, Heinrich von Virneburg, der gegen die ebenbezeichneten Keger mit den schärfsten Strafen, selbst an Leib und Leben, vorging, war mit diesem Ausfall des Urtheils gegen Eckhart keineswegs zufrieden. Er ließ also den Proceß gegen ihn wieder aufnehmen und übertrug dieses Geschäft zwei Mitgliedern des Franciskanerordens, die, da sie wohl erkennen mochten, wie sehr sich durch dieses ganze Verfahren der päpstliche Commissär gekränkt fühlen mußte, nur sehr langsam und mehr auf verdeckten als offenen Wegen

vorgingen. Ebenhierüber erhob nun aber Eckhart Protest, und zwar in einer Weise, welche uns tief in die Eigenthümlichkeit seines Wesens hineinblicken, die Hoheit und Majestät seiner Persönlichkeit in sehr klaren Zügen uns erkennen läßt.

„Ihr habt mich“, sagt er, „in einer unerträglichen Weise nun überlange herumgezogen und mich über Maß und Gebühr wegen gewisser Artikel gequält, die ihr für irrig im Glauben haltet und die es doch nicht sind, und habt damit mich und meinen Orden beschimpft. Man muß Streitigkeiten in ordnungsmäßiger Weise zu Ende führen, sonderlich wo Wichtiges auf dem Spiele steht und es sich um ein Aergerniß handelt und eine Verzögerung für Kleriker und Laien gleich anstößig ist, wie im vorliegenden Falle. Denn ihr entscheidet oder verkündet oder berichtet nicht auf rechtskräftige Weise, ob ich in dem erwähnten Falle mich befinde oder nicht, sondern nach reiner Willkür oder Vermessenheit zieht ihr mich herum und umstellet ihr mich zu Schmach und Gefahr und größtem Aergerniß und thut damit zugleich meinem Stande und dem Orden Eintrag. Und um mich noch mehr mit Schmach zu überhäufen, so beruft ihr häufig Brüder meines Ordens, welche bei dem Orden selbst um ganz evidenten Ursachen willen in hohem Grade anrücklich sind und die um des Brandmals ihrer eigenen schändlichen Excesse willen diese Sache bei euch betreiben, in der Absicht, frei auszugehen wegen ihrer Excesse, die rechtlich durch den Spruch ihrer Richter festgestellt sind. Und darin bestärket ihr sie, was doch unmöglich verantwortet werden kann, und beschweret damit und schändet meinen Orden, und gebt auf ihre falschen Aussagen mehr, als auf meine Unschuld und Lauterkeit, welche ich bereit bin vor dem Papst und der ganzen Kirche zu erweisen und darzuthun.“

Schon nach diesen Aeußerungen, welche dem vierten der Preger's Abhandlung beigegebenen, zum Proceß gegen Eckhart gehörenden Aktenstücke entnommen sind, läßt es sich nicht für wahrscheinlich halten, daß sich Eckhart den Cölnner Inquisitoren doch noch gebeugt und einen Widerruf geleistet habe. Gleichwohl wird dies bis jetzt allgemein angenommen, und zwar darum, weil im Pariser Verzeichniß der hier einschlägigen Akten erst Eckhart's Protestation, dann sein Widerruf, hierauf fälschlich eine erneute Appellation angeführt wird. Auch sagt Franz Pfeiffer noch in einer vorläufigen kurzen Mittheilung über die Eckhart'schen Proceßakten selbst, daß Eckhart widerrufen habe. Dagegen beweist nun unser Verfasser, und zwar theils urkundlich aus den unter V und VI mitgetheilten Aktenstücken, theils durch Vergleichung des beim Widerrufe eines der Kezerei Verdächtigen stattfindenden Verfahrens mit dem wirklichen Vorgang am 13. Februar 1327 in der Dominikanerkirche zu Cöln, wo Eckhart's Widerruf Statt gefunden haben sollte, daß von einem solchen hier auf keine Weise die Rede sein könne, daß dieser Akt vielmehr einen völlig andern Sinn hatte.

Durch das Vorgehen nämlich gegen einen Magister der Theologie der Dominikaner und indirekt auch gegen dessen Inquisitor war der Orden vor dem Volke compromittirt worden, und die im Dunkeln schleichende Verleumdung hatte ein weites Feld gefunden. Eckhart's bei dem vorbenannten Akte öffentlich abgegebene Erklärung sollte nun diesem Feinde entgegenwirken. Auch war Eckhart seiner eigenen Stellung eine solche Erklärung schuldig. Es lag im Interesse seines Berufes, die Verdächtigung, welche dem Eingange seiner Lehre hinderlich war, öffentlich abzuweisen. Und endlich konnte ja auch die Ach-

tung, mit der er sich öffentlich zu dem Glauben der Kirche bekannte, für die Beurtheilung seiner Lehre am päpstlichen Hofe ein günstiges Vorurtheil erwecken.

„Was Eckhart gethan haben würde,“ — so schließt die ganze Arbeit unseres Verfassers — „wenn er die erst am 27. März 1329 erfolgte päpstliche Entscheidung erlebt hätte, steht uns nicht zu, zu muthmaßen. Der Tod hat ihm die schwere Antwort erspart. Der Abend seines Lebens war stürmisch und finster; doch so weit unser Blick ihm folgen kann, sehen wir ihn fest und aufrecht, von der Wahrheit seiner Lehre durchdrungen und diese bekennend. Die Seelenkraft, die aus seinen Schriften hervorleuchtet, scheint ihm bis zum Tode geblieben zu sein.“

München.

Dr. Julius Hamberger.

Johannis Staupitii, ordinis S. Augustini per Germaniam vicarii generalis, opera quae reperiri potuerunt omnia, edidit J. K. F. Knaake. Vol. I (Deutsche Schriften). Potsdam, Gropius, 1867. 186 S. 8.

Diese Sammlung ist sehr willkommen. Von bisher bekannten Schriften von Staupitz enthält dieser erste Band die hauptsächlichsten, nämlich den Tractat „von der Liebe Gottes“ (1518), de executione aeternae praedestinationis in deutscher Uebersetzung durch Christoph Scheurl (1517), die posthume Schrift „vom heiligen rechten christlichen Glauben“ (1525), außerdem das „Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ (1515). Zum erstenmale veröffentlicht ist eine Sammlung von Auszügen aus Predigten, welche Staupitz 1517 in Nürnberg gehalten hat, von Sentenzen und von Tischgesprächen. Diese im Scheurl'schen Familienarchive aufgefundenene Sammlung, deren Spuren in gleichzeitigen Briefen auftauchen, ist von Lazarus Spengler im Interesse eines Kreises von Verehrern von Staupitz in Nürnberg, ohne Vorwissen desselben, angefertigt worden. — Das historische Interesse an den Schriften dieses Mannes gründet sich auf das bekannte Verhältniß Luthers zu ihm, in welchem dieser so bedeutende Anregung und religiöse Orientirung von jenem empfangen hat. Es wird sich also fragen, wie weit die Uebereinstimmung zwischen beiden reicht. Es ist ja nun bekannt, daß, nachdem Staupitz die ersten öffentlichen Schritte Luthers mit Zustimmung begrüßt hatte, er sich 1519 von dem Schauplatz der sich entwickelnden Reformation zurückzog, sich unter den Schutz des Erzbischofs von Salzburg, Cardinal Matthäus Lang, begab, mit Erlaubniß des Papstes den Orden wechselte und als Abt der Benedictiner zu St. Peter in Salzburg gegen Ende 1524 starb. In diese Epoche fällt die posthume, wahrscheinlich von dem Augustiner Wenzel Link zu Nürnberg edirte Schrift vom christlichen Glauben. Dieselbe verräth jedoch eine ganz charakteristische Uebereinstimmung mit Luthers reformatorischem Gedankenkreis, im Unterschiede von den früheren Schriften, deren Standpunkt nachher bezeichnet werden soll. Ich meine damit nicht bloß die Sätze, daß der Glaube rechtfertigt, daß „ihr gerechtfertigt werdet allein durch die Gnade und Erlösung, die in Christo ist, allein durch den Glauben seines Blutvergießens,“ sondern namentlich die Antithese dieses Gedankens gegen den Werth des Bußsacramentes: „Hilft keine Beicht, hilft keine Reu, hilft kein

Menschenwerk, man muß in Christum glauben oder in Sünden ersterben. Derhalben ist weit nöthiger, sich im Glauben, als im Beichtbüchlein zu üben" (S. 126). Ebenso wenig wird das Bußsacrament erwähnt in dem Falle, daß „der Christgläubige in Sünden fällt“, sondern die Betrachtung darauf gerichtet, daß „wer in Christum glaubt, den Vortheil hat, daß ihm seine Sünden nicht zu ewiger Verdammniß zugemessen werden, daß Gott darum nicht von ihm ziehen will seine Barmherzigkeit, sondern seine Sünde mit väterlicher Strafe hinnehmen.“ Die drei letzten Capitel dieser Schrift sollen nun freilich gegen Luther gerichtet sein, Staupitz „hat sie auf Anhalten seiner Mitverwandten gemacht“. Das erste derselben „von der Titelschriften Irrung“ geht gegen den Mißbrauch des Glaubens, als sei er ohne die guten Werke möglich. Staupitz hat aber ohne Zweifel gewußt, daß er hierin nichts ausspreche, was nicht auch Luther anerkenne; und die darauf folgende Erörterung des Verhältnisses zwischen Glauben und Liebe ist durchaus nicht im Sinne des Begriffs der *fides caritate formata*, sondern wieder durchaus lutherisch gehalten. Diesem Document zufolge ist also Staupitz als Benedictinerabt, als Schüßling eines hauptsächlichlichen Gegners der Reformation unverholener Lutheraner gewesen, und auch den Umstand, daß ihm seine Umgebung ein Zeugniß gegen Luther abnöthigen wollte, hat er nur im entgegengeetzten Sinne benutzt. — Aus den früheren Schriften ergiebt sich jedoch, daß er vor Luthers reformatorischem Auftreten keineswegs schon dessen eigenthümlichen Begriffe von Rechtfertigung und Glauben getheilt hat. In der Schrift „von der Vollziehung ewiger Vorsehung“ vertritt er vielmehr deutlich die katholischen Lehren von *justificatio* und *fides formata*. „Der Sünder wird gerechtfertigt durch die Wiedergeburt. In dieser neuen Geburt ist der Vater Gott, die Mutter der Wille, der erweckende Same das Verdienst Christi. Wo diese Dinge zusammenkommen, da wird geboren der Sohn Gottes, gerechtfertigt und lebendig gemacht durch den Glauben, der wirkt durch die Liebe“ (S. 145). Er adoptirt demgemäß auch den Begriff des Verdienstes für die aus dem Gnadenstande möglichen guten Werke, welche von Gott durch die Seligkeit belohnt werden, freilich nicht (mit Thomas) gemäß der Norm der Gerechtigkeit, aber (mit Duns) gemäß der Acceptation aus Gnade. Also im Jahre 1517 behauptet Staupitz in diesen charakteristischen Lehren den Boden des katholischen Dogma. Die Analogie mit dem reformatorischen Standpunkte Luthers giebt aber Staupitz kund, indem er in dieser Schrift wie in dem Tractat „von der göttlichen Liebe“ die practische Selbstbeurtheilung des Gläubigen danach normirt, daß man von dem Beitrag des freien Willens zu den guten Werken ganz abzusehen und allen Werth der eigenen guten Werke auf die Gnade zurückzuführen habe. „Es gründet sich unsere Hoffnung keinesweges auf die Liebe, die wir zu Gott haben, auf die Werke, die wir Gott thuen, sondern auf die Liebe, die Gott zu uns hat, auf die Werke, die Gott in uns thut“ (S. 101). Luther ist nun freilich überwiegend darauf gestimmt, die aus der Gnade möglichen Werke des Gläubigen wegen ihrer Unvollkommenheit in Contrast zur Gnade Gottes zu setzen. Das bedingt aber nichts weniger als einen principiellen Unterschied der Betrachtung. Denn auch Staupitz weiß den Werth jener Situation zu schätzen, indem er sagt, daß „wir so viel größern Trost zu Gott empfinden, je mehr wir an uns verzagt werden, vertrauen uns gar nicht mehr unseren Kräften, sondern sehen



allein auf das Kreuz Christi" (S. 110). Der Standpunkt des ausschließlichen Vertrauens auf die Gnade, auf dem Luther die Reformation der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens unternahm, findet ja seinen Gegensatz nicht blos an den Gewissensscrupeln und der Verzweiflung am Heile, sondern auch an der Versuchung zur Selbstgerechtigkeit. Diese Selbstbeurtheilung also scheint Luther hauptsächlich durch Staupiz's Einfluß gelernt zu haben, nachdem er in dem mönchischen Streben nach Gerechtigkeit durch die Verdienste an den Rand der Verzweiflung geführt worden war. Dieser individuellen Erfahrung gemäß überwiegt dann bei Luther das practische Bewußtsein vom ausschließlichen Werthe der Gnade, als dem Troste der frommen und scrupulösen Gewissen. Da aber diese Art von Menschen seltener ist als die, welche zur Selbstzufriedenheit neigen, so ist die Entgegensetzung des Werthes der Gnade gegen die Selbstgerechtigkeit vielleicht nöthiger als die speciell lutherische Anwendung jenes Gedankens. — Eine ausschließliche Werthlegung auf die Gnade in der practischen Selbstbeurtheilung des Gläubigen, in welcher Luther Staupiz nachgefolgt ist, klingt durch das Mittelalter hindurch. In letzter Instanz rührt sie von Augustin her. Aber auch die Combination der katholischen Justificationslehre mit dieser evangelischen Selbstbeurtheilung, welche bei Staupiz aus der Schrift von 1517 nachgewiesen ist, ist die Erbschaft Augustins, welche durch das Mittelalter hindurch verfolgt werden kann. Luthers unmittelbare Gegner aus dem katholischen Lager haben stets behauptet, daß die katholische Kirche den Verdiensten, welche im Gnadenstande möglich sind, niemals einen Werth beigelegt habe, welcher den fundamentalen Werth der Gnade und des Verdienstes Christi beeinträchtigt; aber der specifisch-mittelalttrige Character des Christenthums, den erst Luther überschritten hat, hängt daran, daß man die Verdienste, welche man durch den practischen Rückgang auf den Gedanken der Gnade vollständig indifferenciirt, theoretisch anerkennt und durch die speciell darauf berechnete Justificationslehre begründet. Indem man die letztere so faßt, daß Gnade und freier Wille mit einander wirken, erreicht man das Verdienst als das Product der Gnade und des freien Willens. Und daneben spricht es Thomas unumwunden aus: *Si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni. omne meritum repugnat gratiae*. Dieser Gedanke ist also nicht an sich reformatorisch, sondern ist es erst durch Luther und Zwingli geworden, indem dieselben von da aus den theoretischen Begriff der *justificatio* umbildeten und die practische Nothwendigkeit des Bußsacraments und der hierarchischen Bevormundung durch den Werth des selbständigen Bewußtseins der Begnadigung und Rechtfertigung widerlegten. Jener Gedanke ist allerdings augustiniisch, aber die historische Thatfache ist nur dadurch vollständig bezeichnet, daß gerade die Combination der katholischen Justificationslehre und der practischen Unterordnung unter das göttliche Gnadenurtheil dem Vorbilde Augustins entspricht. Worin liegt also trotz der durchaus katholischen Haltung von Staupiz in den Schriften von 1517, 1518 die besondere Bedeutung dieses Mannes für die Reformation? Er ist persönlich Veranlassung zu derselben geworden, indem er die practische Selbstbeurtheilung Augustins in das Gemüth Luthers hineinwarf, der in seinem Streben nach Selbstgerechtigkeit in mönchischen Leistungen auch nach dem Maasse des officiellen Katholicismus nichts weniger wie correct verfuhr, der aber die neu gewonnene wirklich katholische Einsicht alsbald in einer Weise

verwerthete, welche die Umgebungen beseitigte, durch welche ihr Werth verkürzt und ihre Wirkungen gehemmt werden konnten. Denn davon, daß dies möglich war, hatte Luther die persönlichsten Erfahrungen gemacht. Er war in der katholischen Kirche aufgewachsen, er hatte unter der Leitung der Lehre von Justification und Verdienst sein Heil vergeblich erstrebt, und die augustinisch-katholische Wahrheit von der Werthlosigkeit der Verdienste gegen die Gnade war ihm etwas vollständig Neues! Aus dieser Empfindung des logischen wie ethischen Widerspruchs zwischen Gnade und Verdienst schöpfte er die Kraft, die Combination dieser incongruenten Elemente aufzulösen, welche das abendländische Kirchenthum beherrscht hatte. In der Person von Staupitz trat also Luthern eine Richtung in der Kirche nahe und zog ihn zunächst in ihre Kreise hinein, die als die augustinische auch die ursprünglich und correct katholische war. Dieselbe erscheint nun gegen Ende des funfzehnten und am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts als etwas Apartes. Dies hat seinen Grund darin, daß dieselbe in der vorhergehenden Epoche des Mittelalters durch die in den Bettelorden blühende Tendenz zurückgedrängt worden war. Die Tendenz auf die Armuth des Lebens Christi, welche die abendländische Kirche zu einem gesteigerten religiösen Practicismus führte, erzeugte zugleich in der Theologie der Franciskaner die pelagianisirende Werthlegung auf den freien Willen und auf die Verdienste und begründete dadurch die mönchische Wertheiligkeit, in welcher Luther zuerst befangen war. Aber wie die Schule des Franciskaners Occam, welche über ein Jahrhundert über den Realismus vorgeherrscht hatte, gegen Ende des 15. Jahrhunderts mit dem Tode Gabriel Biel's fast spurlos verschwindet, so erscheint gleichzeitig die Erneuerung der augustinischen Stimmung für die Gnade, unter deren Repräsentanten in durchaus katholischem Sinne auch Staupitz gehört. — Derjenige, welcher zuletzt über die geschichtliche Stellung des Mannes sich geäußert hat, Ullmann, in dem zweiten Bande der „Reformatoren vor der Reformation“, reiht ihn den Mystikern Tauler, Euso, deutsche Theologie an. Das ist einer der starken Mißgriffe, wegen deren ich über das Buch anders urtheile als der Biograph seines Verfassers. Mit jenen Mystikern hat Staupitz im Principe und in seinen wesentlichen theologischen und practischen Interessen nichts gemein. Er berührt sich zwar mit ihnen, indem er in dem Tractate „von der Liebe Gottes“ die Möglichkeit der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott in der Gegenwart anerkennt, aber mit dem Vorbehalte des Bewußtseins und der Selbstbeobachtung der Seele in diesem Falle (S. 106. 118), was für die Mystiker wegen ihrer pantheistischen Principien nicht gilt. Jedoch scheint dieses mystische Element in Staupitz's Theologie nichts weniger als constitutiv gewesen zu sein. Denn in dem Büchlein „vom rechten christlichen Glauben“ entscheidet er sich für die den Mystikern entgegengesetzte scholastische Ansicht, daß die unaussprechliche Vereinigung mit Gott dem jenseitigen Leben angehört (S. 130). Aber auch wenn man die Ansicht in der frühern Schrift als maßgebend für Staupitz achten wollte, so folgt aus ihrer Aufstellung ebenso wenig, daß seine Theologie der mystischen Art zuzurechnen ist, als das Gleiche von der lutherischen Theologie gilt, obgleich diese an demselben Orte wie Staupitz die unio mystica mit der Trinität statuirt.

Die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts in ihrem inneren Flusse und im Zusammenhang mit der allgemeinen theologischen, philosophischen und literarischen Entwicklung desselben. Von A. Mücke, Lic. theol. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1867. 478 S. gr. 8.

Die vorliegende Schrift kündigt sich als den zweiten Band eines größeren Werkes an, dessen erster die Dogmatik des 16., 17. und 18. Jahrhunderts behandeln und dessen dritter die analytischen Resultate der beiden vorhergehenden Theile zu einem einheitlichen und positiven Abschlusse in synthetischer Construction verarbeitet bieten soll. Dennoch bildet dieselbe ein völlig selbstständiges Ganze. Ihr vorzeitiges Erscheinen rechtfertigt der Verfasser durch Hinweis auf den Umstand, daß die Dogmatik des 19. Jahrhunderts gerade eine derartige Entwicklung aller in ihrem Schooße liegenden Phasen, Systeme und Standpunkte noch nicht erfahren hat, aber gleichwohl einer solchen vor Allem bedarf zur richtigen Würdigung ihres charakteristischen Geistes. Und in der That ergänzt die Schrift in der theologischen Literatur eine Lücke, welche bei dem Wachsthum der dogmatischen Denkarbeit unseres Jahrhunderts für Manchen fühlbar hervorgetreten sein wird.

In zwei Hauptabschnitten behandelt der Verfasser seinen Gegenstand. Der erste (S. 3—163) zeichnet den „Parallelsproceß der Philosophie und Literatur des Jahrhunderts einerseits und der Theologie andererseits“, der zweite (S. 164—448) den „neuen kirchlichen Glaubens- und Restaurationsproceß des Jahrhunderts“. Werden hier die Erscheinungen neuerer Theologie besprochen, in welchen vorwiegend kirchliche Lehraanschauungen zur Geltung gelangen, so dort diejenigen, welche dem rein speculativen Standpunkte näher kommen. Ausgehend von Herder's Humanismus als der „Morgenröthe des neuen schöpferischen Processes“, welchen die Dogmatik des 19. Jahrhunderts bildet, schildert der Verfasser in kurzen Zügen die classisch-ästhetische wie romantische Richtung der deutschen Literatur, um im Anschluß daran den Einfluß, welchen Schleiermacher, der begeisterte Jünger der Romantik, auf eine freie speculative Richtung der Theologie äußerte, eingehend nachzuweisen. Darin sieht Mücke den großen Fortschritt, welchen Schleiermacher über die Romantik hinaus that, daß derselbe das von der Phantasie unterschiedene Wesen der Religion im tiefsten Quellpunkte des menschlichen Bewußtseins, im Gefühle, suchte, aber „der Inhalt dieses Gefühls ist sofort wieder der pantheistische, die Vereinigung des Ich mit dem Universum“, und die hierin ruhenden Grundanschauungen der Reden und Monologe sind, wie gezeigt wird, in Schleiermacher's Glaubenslehre wiedergekehrt. Diese Auffassung des Verhältnisses ist wichtig für das Weitere. War Schleiermacher's Bestreben darauf gerichtet, das Christenthum und eine freie Speculation zu versöhnen, so müssen als dessen unmittelbare Nachfolger Hase, K. Schwarz, Bruch, Schweizer, Krause u. A. betrachtet, ja selbst Romant's natürliche Religionslehre sowie die in den „Zeitstimmen“ laut werdende moderne Weltanschauung auf Schleiermacher'sche Principien zurückgeführt werden. Ihnen sind daher des Verfassers fernere Ausführungen gewidmet, während „der Glaubens- und Gewissensrealismus“, der philosophischerseits bei Fr. H. Jacobi u. A. sich findet, theils in den Systemen de Wette's, Baumgarten-Crusius', Cramer's, theils in den Bestrebungen Schenkel's

und des Protestantenvereins, der „Ethicismus“ S. G. Fichte's bei Rückert, der „Intellectualismus“ der Schelling-Hegel'schen Philosophie bei Daub, Marheinecke, Strauß, Baur, Bauer u. A., das „theosophische Element“ endlich, das der neu-Schelling'schen, Steffens'schen, Baader'schen Philosophie eigenthümlich ist, bei Weiße, Richard Rothe u. A. aufgewiesen wird.

Reiches theologisches Material entfaltet Mücke im zweiten Hauptabschnitte seines Buches. Indem er auch hier damit beginnt, die Uebergänge aus der vorigen Periode evangelischer Theologie zu zeichnen, stellt er „die dem alten Supranaturalismus am nächsten stehenden Dogmatiker“ an den Eingang seiner Geschichtsbetrachtung: Augusti und Knapp, Aug. Hahn und Stendel, Tobias Beck und Rahnis. Und weil der religiöse Geist der Neuzeit unter schwerem nationalen Unglück erwachte, wird im Weiteren auf die politische Lage Deutschlands am Anfang unseres Jahrhunderts hingewiesen, an die glorreiche Erhebung des deutschen Volkes aus den Fesseln französischer Fremdherrschaft erinnert und derer gedacht, welche mit weltlicher oder geistlicher Verechtsamkeit stärkend und erneuernd wirkten. Dennoch leitet der Verfasser die erste Phase des neuen kirchlichen Glaubensprocesses weder von einem alternden Supranaturalismus noch von Impulsen des staatlichen Lebens her, sondern bestimmt von Schleiermacher'schen Einflüssen, die er keineswegs blos in den oben genannten, vom kirchlichen Standpunkte sich entfernenden Theologen zu entdecken vermag. Wie mächtig die Anregungen waren, welche fast alle Disciplinen der theologischen Wissenschaft von Schleiermacher empfangen, bringt er lebendig zur Anschauung, wenn er die Theologie eines Meander, Tholuck, Ullmann, Umbreit, Bleek u. A., ferner die eines Zweiten, Nissch, Sad u. A., endlich die Rüde's und Zul. Müller's nach ihrem gemeinsamen und doch auch besonderen Charakter schildert. Aber nur seine notwendigen und allgemeinen Grundlagen in Wissenschaft und Praxis hatte der kirchliche Glaubensproceß in dieser ersten Phase sich geschaffen: von dem geschichtlichen, exegetischen, practischen und apologetisch-polemischen Vorgebiet der Dogmatik mußte er, wie Mücke zeigt, auf eine höhere Stufe hinaufsteigen und in ihr Inneres, den specifisch trinitarisch-christologischen Proceß, eintreten, um ihre Centrallehre mittelst der gesteigerten wissenschaftlichen und speculativen Hülfsmittel der Zeit von Neuem in Fluß zu bringen und mit Erfolg zu reconstituiren. So schreitet der Verfasser dazu fort, „die trinitarisch-christologische Phase“ zu zeichnen, so zwar, daß er zu erst die trinitarischen und sodann die aus ihnen sich ergebenden christologischen Gegensätze erörtert. In ersterer Hinsicht wendet er sich zunächst zu den Constructionen Sartorius', Schöberlein's und Plitt's, um ihnen die Trinitätsspeculation Liebner's sowie die ihr geltenden Bemerkungen Dorner's folgen zu lassen; in letzterer verweist er bei der physisch-metaphysischen Form der Kenosis, welche vornehmlich bei Thomasius und Gefz sich findet, um hieran die Darstellung der bekannten Dorner-Liebner'schen Controverse anzuknüpfen. Und fehlt ein systematisch geschlossenes Ganze der theologisch-speculativen Dogmatik, welche Liebner in trinitarischer und Dorner in christologischer Hinsicht vertritt, so sieht der Verfasser einen Ersatz dafür in den einschlagenden Werken von Martensen und S. P. Lange; eine genauere Charakteristik derselben schließt daher diesen Abschnitt seiner Darlegung ab. — Mit Nachdruck ward in demselben allenthalben betont, daß das ursprüngliche Charaktergepräge des neuen kirchlichen Glaubensprocesses eine uni-



verselle, im Einklange mit der Culturentwicklung des Jahrhunderts stehende Tendenz nirgends verleugne. Diese vermißt Mücke nothwendig, wo das kirchliche Bewußtsein in seiner äußersten Schärfe sich geltend macht und wo der religiöse Geist der Gegenwart in das Geleis eines ausschließlichen Bekenntnisses hinübergeleitet wird. Von diesem Grundgedanken aus betrachtet er am Schlusse seines Buches „die äußerste, im Kirchen- und Sacramentsbegriffe gipfelnde“ und zuletzt „die jüngste theosophische, prophetische, kabbalistische und apokalyptische Phase des neuen kirchlichen Glaubensprocesses“. Widmet er dort eine eingehende Erörterung besonders der Theologie Hengstenberg's und seiner Schule, Philippi's, Kliefoth's u. A., so geht er hier vornehmlich auf die wissenschaftlichen Arbeiten v. Hoffmann's, Baumgarten's, Kurf's u. A. ein.

Die Fülle des Stoffes, welche der Verfasser vor unseren Augen ausbreitet, läßt es nicht rathsam erscheinen, Einzelnes zum Zwecke speciellerer Mittheilungen herauszuheben. Aus dem Zusammenhange genommen würde es leicht des rechten Lichtes entbehren. Denn nicht etliche Skizzen hat der Verfasser aneinandergereiht, sondern darauf achtungswerthen Fleiß verwendet, die Factoren des dogmatischen Processes nach ihrem gegenseitigen Verhältniß abzuschätzen, die inneren Bezüge der treibenden Kräfte aufzuweisen. Sein Streben war, wie er im Vorwort sich äußert, nach der Dorner'schen Weise den psychologischen Individualismus Neander's mit jenem dogmatischen Pragmatismus zu vereinigen, welchen F. Ch. Baur nicht sowohl an das Licht gebracht, als von der neueren philosophischen Geschichtsbetrachtung in einer einseitig abstracten und darum ihre Wahrheit trübenden Ausschließlichkeit sich angeeignet hat und zu handhaben verstand. Darum verschmäht er sonst geläufige Schlag- und Parteiwörter; er entfaltet vielmehr, allenthalben reiche Belesenheit bekundend, die Systeme selbst, um allein die Sache für oder gegen sich ipsechen zu lassen. Nur wo die kirchliche Denkart ins Extreme geht, wandelt sich seine ruhige, objectiv gehaltene Darstellung zur Polemik, und am schärfsten wird dieselbe, wenn er (S. 370 ff.) dem Confessionalismus gegenüber für das Recht der Union eintritt. In einleitenden Bemerkungen weiß er treffend das nahestehenden Systemen Gemeinsame zu zeichnen und den Zusammenhang der neu aufkommenden Richtung mit dem Früheren zur Anschauung zu bringen, Und nicht minder glücklich gruppirt er dann die einzelnen Theologen; nur hin und wieder finden wir auseinanderstehende mit Unrecht zusammengeordnet: Tob. Beck und Rahnis, Stier und Ullmann u. A. — Wo Mücke die „trinitarisch-christologische Phase behandelt, eignet er sich mit geringen Modificationen die Dorner'sche Doctrin an und reproducirt zum Theil auch Dorner's Grundgedanken, wenn er gegen anders geartete Anschauungen, insbesondere gegen die Kenotik sich wendet. Der dritte Theil, der noch in Aussicht steht, wird hier die selbstständige Begründung nachzubringen haben. Was der Verfasser S. 305 f. (vgl. S. 283 f.) aus dem Eigenen giebt, scheint überwiegend in einem Mißverständniß seinen Grund zu finden. Mücke erklärt es für eine Inconsequenz Neuerer, vornehmlich Lieber's, den menschengewordenen Logos als die höchste und persönliche, göttliche Plerophorie der Weltentwicklung in der Zeit anzuschauen und gleichwohl beim Beginn des gottmenschlichen Lebens Christi eine Kenose der ewigen Logospersönlichkeit zu statuiren, — für eine Inconsequenz deshalb, weil es spezifische Tendenz der Kenosis sei, den menschengewordenen Logos alles überadamitischen Göttlichen zu

entkleiden und ihn zu einem puren Menschen zu machen. Der Einwand könnte fast in gleicher Form auch gegen Schöberlein, Plitt u. A. erhoben werden. Er ist jedoch bedeutungslos, weil gerade das Hauptmoment in der Lehrentwicklung derer, die in Frage kommen, vom Verfasser nicht ausreichend gewürdigt wird. Das eben ist die Tendenz der Kenotik, gegen welche er sich wendet, nicht erst im Fortgang, sondern beim Beginn des Erdenlebens Christi die untrennbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu begreifen, mit anderen Worten: die Verendlichkeit des Göttlichen wie Aufhebung des Menschlichen in Christo gleich nachdrücklich zu negiren und auf diesem Wege die Erscheinung des Ewigen in der Zeit nach dem klaren Schriftgedanken zu erfassen. Je richtiger Mücke „das Centrum und den Höhepunkt des neuen kirchlichen Glaubensprocesses“ in der trinitarisch-christologischen Phase erkennt, desto mehr sind wir zu der Erwartung berechtigt, daß die hier hervorgetretenen entscheidenden Dogmen im Schlußtheile seines Werkes eine eingehendere und fruchtbare Behandlung erfahren.

Leipzig.

Prof. Wold. Schmidt.

Israel, seine gegenwärtige Lage und welthistorische Bedeutung. Referat bei der fünften Generalversammlung der evangelischen Allianz den 19. August 1867 von Wilhelm Pressel, Pfarrer in Wankenheim. Tübingen, Osiander, 1868. 16 S.

Ein höchst interessanter und instructiver Vortrag, der das gegenwärtige Israel beschreibt als das Todtenfeld des Herrn in seiner Zerstreuung, in seiner Preisgebung, der gedrückten bürgerlichen Lage, in der sich wenigstens die größere Hälfte der Diaspora befindet, und seiner Verdorrung, dem Mangel an wahren innern Leben, hier bei den Reformjuden mit dem Gemengsel ihrer characterlosen Universalreligion, dort bei den orthodoxen Juden mit dem todten Erbe der Väter. An dieses dunkle Schattenbild der Gegenwart, das mit tiefem, klarem Blick in die Schrift und reichen thatfactlichen Belegen in ergreifenden Zügen gezeichnet wird, reiht sich das Lichtbild der Zukunft. Israel ist ein verdorrtes, aber kein verfaultes Volk, als das Todtenfeld des Herrn soll es wieder grünen und leben. Das verbürgt nächst der Verheißung des Herrn die unverwüsthliche Existenz des Volkes, die außerordentliche Begabung desselben — eine besonders ansprechende Parthie, welche die physischen und geistigen Eigenthümlichkeiten des Volkes mit zum Theil frappanten Notizen trefflich characterisirt — und die schon jetzt im Einzelnen wahrzunehmende Belebung, die eine allgemeine Belebung nach Vollendung der Heidenmission erwarten läßt. Daß die für die Mission in Israel bestehenden Gesellschaften außer dem allgemeinen, indirecten Erfolg einer geistigen Umstimmung Israels und der Weckung eines tieferen Interesses für das Christenthum auch directe, thatfactliche Resultate erzielen, mehr, als man gemeinhin annimmt, dafür wird unter Anderm die Thatfache angeführt, daß allein in der Episcopal Jews Chapel in London von 1814 bis 1857 an Erwachsenen 343 und an Kindern 441 getauft worden sind.

Eins haben wir vermißt: einen näheren Hinweis auf den bedeutenden, zum Theil wahrhaft erschreckenden Einfluß, den das Judenthum auf das moderne geistige Bildungs- und Culturleben ausübt. Unsere deutsche Literatur — wie ist sie durchzogen von Geruch des Judenthums, die herrschende Anschauung der moder-

nen Weltchristen — wie ist sie getragen von dem Geist jenes jüdischen Philosophen, den das abgefallene Judenthum in wilder Ehe mit dem japhetischen Geiste erzeugt und der mit dem betäubenden Dufte seiner das All verzehrenden, in den Abgrund der absoluten Substanz versenkenden orientalischen Phantasie die moderne Anschauung durchweht hat, die man sich nicht selten zu einseitig von hellenischen Elementen bestimmt denkt!

Israel hat die Christen viel mehr zu sich bekehrt als umgekehrt, und wie stumpf ist der Sinn geworden für die Thatfache, daß Israel dasteht als ein Zeichen unter den Völkern! Möchte dieser treffliche Vortrag an seinem Theile den Sinn dafür schärfen und das Interesse an der Mission unter Israel, den Brüdern des Herrn nach dem Fleische, erwecken oder vermehren helfen.

Dresden.

Meier.

### Systematische Theologie.

Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. Von J. Frohschammer. Wien, Tendler u. Comp., 1868. XX und 547 S.

Das Literar. Centralblatt (1868, Nr. 36) faßt sein Urtheil über dieses Werk in die charakteristische Bezeichnung zusammen: „Ein wohlgemeinter Versuch, zwischen biblischer Dogmatik und moderner Naturwissenschaft zu vermitteln, der, wie wir fürchten, weder dem einen noch dem anderen Theile genügen wird.“ Auch der Verfasser selbst erwartet, wenigstens was die eine der von ihm zu versöhnenden Parteien, die kirchliche Orthodoxie, betrifft, keine sonderliche Anerkennung zu finden. Er theilt zu Anfang seiner Vorrede die warnenden oder vielmehr unglückseligkündenden Worte aus dem Briefe eines Freundes mit: „Gieb Dich keiner Täuschung hin. Alle Deine Erörterungen über das Recht der Wissenschaft, über die Unhaltbarkeit gewisser kirchlicher Annahmen und Feststellungen gegenüber den gesicherten Resultaten der Naturwissenschaft und über die Nothwendigkeit einer Reform, einer Reinigung und Verinnerlichung der christlichen Religion, — alle diese Erörterungen, wie ruhig, klar und begründet sie auch seien, werden der sogenannten kirchlichen Rechtgläubigkeit und dem jetzt herrschend und officiell gewordenen Jesuitismus gegenüber nicht das Mindeste ausrichten. Man wird Deine Gründe gar nicht beachten, viel weniger sie widerlegen, sondern nur einzig darauf sehen, ob Deine Aufstellungen mit den sogenannten kirchlichen oder ultramontanen Ansichten übereinstimmen oder nicht.“ Und er erklärt, an der Richtigkeit dieser Vorhersagung seinerseits nicht zweifeln zu können. Er versichert, schon seit geraumer Zeit davon überzeugt zu sein, „daß nur die Alternative bleibe: entweder unbedingt die Wissenschaft zu fördern und zur Geltung zu bringen, dabei aber auf dem Gebiete der Philosophie mit der positiven Theologie und den Trägern der kirchlichen Autorität in Conflict zu gerathen, oder aber die Wissenschaft zu Diensten zu stellen, zum willigen Werkzeuge des bloßen Herkommens, der Unbildung und Willkür zu entwürden“. Und angesichts dieser Alternative erklärt er, sich längst dafür entschieden zu haben, „das Recht und die Würde der Wissenschaft unbedingt zu vertreten und geltend zu machen und damit, dem Ge-

benäberufe und der Pflicht gemäß, einzig der Wahrheit zu dienen, nicht veralten, wenn auch noch so hartnäckigen, Ansprüchen, nicht dem Vorurtheil, der Unbildung und Willkür, sollten sie auch noch so brutal auftreten und Unterwerfung fordern“.

Daß der Verfasser von diesem „brutalen Auftreten“ seiner ultramontanen Gegner ein gut Theil zu kosten bekommen hat, ist ebenso bekannt, wie daß er in einer Reihe von Aufsätzen seiner philosophischen Zeitschrift „Athenäum“ (1862 bis 1864), sowie in mancherlei sonstigen Rundgeboten als einer der muthigsten, rüstigsten und wissenschaftlich bedeutendsten Bekämpfer der Annahmen und Uebergriffe des Ultramontanismus aufgetreten ist. Es ist hier nicht der Ort, dieß näher zu entwickeln und nachzuweisen. Dagegen haben wir an der vorliegenden Schrift, die das früher vereinzelt und mehr nur gelegentlich vom Verfasser Rundgegebene zu einem systematischen Ganzen zusammenfaßt, die kühne Consequenz und Energie seiner antiultramontanen Opposition aufzuzeigen, zugleich aber auch darauf hinzuweisen, wie der von ihm behauptete Standpunkt doch auch kein derartiger ist, der den Anforderungen einer schriftgläubigen evangelischen Weltansicht entspräche, wie er vielmehr in der That Beiden gleicherweise, der römischen wie der protestantischen Orthodorie, feindselig gegenübertritt, ohne darum der ungläubigen Naturforschung unserer Tage irgendwie Genüge zu leisten.

Als Grundgedanken des vorliegenden Werkes müssen wir den oft, ja fast zur Ueberlast vom Verfasser ausgesprochenen Satz bezeichnen: wie die römische Kirche das copernikanische System anfänglich verworfen, ja als kezerisch und schriftwidrig verboten habe, bis sie es schließlich dennoch zuzulassen und anzuerkennen genöthigt worden sei, ebenso müsse die traditionelle kirchliche Weltansicht noch auf zahlreichen anderen Punkten dem hellen Lichte der exacten naturwissenschaftlichen Erkenntniß weichen und so in Folge endlicher Anerkennung der anfangs bestrittenen Fortschritte dieser Erkenntniß eine Umgestaltung nach der anderen erfahren (vgl. S. 7. 21 ff. 38 ff. 251; auch Vorrede S. XVII u. ö.). Diesen Gedanken führt zunächst der erste Hauptabschnitt: „Das Christenthum und das Copernikanische Welt-system“ (S. 21—53), in grundlegender Weise aus. Das Resultat, bei welchem der Verfasser hier anlangt, lautet: „Der heiligen Schrift und der kirchlichen Autorität gegenüber hat die copernikanische Lehre die Bedeutung, daß sie die Wissenschaft frei gemacht hat durch den Kampf, der gegen sie theologisch-kirchlicherseits geführt wurde. Es hat sich gezeigt, daß der sicheren Wissenschaft gegenüber selbst der scheinbar klarste Buchstabe der Bibel und die nachdrücklichste Verurtheilung und Verwerfung seitens der kirchlichen Autorität keine Geltung haben könne, sondern sich schließlich den Resultaten der Wissenschaft fügen müsse und auch fügen könne, ohne deshalb das Wesen des Christenthums zu gefährden. Der Buchstabe der Schrift zeugte klar und entschieden gegen die Lehre des Copernikus, die kirchliche Autorität hob diesen Widerspruch ausdrücklich hervor und bezeichnete dieselbe als Verderben der christlichen katholischen Wahrheit, und dennoch erkennt diese jetzt die Wahrheit dieses Systems selber an und muß damit auch anerkennen, daß sie hierin zuvor geirrt, daß ihre Auslegung der Schrift in solchen Dingen unzuverlässig, ihre Erklärungen und Verwerfungen der Wissenschaft gegenüber



fehlbar seien und demnach auf unbedingte Geltung keinen Anspruch machen können, — die Wissenschaft also berechtigt sei, ihren Weg selbständig fortzugehen . . . . . Denn die Wissenschaft muß selbständig, frei sein, d. h. muß nur ihren eigenen Gesetzen folgen, ohne von fremder Macht oder Willkür in Princip, Methode und Resultaten bestimmt, beeinflusst oder beherrscht zu werden. Der verhängnißvolle Kampf gegen das copernikanische System hat klar gezeigt, wie Unrecht die kirchliche Autorität hat, wenn sie in Sachen der Wissenschaft herrschen und verurtheilen will, und wie sehr sie dabei Gefahr laufe, sich selbst und die Sache der Religion und des Christenthums, die sie vertreten und fördern soll, aufs Schwerste zu gefährden.“ — Es ist gegen diese Ausführung gewiß auch vom evangelisch-gläubigen Standpunkte aus nichts Wesentliches einzuwenden, und gegenüber jener ungesunden Orthodorie, die in der Weise eines Schöpfer oder Franz die vorcopernikanische Astronomie zu rehabilitiren sucht, ist Frohschammer gewiß ebenso sehr im Rechte wie gegenüber den Ultramontanen, die etwa zur Rechtfertigung oder auch nur zur Entschuldigung des gegen Galilei als Vertheidiger des Copernikanismus gerichteten römischen Inquisitionsdecrets vom Jahre 1633 geneigt sein sollten. Daß er den Wortlaut dieses Decrets, sowie den der Abschwörungsformel Galilei's in einem Anhang zu dem Abschnitte (S. 43 ff.) mittheilt und überhaupt den betreffenden Proceß einer eingehenderen historisch-kritischen Erörterung unterzieht, ist bei der epochemachenden Bedeutung des Ereignisses sehr dankenswerth und verdienstlich zu nennen. Nur hätten wir gewünscht, daß er den für Galilei ungünstigen, also zur Inskulpanahme jenes Urtheils der Curie hinneigenden Darstellungen einiger katholischer Autoren aus neuester Zeit eine widerlegende Mitberücksichtigung gewidmet, also außer dem trefflichen Parchappe'schen Werke (Max. Parchappe, Galilée, sa vie, ses découvertes et ses travaux, Par. 1866) auch die Schriften von Vossen (Galilei und die römische Verurtheilung des copernikanischen Systems, Frankfurt 1865), l'Epinois (Galilée, son procès, sa condamnation d'après des documents inédits, Par. 1867) und E. H. Martin (Galilée, les droits de la science et la methode des sciences physiques, Par. 1868) benutzt oder wenigstens berücksichtigt hätte. Die letztgenannte dieser Schriften konnte er freilich, da sie erst gleichzeitig mit seinem Werke erschien, nicht mehr wohl mit vergleichen (s. Reusch im Bonner „Theol. Literaturblatt“ 1869, N. 1, S. 15 ff.).

Auch den Inhalt des zweiten Hauptabschnittes: „Der Ursprung des Organischen in der Natur“ (S. 54—89), können wir im Ganzen nur zustimmend beurtheilen. Namentlich ist es hier die Kritik der materialistischen Lehre von der Urzeugung oder generatio aequivoca sammt der Geschichte der wissenschaftlichen Bestreitung dieser Theorie (die der Verfasser bis auf des Italieners Medi „Esperienze intorno alla generazione degl' insetti“, 1668, zurückverfolgt), die wir als sehr lehrreich bezeichnen müssen. Ebenso ist das S. 73 ff. gegen die von Baumgärtner, H. Richter u. Anderen vertretene Hypothese einer Ewigkeit des organischen Seins im Universum und eines kreislaufartigen Werdens und Wiedervergehens desselben in den verschiedenen Räumen des Weltalls Bemerkte als wahrhaft treffend hervorzuheben. Ueberhaupt hat die Art, wie Frohschammer in diesem Abschnitte das Auftreten des organischen Lebens in der Schöpfung als einen kräftigen Beweis für die Existenz eines überweltlichen und doch auch inner-

weltlichen göttlichen Schöpfers geltend macht, den Referenten lebhaft an die gediegenen und wohlthuenden Ausführungen Ulrici's (in seinem Werke „Gott und die Natur“, 2. Aufl., S. 366 ff. 497 ff.) über eben diesen Punkt erinnert. Nur daß die Frohschammer'schen Auseinandersetzungen hierüber, entsprechend der leichten und gefälligen Schreibweise des ganzen Werkes, kürzer gehalten und deshalb zwar angenehmer zu lesen, aber auch weniger gehaltreich und minder ergiebig für die Wissenschaft sind als diejenigen Ulrici's.

In einem dritten Abschnitte handelt der Verfasser von der „Entwicklung des Organischen oder der Entstehung der Arten im Pflanzen- und Thierreiche“ (S. 90—123). Bekennt er sich hier auch nicht geradezu und unbedingt als Anhänger der Darwin'schen Theorie, so macht er derselben doch manche Zugeständnisse, die eine gewisse Vorliebe für den ihr zu Grunde liegenden Gedanken einer immanenten Selbstentwicklung und Selbstvervollkommnung des organischen Naturlebens deutlich genug zu erkennen geben und die namentlich verschiedenen Hauptpunkten der biblischen Schöpfungslehre, z. B. der öfter wiederholten Aussage der Genesis, daß Gott die Pflanzen und Thiere „ein Jegliches in seiner Art“ geschaffen habe, entschieden zu nahe treten. So befürwortet er S. 98 f. eine modificirte, d. h. durch Hereinnahme eines teleologischen Moments idealisirte und fortgebildete, Entwicklungstheorie oder Vervollkommnungslehre, von welcher er sagt: „Die ganze organische und lebende Natur erscheint da wie ein großer reichgegliederter Organismus, der mit Kleinem, Unscheinbarem, wie Keim, Embryo u., wahrscheinlich begonnen und nach einem bestimmten immanenten Organisations- und Ausgestaltungsprincip sich allmählich zu reicher Gliederung, in mannichfaltigen Gebilden, erschlossen hat, so daß die verschiedenen Classen und Arten der organischen Bildungen im Urorganismus virtuell, potentiell, planmäßig schon angelegt sein müssen und sich sodann nach und nach vom fortschreitenden Grundstamm abzweigen und weiter entwickeln oder differenciren.“ Und S. 107 ff. erklärt er die Angaben des biblischen Schöpfungsberichts über das Erschaffenwerden der Pflanzen und Thiere in zahlreichen distincten Arten und in ausgebildetem Zustande für unvereinbar mit dem naturwissenschaftlichen Postulate eines allmählichen Werdens und Sichentwickelns derselben aus unscheinbaren Keimen, reducirt auch ebendahier selbst die Wahrheit des biblischen Satzes, daß Gott alle Dinge „sehr gut“ geschaffen habe, auf ein verschwindendes Minimum, indem er eine nur ideelle oder potentielle, keine reale Urvollkommenheit der Schöpfung anerkennt; ja er meint am Schlusse dieser Untersuchung (S. 120 f.): „Die von der Naturwissenschaft erkannte und festgestellte Thatsache eines sehr unvollkommen beschaffenen Anfangs und einer nur sehr allmählichen Entwicklung der Welt überhaupt und der organischen Natur insbesondere müsse mit der theistischen Ueberzeugung von einer stattgehabten göttlichen Schöpfung vereinbart, der sehr grelle Widerspruch zwischen beiden müsse ausgeglichen werden“, und zwar so, daß man „eine lebendige Unvollkommenheit der Welt bei ihrem Anfange annehme, welche eine große, freie, selbständige Vollkommenheit, resp. die Potenz dazu in sich trug“. Eine Lösung des fraglichen Problems, von welcher er selber eingesteht, „daß sie erheblich abweicht von der üblichen christlich-theologischen, die aber auch wir unsererseits für ziemlich stark abweichend von derjenigen erklären müssen, die der Verfasser selbst mehrere Jahre zuvor dem betref-

fenden Problem in einem Aufsatze seiner Zeitschrift „Athenäum“ hatte ange-deißen lassen. Er theilt diesen Aufsatz: „Ueber Ch. Darwin's Theorie von der Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche“, am Schlusse des vorliegenden Werkes in unverändertem Abdrucke nochmals mit (s. Anhang S. 443—530), begleitet mit einem Nachwort, worin er erklärt, er habe seine Stellung zur Darwin'schen Hypothese während der sechs Jahre seit der ersten Veröffentlichung jener Kritik „in keiner Weise verändert“. Sofern er sich zu vielen Einzelheiten der Hypothese nach wie vor entschieden kritisch oder skeptisch verhält und ihre letzten Konsequenzen, d. h. ihre Ausbeutung in grob-materialistischem Interesse (wie sie erst jüngst wieder Ernst Haeckel in seiner „generellen Morphologie der Organismen“, 1866, versucht hat), entschieden verwirft, kann man ihm hierin Recht geben. Sofern er aber mittelst seiner eben charakterisirten Versuche zur Idealisierung und Vervollkommenung der Entwicklungstheorie jetzt in ein positives Verhältniß zu derselben getreten ist und ein gutes Theil ihrer Sätze, trotz ihres ausgesprochenen und anerkannten Gegensatzes zur Schriftwahrheit, sich angeeignet und seiner, wie er sagt, „theistischen“, in Wahrheit aber nur deistischen Weltansicht organisch einverleibt hat, ist er vielmehr sehr wesentlich über den früher eingenommenen Standpunkt hinaus fortgeschritten und hat sich der entschieden naturalistischen Weltbetrachtung, die er bekämpfen will, in weit höherem Grade, als es zweckmäßig genannt werden kann, angenähert, wozu natürlich seine zunehmende Verfeindung mit den Vertretern der traditionellen christlichen Weltansicht in seiner Kirche, ihm selbst unbewußt, das Ihrige beigetragen hat.

Auch die beiden folgenden Abschnitte: 4. „Ueber Ursprung und Wesen des Menschengeschlechts“ (Unterschied von Mensch und Thier) und 5. „Ueber Einheit und Alter des Menschengeschlechts“ (S. 124 ff. 190 ff.), enthalten neben manchem Guten, wohn wir z. B. die recht treffenden und lehrreichen Erörterungen über die Sprache, den religiösen Glauben, die Wissenschaft und die Kunst als fundamentale Differenzen zwischen Mensch und Thier und edelste Vorzüge des Menschengeschlechts rechnen müssen (S. 163 ff. 169 ff. 172 ff.), — doch auch mehrfache Proben von jenen naturalistischen Gelüsten und Neigungen des Verfassers, die wir anders nicht als aus einer allzu weit getriebenen bewundernden Hingabe an naturwissenschaftliche Autoritäten der Gegenwart zu erklären wissen. So spricht er sich S. 198 ff. zwar für die Einheit und einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts aus, aber um den Preis einer gänzlichen Darangabe dessen, was die heil. Schrift über seine Urgeschichte und insbesondere über sein Alter berichtet. Er meint, die Frage, „ob die biblische Chronologie aufzugeben und, um für die Entstehung der Rassen Zeit zu gewinnen, ein viel höheres Alter des Menschengeschlechts anzunehmen sei“, oder ob man zugleich mit dem Festhalten am biblischen Alter die „Möglichkeit der Rassenbildung aus einem Stamme“ aufzugeben habe, sei im Anschluß an Darwin und die Darwinisten entschieden im Sinne der ersteren Alternative zu beantworten. Denn „die Bibel oder die theologische Deutung derselben kann auch hierin, wie in anderen naturwissenschaftlichen und anthropologischen Fragen, mitnichten irgend maßgebend sein für die Wissenschaft, und die Resultate von dieser können nicht an biblischen oder theologischen Angaben und Lehren als entsprechenden Kriterien geprüft werden“ (S. 215 f.). Dabei erkennt er selbst doch an, daß in der gegenwärtig üblichen

und beliebten naturwissenschaftlichen Methode, das Alter der Erde und der Menschheit auf Erden zu berechnen, nicht Weniges höchst unsicher und willkürlich ist (S. 231), läßt sich aber durch das Unreife, Hypothetische und aller wissenschaftlichen Stringenz Ermangelnde dieser Berechnungsversuche nicht abhalten, ihre Ergebnisse als im Wesentlichen richtig voranzusetzen und ebenhierauf seine gegen die biblische Urgeschichte und Chronologie gerichteten Angriffe zu stützen.

Der sechste Abschnitt: „Das physische und moralische Uebel in der Welt“ (S. 233—272), bietet einzelne recht schätzenswerthe Beiträge zur Theodicee auf physikalischem und theologischem Gebiete; namentlich zeigt er auf gewiß nicht unrichtige Weise, daß der Tod in der niederen vormenschlichen Schöpfung, der Pflanzen- und Thierwelt, nicht etwa erst als in Folge des menschlichen oder auch des satanischen Sündenfalles eingetreten zu betrachten sei, sondern daß man darin eine von Gott selbst gewollte nothwendige Form der Lebensveränderung und -Entwicklung zu erblicken habe, die an sich nicht für ein Uebel gelten könne. Aber er dehnt diese Behauptung der gottgewollten Nothwendigkeit des Sterbens auch auf den Menschen aus, statuiert also echt pelagianisch eine ursprünglich sterbliche Erschaffung unseres Geschlechts und meint, wie der paradiesisch reine, freie und vollkommene Urzustand des Menschen „für die klare natürliche Betrachtung unlösbarer Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten darbiete“, ebenso müßten sich „dem besonnenen erwägenden Denken die physischen Uebel und der Tod selbst als unvermeidlich und sogar als förderlich und beziehungsweise nothwendig für das menschliche Dasein und Leben, wie überhaupt für alles Leben und Gedeihen auf dieser Erde, ja beim Menschen speciell auch für die intellectuelle und moralische Entwicklung und Vervollkommnung erweisen“ (S. 251). Kurz: „Durch innige Hingabe an Gott in Glaube und Liebe verschwindet das physische wie moralische Uebel wie nichtseiend — und das ist die religiöse Lösung des Problems. Durch ethisches Streben, durch sittliches Handeln in Gottes- und Nächstenliebe wird das moralische Uebel vermieden und überwunden, und dann hat auch das physische seine eigentliche Schwere und Bedeutung verloren; — das ist die christliche Lösung. Zu dieser kommt durch die menschliche Wissenschaft noch eine andere, die man etwa als ideale oder real-ideale bezeichnen kann, die durch Erkenntniß der Natur und der Menschheit und in Folge davon durch Bewältigung der Naturgewalt und zunehmende Beseitigung der Naturübel erzielt wird, indem hiedurch dem Ideal der Menschheit zugestrebt und eine, wenn auch nur sehr allmähliche, Annäherung an dasselbe errungen wird“ (S. 272).

Im siebenten Abschnitte: „Das Christenthum und die allgemeine Naturnothwendigkeit“ (S. 273—311), erörtert der Verfasser die Probleme des Wunders und der göttlichen Weltregierung. Die rationalistische Grundrichtung seines Denkens macht sich auch hier wieder mehrfach bemerklich, z. B. in der Art und Weise, wie er S. 390 f. über die Erhörbarkeit der Gebete, insbesondere derjenigen um äußere Lebensgüter, als dem Geiste des Christenthums durchaus widerstreitend, urtheilt und u. A. die Stelle Matth. 6, 32, welche gar nicht vom Gebete, sondern nur vom Sorgen um irdische Güter handelt, als biblischen Beleg für diese angebliche Unzulässigkeit eines jeden derartigen Gebets anführt. Doch ist auf evangelischem Standpunkte Manches von dem, was er hier sagt, als wohlbegründet und -berechtigt anzuerkennen, insbesondere was er S. 308 f. gegen die



abergläubige Wundersucht des Katholicismus und seine magischen creaturvergötternden Neigungen auf dem Gebiete des Cultus geltend macht. Was er hier als Ziel der christlichen Entwicklung hinstellt: „Die Religion wird mehr und mehr alle Aeußerlichkeit abthun und zu tiefer Innerlichkeit gelangen, wie ihr Wesen es fordert....; für das äußere Menschenleben werden nicht mehr durch Glauben und religiösen Cultus Wunder verlangt und erzielt werden wollen, sondern hier werden durch werththätige Nächstenliebe, durch sittliches Handeln die wahren Wunder gewirkt werden“ u. s. w., — das hat gegenüber der heidnischartigen Veräußerlichung und Ausartung des römischen Cultus gewiß sein gutes Recht, mag man immerhin es bedenklich und mit den Weissagungen der heil. Schrift kaum vereinbar finden, daß Religion und Cultus auf der Stufe ihrer Vollendung rein auf das innerliche Gebiet des Geisteslebens beschränkt sein sollen.

Was er mit dieser rein geistigen Gestaltung des religiösen Erkennens und Gemeinschaftslebens der Menschheit meint, das zeigt der Verfasser mit unverhüllter Deutlichkeit in den beiden Schlußkapiteln seines Werkes: 8. „Die geschichtliche geistige Entwicklung und Bildung der Menschheit, ihre Erhebung über die Natur“ (S. 312 ff.) und 9. „Das Christenthum und die moderne Civilisation“ (S. 380 ff.). Als ideal vollendete, am Ziele der Vollendung angelangte, gänzlich vergeistigte Religion bedarf das Christenthum weder der gegenwärtigen Wunder mehr, noch auch der vergangenen. Die Wunder erscheinen dann „als bloße Producte der Gläubigkeit, die nur für die Gläubigen selber Bedeutung haben, als . . . Gebilde, Gestaltungen des gläubigen Bewußtseins selber, veranlaßt durch den natürlichen gestaltenden Verklärungs- oder Idealisirungstrieb der Phantasie und angeregt durch die außerordentliche Persönlichkeit des Gründers der Religion und durch die großen Wirkungen, die er durch seine Person und Thätigkeit im Innern der Gläubigen hervorgebracht“ (S. 357). Ebenso ist diese Vollendungsstufe des Christenthums allen messianischen Hoffnungen, mithin auch allen eschatologischen Erwartungen, gänzlich entwachsen; statt der von Propheten angefachten messianischen Hoffnungen bestimmen und leiten dann „klare Ideale“, nämlich die Ziele der Wissenschaft und Kunst, das staatliche und religiöse Gemeinschaftsleben der Menschheit (S. 437 ff.).

Durch Auslassungen wie diese und ähnliche zeigt der Münchener Priester und Professor der Philosophie deutlich genug, daß er nicht nur mit der Lehre seiner Kirche, sondern mit den Fundamentalsätzen der christlichen Wahrheit überhaupt zerfallen ist und daß, was er im Verlaufe seines von Jahr zu Jahr sich steigenden Conflicts mit der römischen Hierarchie, anstatt der gemäßigt orthodoxen Weltansicht, wie er sie um die Zeit des Ausbruchs dieses Conflicts (z. B. in seiner „Rechtfertigung des Generationismus oder über den Ursprung der menschlichen Seelen“, 1854) noch festhielt, nachgerade eingetauscht hat, nur als ein speculativ-kritischer Rationalismus von ähnlicher Haltung wie derjenige so mancher geistesverwandter Philosophen und Theologen protestantischen Bekenntnisses bezeichnet werden kann. Es ist in jeder Hinsicht mehr die Disharmonie als die Harmonie zwischen Bibel und Natur, zwischen dem überlieferten Offenbarungsglauben der Christenheit und den angeblich gesicherten Ergebnissen der modernen Naturforschung, was er in der vorliegenden Schrift darzulegen sucht.

Andeutungen über die Pseudodoxie der Naturwissenschaft. Von D. th. A. Franz. Magdeburg 1867. VIII und 176 S.

Es ist dieß eben der Vortrag über das Verhältniß der Theologie zu den Naturwissenschaften, insbesondere zur Astronomie, welchen der Verfasser, damals Pastor zu Ebdorf, jetzt Superintendent zu Sangerhausen, im Jahre 1865 auf der Frühjahrsconferenz zu Gnadau hielt und gegen dessen bedenklich reactionäre Rundgebungen Hengstenberg in seinem Berichte über jene Conferenz in seiner Ev. Rzeitung Protest erhob, um namentlich die auf Jos. 10, 12—14 gestützte anticopernikanische Theorie des Vortragenden für eine „singuläre Ansicht“ zu erklären, welche der „von allen gläubigen Männern der Naturwissenschaft, die für uns Autorität sind, vertretenen Anschauung“ unnöthigerweise entgegentrete. Die Veröffentlichung dieses Vortrags nebst einem gegen jene Hengstenberg'sche Erklärung gerichteten „Nachwort“ (S. 140—176) erfolgte zwar erst zwei Jahre nach seiner Abhaltung, kam aber insofern gerade zur rechten Zeit, als kurz nachher in der bekannten Aeußerung Rna's gegenüber Bischof auf der Friedrichs-Werder'schen Synode zu Berlin (April 1868) der Franz'schen Opposition wider die heliocentrische Weltansicht eine unerwartete Bundesgenossenschaft erwuchs. — Von dieser Rna'schen Rundgebung als einer bloßen Demonstration kindlich-naiven Glaubens an den Schriftbuchstaben unterscheidet sich die Franz'sche allerdings durch die wissenschaftliche Erudition und den Scharfsinn, womit sie ihre Verwerfung vieler Forschungsergebnisse der neueren Naturwissenschaft, insbesondere auf dem Felde der Astronomie, zu motiviren und tiefer zu begründen sucht. Sie macht in dieser Beziehung in der That manches Beherzigenswerthe geltend. Sie thut das Einseitige, Abenteuerliche und Hypothesenhafte vieler Lieblingsmeinungen der modernen Naturforscher, namentlich auf dem Gebiete der Uranologie, Geologie und Physik, dar. Sie zeigt an lehrreichen Beispielen, wie Leichtgläubigkeit, oberflächliche Skepsis, engherziger Dogmatismus auf diesen Gebieten in gleichem Grade beeinträchtigend auf den gedeihlichen Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniß gewirkt habe und noch wirke, wie in vielen anderen Wissenschaften. Sie übt insbesondere eine scharfe und keineswegs ganz ungerechte Kritik an der äußerlich mechanistischen Methode, wie sie seit Newton im Bereiche jener sogenannten exacten Naturwissenschaften herrschend geworden ist und namentlich durch geistlose „Isolirung der Phänomene“, durch „Verkennung ihrer Inhärenz in der Natur“, durch Vernachlässigung ihres lebensvollen Zusammenhanges miteinander zahlreiche schiefe, zum Materialismus hinführende und die biblische Wahrheit vergewaltigende Vorstellungen verbreitet hat. Sie belegt dieß Alles auch durch treffend gewählte und theilweise sehr lehrreiche Aussprüche naturwissenschaftlicher Autoritäten, darunter nicht bloß entschieden offenbarungsgläubiger, wie A. Wagner, R. von Raumer &c., sondern auch freisinnigerer, wie J. v. Liebig, Röttger, Nagy, F. A. Lange u. Andere. — Aber in der Hauptsache können wir die in ihr enthaltenen Versuche zur Umstoßung des copernikanischen Systems, zur Discreditirung der Geologie &c. nur als sehr mangelhaft und ungenügend bezeichnen. Gegen die Glaubwürdigkeit der astronomischen Berechnungen z. B. müßte doch Schlagenderes vorgebracht werden, als das auf S. 63 Bemerkte: daß die Untersuchungen über die Entfernung der Sonne von der Erde bis heute noch kein völlig genaues und sicheres Resultat ergeben hätten! Gegen den copernikanischen Satz von der

Bewegung der Erde um die Sonne ist es doch ein sehr schwacher und precärer Einwurf, was S. 47 bemerkt wird: „Die neueren Astronomen behaupten, daß sich auch die Sonne bewege, und somit kann sie unmöglich mehr der dirigirende Centralkörper des Systems sein; denn ist die Unruhe im Centrum ausgebrochen, so kommt das ganze System in Unordnung.“ Ausführungen wie diese wecken in der That den Verdacht, daß der Verfasser mit den Forschungen und Argumentationen der Astronomen nur mangelhaft bekannt und daß namentlich Laplace's *Mécanique céleste* entweder nicht oder nur sehr oberflächlich von ihm studirt worden sei. Wir wollen, belehrt durch die sonstigen Proben solider naturwissenschaftlicher Erudition, die er an den Tag legt, diesen Verdacht nicht ernstlich gegen ihn aussprechen, wollen auch auf einige bedenkliche Druckfehler, welche fast bei jedem anderen Autor uns sehr bedenklich erscheinen würden (z. B. „*Hylocismus*“ S. 23 u. öfter; „*Paläonthologie*“ S. 74; „*Pryrius*“ statt *Peyre-rius* S. 95 und dergl. mehr) kein Gewicht legen. Wir können aber trotzdem und trotz der zum guten Theil sehr gelungenen und dankenswerthen Abfertigungen, die er einzelnen Mißgriffen und naturalistischen Einseitigkeiten der modernen Naturforschung (z. B. S. 103 ff. dem Darwinismus in der Form, wie ihn Nägeli in seiner Rede über „Entstehung und Begriff der naturhistorischen Arten“ vertritt) zu Theil werden läßt, nicht umhin, zum Behuf der von ihm erstrebten Widerlegung der größten und evidentesten Ergebnisse der neueren exacten Forschung, insbesondere der astronomischen, weit scharfsinnigere Deductionen und eingehendere wissenschaftliche Darlegungen zu postuliren, als die von ihm sowohl in der vorliegenden Brochure als in der zehn Jahre früher erschienenen und hauptsächlich wider Schleiden gerichteten ähnlichen Inhalts: „Die Präensionen der exacten Naturwissenschaft“ (Nordhausen 1858), gegebenen genannt werden können.

Greifswald.

Böckler.

Zur Orientirung über Fragen der Zeit. Von J. G. Pfaff, Con-  
sistorialrath. Cassel, Carl Buchardt, 1868. 195 S.

„Eine Orientirung über die Fragen der Zeit kann heutzutage nicht wohl von einem anderen Punkte ausgehen, als von der Idee des allgemeinen Fortschritts der Menschheit. Diese Idee ist die beherrschende der Zeit so sehr geworden, daß man nirgends aus derselben herauskommt, mag man den Gegenstand betrachten, von welcher Seite man will. Fortschritt ist der Grundgedanke der Wissenschaft, der Rechtsgrund aller Anforderungen des Lebens; ihn herbeizuführen und auszubeuten das Ziel aller Thätigkeit; durch ihn alle Lebensverhältnisse zu regeln, das allein berechtigte Streben. Kirche und Staat, Gemeinde und Familie, kurz jedes Verhältniß, in das der Mensch treten kann, muß darauf angesehen werden, wie es zu dieser Idee steht, und ist danach zu beurtheilen und zu normiren. Wer sich irgendwie damit in Widerspruch zu setzen wagen wollte, hätte sich unbedingt gefallen zu lassen, daß man ihn für einen Obscuranten, ja selbst für einen absichtlichen Verfälscher der Wahrheit erklärte.“ — Ausgehend von dieser Beobachtung, deren Richtigkeit im Allgemeinen gewiß nicht zu bezweifeln steht, stellt sich der Verfasser die Aufgabe, die so allgemein recipirte und so einflußreich gewordene Idee des Fortschritts von seinem schriftgläubigen und ge-

mäßig kirchlichen, dabei aber wissenschaftlich wohlgebildeten Standpunkte aus kritisch zu beleuchten.

Er erledigt dieses Thema in den neun Abschnitten: I. Welches ist der Ursprung der Fortschritts-Idee, und wie hat sich dieselbe geschichtlich entwickelt? II. Welche Fortschritts-Idee ist mit größerem Rechte als Vermittlerin wirklichen Fortschritts zu betrachten: die christliche oder die auf abnorme Weise (mittelft eines Abfalls vom christlichen Princip) aus ihr hervorgegangene modern-materialistische? III. Vom Verhältniß der Wissenschaft, der christlichen sowohl wie der materialistischen, zur Fortschritts-Idee; IV. Vom Verhältniß der Wissenschaft zum Wunder; V. Vom Drängen der Wissenschaft nach den Abschlüssen in letzter Consequenz; VI. Ist ein Zusammenhang zwischen der Gegenwart und der Zukunft für uns erkennbar? VII. Welches sind die Factoren der Zukunft? VIII. Der Köhlerglaube in den Erwartungen der Zukunft. IX. Antikes und modernes Heidenthum. — Die, wie aus dieser Inhalts-Übersicht hervorgeht, hauptsächlich gegen die modern-materialistische Denkweise auf naturwissenschaftlichem sowie auf historischem und theologischem Gebiete gerichtete Polemik des Verfassers macht verschiedene beachtenswerthe und oft wenig beachtete Wahrheiten geltend. Namentlich im 4., 5., sowie in den beiden letzten Abschnitten liefert er dankenswerthe Beiträge zur Apologie des offenbarungsgläubigen Standpunkts und zur Charakteristik der Denk- und Kampfweise seiner Gegner, von welchen er auf naturwissenschaftlichem Gebiete Darwin, auf theologischem aber Renan, Strauß und Schenkel vorzugsweise ins Auge faßt. — Nur will uns bedünken, daß die zum Theil wirklich kernhaften Gedanken, die er entwickelt, bei knapperer Fassung seiner Darlegungen im Ganzen und Einzelnen kräftiger gewirkt und den Totalwerth seiner Schrift, insbesondere den für das apologetische Gebiet, bedeutend erhöht haben würden. Wir stehen aber trotz dieses Bedenkens nicht an, das vorliegende Werkchen als einen in vieler Beziehung beachtenswerthen Beitrag zur Orientirung über wichtige Zeitfragen zu empfehlen. Zugleich machen wir auf ein etwas älteres Werk desselben Verfassers: „Die Reise in den Mond; culturhistorischer Roman aus dem 21. Jahrhundert“ (2. Aufl., Cassel 1867) aufmerksam, als auf eine humoristisch-pikante Parodirung eben-derjenigen naturalistischen Fortschritts-Phantasieen und Zukunftschwärmereien, gegen welche die scharfe Kritik mehrerer Abschnitte der vorliegenden Schrift, besonders des 6., 7. und 8., gerichtet ist.

Gr.

Zöckler.

Ueber das Wunder. Ein Vortrag, gehalten in Bern vor einem gemischten Auditorium von Dr. Ed. Güder, Pfarrer an der Mydeck. Bern, J. Heuberger, 1868. 49 S. Pr. 6 Ngr.

Unter der nicht unbedeutenden Zahl apologetischer Vorträge über das Wunder, womit die neueste Zeit, insbesondere die Polemik gegen Renan, Strauß und die materialistische Naturforschung, uns beschenkt hat, nimmt dieser Güder'sche eine ausgezeichnete Stelle ein. In frischer, ansprechender Darstellung zeigt der Verf. zuerst, daß das Wunder begrifflich und thatsächlich vom Wesen der christlichen Religion unabtrennbar sei (S. 5 ff.); sodann, daß die Geschichtlichkeit der biblischen Wunder durch Zeugnisse der heiligen Schrift, deren Gültigkeit auch die



ägendste Kritik nicht anzutasten vermöge, insbesondere durch zahlreiche Aussprüche Pauli und des synoptischen Christus, erhärtet werde (S. 15 ff.). Er prüft hierauf die gegnerischen Einwürfe gegen die Möglichkeit von Wundern überhaupt, wie dieselben entnommen werden a) der gemeinen Erfahrung (S. 28 ff.), b) der Philosophie (S. 31 ff.) und c) der Naturwissenschaft (S. 35 ff.) Die Bestreitung des letztgenannten Argumentes als des gewichtigsten gibt ihm Anlaß, den gegnerischerseits hauptsächlich perhorrescirten Begriff einer „Durchbrechung der Naturgesetze“ des Näheren zu beleuchten und zu präcisiren, wobei er denn auf ähnliche Weise wie Rothe (Zur Dogmatik, S. 87. 104 ff.) zwischen relativen Wundern — den „Producten einer bloßen außergewöhnlichen Steigerung und Combination von Naturkräften“ — und absoluten Wundern oder unmittelbaren schöpferischen Gottesacten, durch die ein durchaus Neues im Naturzusammenhange gesetzt wird, unterscheidet (S. 40 ff.). Eine gleich allen diesen Ausführungen an feinen, treffenden Bemerkungen reiche Darlegung der Nothwendigkeit und Gotteswürdigkeit des Wunders (S. 44 ff.) beschließt das Schriftchen, das kein wissenschaftlich gebildeter Freund der christlichen Wahrheit ohne Befriedigung aus der Hand legen wird.

Gr.

Böckler.

### Praktische Theologie.

System der christlich-kirchlichen Katechetik von E. Ad. G. v. Bezichwitz. Zweiter Band, zweite Abtheilung, erste Hälfte. Auch unter dem besondern Titel ausgegeben: Der biblische Unterricht in der Volksschule. Ein Handbuch für Geistliche und Lehrer. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1869. XVI und 220 S.

Der Werth dieses Werkes, dessen ersten Band wir in den Jahrbüchern 1863, S. 421, den zweiten 1865, S. 395, anzuzeigen hatten, steigt in unseren Augen mit jeder neuen Lieferung; in dem vorliegenden Theile sehen wir die Frucht eines beispiellosen Fleißes und einer Literaturkenntniß in dem einschlägigen Gebiete, wie sie wohl keinem Zweiten in gleichem Maße zur Verfügung steht, und die Sorgfalt und Klarheit systematischen Denkens mit praktischem Sinn und darum auch praktischer Anwendbarkeit aufs schönste verbunden. Nachdem der erste Band das Allgemeine über den Katechumenat als kirchliche Erziehung sammt der Geschichte dieses Gegenstandes behandelt, der zweite sofort den Lehrstoff, den Katechismushalt in seiner kirchlich-normalen Gestalt, theoretisch und historisch erörtert hatte, beginnt nun die jetzt erschienene neue Lieferung die Lehre von der Methode und zwar als erstes Stadium derselben die Lehre vom Bibelunterricht, namentlich in biblischer Geschichte, in Bibelfunde (durchs Bibellesen) und Bibelspruch (Spruchbuch). Ist es auch natürlich, daß manche Einzelheiten in Folge verschiedener individueller Anschauung und besonders individueller Lebens- und Lehr-Erfahrung immer disputabel bleiben werden, so bietet doch einerseits die gründlich bearbeitete, massenhafte und doch klar geordnete Geschichtsdarstellung — hier namentlich des

Unterrichts in der biblischen Geschichte und des Spruchgebrauchs —, andererseits die auf die Literatur der Gegenwart bezügliche Kritik und der Ertrag an praktischen Resultaten dem Leser ebensoviel Anziehendes als Lehrreiches dar. Wir machen namentlich darauf aufmerksam, wie geschickt der Verfasser die kirchlichen Gesichtspunkte in der Methode mit den pädagogischen einheitlich zu verbinden weiß. Würden wir unsererseits vielleicht auch, namentlich in den Paragraphen, Manches in weniger großartigen Formen des Ausdrucks gesagt haben, was ja auch nicht im Belieben eines Jeden liegt, so ist es doch ein großer Unterschied, ob, wenn man die Sätze eines Lehrbuchs in die oratio pedestris übersezt, alsdann gleichwohl ein bedeutender Wahrheitsgehalt unverkürzt zu Tage tritt, oder ob, wenn man die wissenschaftliche Sprache in allgemein verständliches, einfaches Deutsch übersezt, Einem nichts in der Hand bleibt, als was man, so weit es wahr ist, längst weiß. — Daß der Herr Verfasser die Verdienste des Spener'schen Pietismus auf dem Gebiete der praktischen Theologie überhaupt und so auch auf dem der Katechese ziemlich niedriger taxirt, als wir selbst, und dagegen der altprotestantischen Kirche auch in diesem Stücke viel mehr Anerkennung gezollt wissen will, als man ihr zu erweisen gewohnt und geneigt ist, dies tritt auch in diesem Theile seines Werks darin besonders hervor, daß er den ausführlichen Beweis zu liefern unternimmt, nicht erst der Pietismus, nicht erst Joh. Hübner sei der Vater der biblischen Geschichte als eines besonderen Lehrfaches, an seinen Namen knüpfe sich vielmehr bloß die Methode der Recapitulation jeder Bibelgeschichte in Frage und Antwort, die aber von Justus Gesenius, dem eigentlichen Begründer des biblischen Geschichts-Unterrichts, im 17. Jahrhundert ebenfalls schon vorbereitet war. Der Herr Verfasser hat eine stattliche Anzahl biblisch-geschichtlicher Arbeiten für Haus und Schule aus dem Staube der Bibliotheken ans Licht gezogen, denen gegenüber dem deutschen Pietismus nur der immerhin nicht geringe Ruhm bleiben wird, daß durch ihn, was im Geist und Wesen der Reformation und der evangelischen Kirche an sich gelegen war, doch erst ins Leben, in die Praxis übergeführt, erst volkstümlich gemacht wurde. Ähnlich dürfte es sich auch mit dem Spruchbuch verhalten, dessen volkstümliche Gestalt und allgemeinerer Gebrauch doch wohl mit den dem Pietismus angehörigen „Schaskästlein“, mit dem ihm eigenen Schriftgebrauch im täglichen Leben näher zusammenhängt.

Unerwähnt können wir nicht lassen, daß in diesem Theile noch mehr als in den früheren durch kleinen Druck bei nicht kleinem Format (nur die Paragraphen haben größere Schrift) es möglich gemacht wurde, eine solche Fülle von Stoff in ein verhältnismäßig geringes Volumen zusammenzudrängen; nur für schwache Augen wird bei dieser Einrichtung das Lesen leicht ermüdend werden. Im Uebrigen ist Schrift und Ausstattung schön.

Lübingen.

Palmer.

Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft, nach der heiligen Schrift und nach den Grundsätzen der christlichen Kirche dargestellt von Heinr. W. J. Thiersch. Rördlingen, C. H. Beck'sche Buchhandlung, 1869. 8. VIII und 166 S.

Wenn man auch mit den Ansichten unseres Verfassers über die Ausdehnung

des Eheverbotes bei naher Verwandtschaft nicht völlig einverstanden sein möchte, so würde hienit der hohe Werth der vorliegenden Schrift doch nur eine geringe Beeinträchtigung erfahren. Dieser ihr Werth beruht theils auf dem reichen historischen Apparat, der uns hier mit der größten Gewissenhaftigkeit und Treue und dabei in schöner Uebersichtlichkeit vorgelegt wird, und durch den wir uns in den Stand gesetzt, ja gleichsam dazu aufgefordert finden, ein selbstständiges Urtheil in dieser wichtigen Frage uns zu bilden, theils aber auch auf dem innig frommen Sinn und auf dem ethischen Ernste, den Thiersch, wie überall sonst, so auch hier im vollsten Maße bewährt.

Während unser Verfasser im ersten, einleitenden Abschnitt von der Ehe überhaupt und vom Incestus insonderheit handelt, spricht er sich im zweiten Abschnitt über das mosaische Gesetz und die in ihm enthaltenen Eheverbote aus, worauf er im dritten Abschnitt die Grundsätze des römischen Rechtes in eben dieser Hinsicht darlegt. Im vierten bis siebenten Abschnitt zieht er hierauf die hieher gehörigen Zeugnisse des Neuen Testaments sowie des christlichen Alterthums in Betracht und weist dann nach, wie die griechische Kirche die Eheverbote über Gebühr vermehrt und dabei jede Dispensation ausgeschlossen habe. Weiter zeigt er, wie die römische Kirche zwar in ersterer Hinsicht mit der griechischen übereinkomme, in letzterer Beziehung aber durchaus von ihr abweiche, Dispensationen nämlich in unverantwortlicher Weise Raum gegeben habe. Im achten Capitel bringt er nun die Rechtsanschauungen hinsichtlich der Eheverbote im Reformationszeitalter zur Sprache und hebt es rühmend hervor, daß die evangelischen Kirchen sammt und sonders für die unbedingte Gültigkeit der in der heiligen Schrift begründeten Normen eingestanden seien; im neunten und letzten Abschnitt weist er dagegen die Exartheit des neueren Protestantismus in Betreff der wohlbegründeten Eheverbote nach und schärft es als dringende Pflicht ein, in eben dieser Hinsicht zu den Grundsätzen der heiligen Schrift, des christlichen Alterthums und der Reformation zurückzukehren.

Gewiß ist es merkwürdig, daß fast bei allen Völkern des Alterthums, wenn sie sich gleich einer besondern göttlichen Offenbarung nicht zu erfreuen hatten, selbst bei den wilden Nationen in Asien und Afrika, das Verbot der Ehe innerhalb der nächsten Verwandtschaft aufrecht erhalten wurde. Es erscheint hienach dieses Verbot als ein allgemeines, und so gilt denn auch hier das Wort des Apostels von jenem den Heiden schon von Natur einwohnenden Gesetze, das ihnen die Stelle des den Kindern Israel eigens von Gott vorgezeichneten Gesetzes vertrete. Auf den Endzweck Gottes, der durch jenes Eheverbot erreicht werden soll, hat im Grunde schon Augustinus hingedeutet, wenn er bemerkt, daß „durch die Wahl der Gattin und die Schließung der Ehe immer neue und neue Bande der Liebe und Ehrfurcht in der menschlichen Gesellschaft geknüpft werden sollen“. Ausführlicher läßt sich eben hierüber unser Verfasser vernehmen, wenn er sagt, daß „die Ausbreitung des Menschengeschlechtes mit dem Wachsthum eines Baumes zu vergleichen sei, und die Aehnlichkeit sich auch darauf erstrecke, daß, wie die Aeste des Baumes sich nach allen Seiten verzweigen, die Enden aber der Zweige nicht wieder sich verbinden und zusammenwachsen, so

auch die eheliche Verbindung der Menschen nicht ein Sich-wieder-Zusammenschließen der schon von Natur und durch Abstammung nahe Verbundenen sein, eine Familie also nicht wieder in sich selbst zusammenwachsen, sondern vielmehr durch neue Verbindungen neue Familien ins Leben treten sollen.“

Ein sehr gewichtiges Motiv liegt dem Verbote der Ehe bei naher Verwandtschaft zu Grunde; eben dieses ist aber auch sicher nicht ein arbiträres, es wurzelt vielmehr ohne Zweifel in der Natur der Dinge selbst. Inwiefern dieß der Fall sei, ist im Einzelnen allerdings schwer nachzuweisen; einiges Licht ergiebt sich aber hier immerhin aus demjenigen, was Thiersch, an die soeben mitgetheilten Worte über „die Ausbreitung des Baumes der Menschheit“ anknüpfend, noch weiter bemerkt. „Nachdem das Menschengeschlecht“, sagt er, „in unzählige Individualitäten auseinandergegangen ist, sind die einzelnen Familien mit Einseitigkeit behaftet, und diese Einseitigkeit wird, wenn keine Ergänzung eintritt, zur Entartung. Die Ehe ist ihrem Wesen nach Ergänzung, und dieß liegt schon darin, daß das Weib zur Gehilfin für den Mann geschaffen wurde. Aber nicht allein die Einseitigkeit des Geschlechtes, sondern auch die des Familiencharakters soll in der Ehe eine Ausfüllung dessen, was dem einen Theil mangelt, gewinnen. Wenn nun innerhalb der nahen Blutsverwandtschaft Ehen geschlossen werden, so ist es eine bekannte Thatsache, daß sich der einseitige Familiencharakter bis zur Krankhaftigkeit steigert. Es entstehen da keine frischen und lebenskräftigen Charaktere mehr, sondern der Familientypus wiederholt sich mit einer starren und geistlosen Ausprägung. Gleichzeitig entstehen auch körperliche Gebrechen und Mißbildungen, angeborne Blindheit, Taubheit u. s. w.“

In dem Gefühl jenes Mangels an der erforderlichen Ergänzung und in der Vorahnung der Verderbniß der Generationen, welche bei nahen Verwandtschaftsheirathen zu befürchten steht, liegt unstreitig der Grund jenes horror naturalis, der schon in der unorganischen Natur vorgebildet erscheint, sofern die gleichnamigen Pole, während die ungleichnamigen sich aufsuchen, geradezu einander abstoßen, und der uns denn auch bei allen Völkern, welche nicht bereits einer entschiedenen sittlichen Entartung anheimgefallen sind, begegnet. Es macht sich aber hinsichtlich der Ehe, nächst diesem, schon in den Naturverhältnissen begründeten Gesetze noch ein anderes, ins Gebiet des geistigen Lebens fallendes, Gesetz geltend, das uns die Ehe nur mit solchen Personen gestattet, die mit uns gewissermaßen auf gleicher Stufe stehen, aber vor der ehelichen Gemeinschaft mit denjenigen uns zurückbeben läßt, die für uns, wie die Aelteren oder diejenigen, zu welchen wir uns in einem ähnlichen Verhältniß wie zu diesen befinden, ein Gegenstand eigentlicher Ehrfurcht sein müssen.

Eben diese doppelte, unserm Wesen selbst eingepflanzte Scheu vor der Verheirathung innerhalb naher Verwandtschaft hat denn nun ihren Ausdruck gefunden in jenen Eheverböten, wie sie, entweder als heilige Sitte oder als eigentlich gesetzliche Bestimmungen, fast allenthalben bestehen. Unter diesen Eheverböten nehmen aber die erste Stelle natürlich diejenigen ein, welche, aus göttlicher Offenbarung hervorgegangen, in den mosaïschen Schriften uns vorliegen; und sie werden wohl auch, so gewiß sie nicht weniger dem Gesetze der



Natur als der Anforderung der Pietät durchaus entsprechen, fort und fort als Norm zu gelten haben. Darin zwar wird man unserm Verfasser Recht geben müssen, daß diese mosaischen Eheverbote da und dort einer Ergänzung noch bedürfen, weniger insofern, als in ihnen nicht ausdrücklich untersagt ist, was selbstverständlich nicht gestattet sein kann, wie namentlich die Verbindung des Vaters mit der eigenen Tochter, wohl aber insofern, als auch — dem wirklich Verbotenen durchaus Analoges übergangen ist, wie denn z. B. die Ehe mit der leiblichen Tante ausdrücklich verboten ist, das Verbot aber der Verheirathung mit der leiblichen Nichte unerwähnt gelassen wird. Eine eben hierüber noch hinausgehende Erweiterung der Eheverbote hätte dagegen, unseres Bedünkens, nie Statt finden sollen, und wenn Thiersch eine solche doch für angemessen, ja für nothwendig erklärt, so können wir ihm nicht beipflichten.

Er macht hier geltend, daß im mosaischen Gesetz, wie der Heiland selbst andeute, der menschlichen Schwachheit noch gar Manches eingeräumt sei, was der höheren Ordnung, die durch das Christenthum herbeigeführt werden solle, nicht entspreche. Dabei beruft er sich auf das christliche Alterthum, welches, vermöge des ihm eigenen zarteren Sinnes für Reinheit und Heiligkeit des Lebens, beim bloßen Wortlaut der alttestamentlichen Bestimmungen nicht habe stehen bleiben wollen. So ist allerdings in den sogenannten apostolischen Canones ausdrücklich die eheliche Verbindung des Mannes mit der Schwester seiner verstorbenen Frau untersagt, und Basilius sucht dieses Verbot damit zu rechtfertigen, daß er sagt: so gewiß Mann und Weib nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch seien, ebenso gewiß sei auch die Schwester der Frau — des Mannes eigene Schwester; wenn er nun seine Schwester doch unmöglich ehelichen dürfe, so könne es ihm auch nicht erlaubt sein, die Schwester seiner Frau, die eben seine eigene Schwester sei, zum Weibe zu nehmen.

Wohl hat der Herr in der Bergpredigt den eigentlichen Sinn des Dekalogs tiefer enthüllt, doch läßt sich hierin kein Grund finden, den mosaischen Eheverbote wegen naher Verwandtschaft eine weitere Ausdehnung zu geben. So wird in jener Predigt das Gebot „Du sollst nicht tödten“ dahin ausgelegt, daß auch die Lippen kein feindseliges Wort sprechen, das Herz keine lieblosen Wünsche und Gefühle in sich hegen solle. Ja, es schließt eben dieses Verbot zugleich auch das Gebot des Wohlwollens, der Barmherzigkeit, der Versöhnlichkeit, der Friedfertigkeit u. s. w. in sich. Wohin käme man aber wohl, wenn man dem analog jene Eheverbote immer weiter und weiter verschärfen wollte? Der von Christo so reich erschlossene Sinn des fünften Gebotes wurzelt im Wesen des Menschen selbst sowie im Verhältnisse desselben zu seinen Nebenmenschen und zur Gottheit; das Verbot dagegen einer Heirath mit der Schwester der verstorbenen Frau entbehrt offenbar aller wesentlichen Begründung. Es besteht ja hier keinerlei Blutsverwandtschaft, und das geschwisterliche Verhältniß der Beiden, auf welches man sich berufen wollte, kann doch nicht als ein wirkliches, sondern bloß als ein *figuratives* bezeichnet werden.

Einen Einfluß auf die Verwandtschaftssehen will das Christenthum gewiß nur insofern ausüben, als durch dasselbe der Sinn für den wirklichen Willen Gottes in Bezug auf ein selbst im Kreise des gesetzlich Gestatteten abzuschlie-

hendes Ehebündniß noch verschärft und verfeinert werden soll. Es konnte den Menschen in der Urzeit erlaubt sein, mit den eigenen leiblichen Schwestern sich ehelich zu verbinden, gewiß nicht einfach nur darum, weil andere weibliche Wesen nicht existirten, so daß hier eine arbiträre Dispensation von Seite Gottes Platz greifen mußte. Nur darum vielmehr durfte solches geschehen, weil in dem Grundstamm der Menschheit alle jene Gegensätze, die nachmals erst heraustreten sollten, noch gegnigt waren, eine Entartung also der Generationen hier noch keineswegs zu befürchten stand. Umgekehrt ist es aber auch sehr wohl denkbar, daß der horror naturalis, selbst bei ganz entfernter Verwandtschaft, wo also ein gesellschaftliches Hinderniß der Vermählung nicht im Weg stünde, vielleicht nur in geringem Maße, sich geltend mache. Da bestände denn nun aber immerhin die Verpflichtung, von einer solchen Heirath, möchte sie auch sonst noch so wünschenswerth erscheinen, sich zurückzuhalten. —

Jedenfalls verdient die Lehre von den Heirathen innerhalb der nahen Verwandtschaft einer noch eingehendern Untersuchung, als ihr bis dahin zu Theil geworden, und wir wollen wünschen, daß die nähere Untersuchung, auf Anlaß der vorliegenden so verdienstvollen Arbeit unseres Thiersch, sofort in Angriff genommen werde.

München.

Dr. Jul. Hamberger.

R. Rothe's nachgelassene Predigten. Zweiter Band. Herausgegeben von Schenkel. Dritter Band (die in Bonn gehaltenen Predigten), herausgegeben von Pfr. Johannes Bleek. Elberfeld 1869, Verlag von Friderichs.

Eine Kritik vom homiletischen Standpunkt aus wäre, wie für unsere Zeitschrift, so den Predigten Rothe's gegenüber nicht am Plage; was den Homiletiker als solchen, also in technischer Beziehung, interessirt, das tritt hier vollständig in den Hintergrund, während man hier vielmehr nur darauf gespannt ist, im Prediger den Theologen zu hören. Seit Schleiermacher hat dies wohl von Keinem in gleichem Maße gegolten, aber bei Schleiermacher war auch die Form in gleichem Grade neu und lehrreich für den Homiletiker und von bedeutender Wirkung auf die Praxis, wogegen bei Rothe alles Charakteristische im theologischen Inhalt liegt. Rothe hat, wie wir wissen, ein moderner Christ sein wollen; das tritt nun gerade hier auch der Gemeinde gegenüber deutlich hervor. Mit bewundernswerther Ruhe und Zuversicht beseitigt er auch predigend alles dasjenige, was ihm in Kirche und Dogmatik veraltet erscheint, und stellt dafür mit der ganzen Kraft und dem ganzen Ernste der eigenen Ueberzeugung das ins Licht, was ihm die bleibende, auch aus der Gegenwart, zumal aus der gebildeten Welt nicht verschwundene, nur in ihr latente christliche Wahrheit ist, die er nun aber dieser gebildeten Welt als ihr eigenstes Eigenthum zum Bewußtsein zu bringen sich bemüht. So viel in dieser Beziehung von ihm wie einst von Schleiermacher zu lernen ist, des Eindrucks kann man sich doch auch bei diesen Predigten nicht erwehren, daß er mit jener Distinction nicht überall die Aufgabe, die er sich selber gestellt, gelöst, nicht immer den Weg gefunden hat, um bei denen durchzudringen,

denen er predigt. Wir sind im Princip damit einverstanden, wenn er z. B. Bd. II. S. 324 scharf unterscheidet zwischen dem wirklichen Glauben an Jesum, an ihn selbst, und zwischen dem Glauben an irgend welche Formeln, die immer nur „ein ihn betreffendes Erzeugniß menschlicher Wissenschaft, Menschenwerk, Theologenwerk“ sind; auch unsere Ueberzeugung ist es, daß der Werth und die Wahrheit unseres Christenthums nicht davon abhängt, ob wir den oder jenen Lehrsatz über ihn unterschreiben, sondern wie wir persönlich, also mit der Kraft und Wahrheit der Gesinnung, zu ihm uns stellen; ihn selbst sollen wir bekennen, und das heißt ja in Wahrheit bekennen, was er uns ist, nicht aber irgend einer Aussage über ihn beistimmen. Sätze wie die folgenden sind nur allzu wahr (S. 326): „Denken wir uns einmal, der Herr Jesus erschiene wieder unter uns, inmitten seiner Christenheit, aber ganz so wie damals, in Knechtsgestalt, in völligem Incognito, ohne Titel und Würden, ohne Amtskleid und ohne die Ordenssterne seines himmlischen Vaters, so daß er uns von sich nichts weiter sehen ließe in Wort und That, als sein heiliges, ganz von seinem himmlischen Vater erfülltes Herz voll erhabender Liebe und leuchtender Wahrheit. Was meint ihr wohl, wer von unseren Christen würde ihn erkennen und sich zu ihm halten und wer nicht? Ich halte dafür, gar Manche von denen, die mit der größten Geläufigkeit ein rechtgläubiges Bekenntniß von Christo ablegen, würden an ihm vorübergehen, ohne ihn zu erkennen und seine göttliche Anziehungskraft zu spüren, gerade auch deshalb, weil sie an ihm die für sie entscheidenden Merkmale nicht wahrnehmen, die in ihrer Dogmatik stehen, wie er ihnen denn auch viel zu weltförmig aussehen würde.“ Aber welche eine vorschnelle Antithese ist es, wenn der folgende Satz lautet: „Und dagegen, wie Viele von denen, welche das kirchliche Bekenntniß von Christo nicht zu dem ihrigen zu machen vermögen, würden sich im tiefsten Herzensgrunde zu ihm hingezogen fühlen, würden ihm auf allen Schritten folgen, ihm huldigend zu Füßen fallen und nicht von ihm lassen!“ Ja, Richard Rothe hätte das gethan, aber wie Viele außer ihm, wie Viele von der Masse, die dem kirchlichen Bekenntnisse fremd geworden, das ist eine andere Frage; wer hindert denn diese „unbewußten Christen“, schon jetzt sich von den kirchlichen Formeln über Christum zum lebendigen Christus zu erheben? Er ist ihnen nahe genug, unsichtbar zwar, aber nicht „incognito“, warum fallen sie ihm nicht jetzt schon huldigend zu Füßen? Die Kirche hindert sie wahrlich nicht, sie gibt ihnen sein Wort selber in die Hand, und wer vollkommener von ihm reden, sein Bild und Wesen heller ins Licht setzen kann, als ihre Lehrform dies vermag, der ist, wenn auch nicht unseren Kirchenfürsten und Zionswächtern, doch desto mehr der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft willkommen. Wahr ist es wiederum, wenn Rothe fortfährt: „Ja, ja, wie so ganz anders würden sich da die menschlichen Herzen in ihrem Verhältniß zu Jesu gruppiren, als man nach der Art erwarten sollte, wie sie sich selbst und einander die Namen Gläubige und Ungläubige beilegen!“ Ganz gewiß, — aber die Gruppierung würde auch nicht ganz dieselbe sein, wie Rothe sie sich denkt. Wie er von Christus redet, ob es auch anders lautet, als die Sätze der Concordienformel, es würde von denen, deren „unbewußtes Christenthum“ er so vertrauensvoll rühmt, nicht annehmbarer gefunden werden, als diese; es ist ihnen immer noch zu viel Uebermenschliches, Außerordentliches, Einziges darin. Oder ist, was z. B. S. 212. 213 als das Gewisse über Christus

gesagt wird, nicht auch schon Dogmatik? So würde wohl, um einen andern Punkt zu berühren, jenes „unbewußte Christenthum“ der Predigt gegenüber, die wir Bd. III. S. 107 „über den Unglauben unserer Zeit in Beziehung auf das böse Geisterreich“ vorfinden, sich dessen sehr bewußt werden, daß es auch auf Rothe's Zuspruch hin — trotz dem Vorwurf (S. 109), „es sei nichts als eine gewisse Kleinstädtereie, eine Enge und Beschränktheit, in welche der Gedanke einer übersinnlichen Welt und des Zusammenhangs zwischen dieser und der sinnlichen nicht hineinpasse“ — dennoch nicht gewillt sein, eine Dämonenwelt für existirend zu halten, wie es andererseits denen, die auf das Schriftwort hin daran glauben und sich diese Annahme begrifflich zurechtlegen wollen, nicht genügen wird, daß Rothe S. 110 das Böse nur aus der sichtbaren in die unsichtbare Welt hinüberwirken läßt, wo es auch, wie in der sichtbaren, so lange fort dauere, bis es auf sittlichem Wege gelöst wird, — während die Vorstellung des bösen Geisterreichs ebenso sehr, ja nach biblischer Anschauung noch stärker, umgekehrt ein principielles Hereinwirken aus der unsichtbaren in die sichtbare Welt in sich faßt. In hohem Grade fesselnd ist — gleichsam als Gegenstück hiezu — die Predigt Bd. III. S. 44, die den Beweis führt, „daß wir einen Himmel haben“, wo aus der Idee Gottes und seiner Schöpfung in echt Rothe'scher Weise die Folgerung abgeleitet wird, daß „es einen Wohnsitz Gottes, eine Welt reinen Geistes in Wirklichkeit gebe, an der nichts Sinnliches, nichts Sündiges ist, voller Heiligkeit und Seligkeit“. — Ein gefährliches Thema hat Rothe Bd. III. S. 298 behandelt, nämlich „die Vervollkommnungsfähigkeit der Lehre Jesu“, was selbstverständlich von diesem Prediger anders gemeint ist, als was man zur Rationalistenzeit die Perfectibilität des Christenthums, seine Fortbildung zur Weltreligion genannt hat. Rothe leitet die Möglichkeit und Nothwendigkeit jener Vervollkommnung aus dem Textwort Joh. 16, 12—15 ab; „Christus freilich bedarf keiner Verbesserung, er ist derselbe in alle Ewigkeit, aber das Christenthum ist einer Verbesserung bedürftig; fühlen wir es denn nicht (S. 300), daß die christliche Lehre neu gestaltet werden muß aus dem Fleisch und Blut unserer Zeit?“ (Zedenfalls eine nicht glückliche Sprachwendung, denn aus Fleisch und Blut, den Ausdruck im biblischen Sinne genommen, pflegt die Wahrheit nicht zu entspringen.) Aber Jesu Lehre selbst sei, wenn wir ehrlich sein wollen, der Vervollkommnung bedürftig; „denn ihr merkt es ja sehr bald, daß hier Mancherlei fehlt; ihr tretet mit so vielen Fragen heran und erhaltet keine Antwort auf sie. Es mögen mitunter müßige Fragen sein, aber auch an gewichtigen Fragen fehlt es nicht. Und dann: ist nicht das Ganze wenigstens scheinbar ein bloßes Bruchstück, ist es wirklich ein gegliedertes Ganzes? Denn wie käme es sonst, daß wir uns Mühe geben müssen, das Ganze aus dem Einzelnen zusammenzusetzen, daß der Eine es wieder anders baut als der Andere? Es wäre thörichter Aberglaube, wenn wir diese Unvollkommenheit verstecken wollten und glaubten, daß sie einen Schatten von Unvollkommenheit auf den Lehrer, den göttlichen Propheten, werfen würde. Der Text zeigt, daß der Herr ganz dasselbe sagt.“ Wenn wir nun begierig sind, zu erfahren, worin diese Vervollkommnung bestehe und wie weit dieselbe etwa zur Zeit vorgeschritten sei, — da freilich will alles Schöne, was der zweite Predigttheil sagt, uns nicht genügen. Zunächst: „Der Geist der Wahrheit wird euch auch den künftigen Entwicklungsengang meiner Sache deutlich machen. . . . Ja, das hat die Geschichte bewährt, das ist zu allen



Zeiten ein Hauptmerkmal gewesen der Erleuchtung durch den heil. Geist, daß er die Christen Hoffnung, die Hoffnung der ewigen zukünftigen Herrlichkeit, immer strahlender und klarer in den Seelen der Gläubigen hat aufgehen lassen. Und wenn Jemand will die Lehre Jesu vervollkommen und weiß nichts von der Christen Hoffnung und will uns bloß in den Staub herabziehen, so weisen wir ihn ab und sagen: dein Geist ist nicht der Geist der Wahrheit." Ganz gewiß; aber mit alledem hat der Prediger die Aufgabe nicht gelöst, die sein eigenes Thema ihm stellt. Wenn erstens die Apostel nach dem Hingang Jesu durch Erleuchtung des Geistes noch weitere und klarere Erkenntniß vom künftigen Gange des Reiches Christi erhielten — wobei wir an die Thessalonicherbriefe, an 1 Cor. 15, an die Apokalypse, an Röm. 11 denken — so, ist das zwar für uns eine Ergänzung der Lehre Jesu, aber auf Seiten der Apostel war's doch nur ein tieferes Verstehen seines Wortes: das aber kann man nicht wohl eine Vervollkommenung seiner Lehre nennen. Zweitens lautet die Nothe'sche These so, als ob diese Vervollkommenung eine permanente wäre, im 19. Jahrhundert noch weit höher als am Ende der Apostelzeit. Aber was wissen wir denn eigentlich heute genauer? Nichts, als was uns die Geschichte, der Verlauf von achtzehn Jahrhunderten, gelehrt hat, und wenn die Christen Hoffnung immer strahlender in den Herzen der Gläubigen aufgegangen sein soll, so ist wieder zu fragen: hat denn irgend ein Theolog, welcher Richtung er angehöre, irgend ein Gläubiger in der Christenheit heute eine strahlendere Hoffnung auf die Zukunft, auf die Ewigkeit, als Paulus oder Johannes eine solche gehabt haben? Wissen wir denn heute auch nur ein Wörtchen mehr, d. h. mehr Positives, als die Christen vor achtzehnhundert Jahren? Und was Etlche genauer zu wissen meinen, weil sie sich ein System gezimmert und ein Programm gemacht haben für die Festlichkeiten zum Empfange des wiederkehrenden Christus und zur Einweihung des Himmelreichs, das sind Phantasiegebilde; auch von Swedenborg, von dem Basler Seidenweber Witz (Stifter der Nazarenensekte), von den weissagenden Comnambulen hat Nothe gewiß nicht sagen wollen, sie seien die Vervollkommer der Lehre Jesu. Wenn endlich E. 305 gesagt wird: Nicht durch bloße Enthüllung von Erkenntnissen, nicht durch bloßes Lehren für sich allein, sondern durch Erziehen — durch Erneuerung des christlichen Lebens — wird die Wahrheit Jesu in immer helleres Licht gestellt: so müssen wir wieder fragen: ist denn das eine Vervollkommenung der Lehre Jesu, wenn wir (subjectiv) durch Erziehung von Gottes Hand sie immer besser verstehen lernen? Und kann überdies auch auf diesem Wege heutzutage Einer zu höherer Erkenntniß gelangen, als auf demselben Wege ein Paulus, ein Luther gelangt ist? — Wir haben uns mit dieser Predigt etwas länger beschäftigt, weil sie uns mehr als andere den Punkt bloßlegt, wo Nothe's Theologie ins Stocken geräth. Als Mann des Protestantenvereins ist ihm Jesu Lehre der Vervollkommenung bedürftig und fähig, aber wenn wir fragen: worin ist sie denn nun vervollkommenet worden? so ist die Antwort eine so wenig befriedigende, daß wir sogar dem Schlusse der Predigt es abzufühlen glauben, sie habe dem Prediger selbst nicht genügt. Dagegen mag noch eine Stelle hier Platz finden, wo er sich in seinem eigensten Elemente fühlt und seine Art auch der kirchlichen Predigt zur Erfrischung und Bereicherung werden mag. Wie er schon in der vierten Predigt des dritten Bandes (S. 18 ff.) mit der reinsten, edelsten Begeisterung

„die Einzigkeit des Wortes Christi“ ins Licht gesetzt hat, so kommt er in der 39. Predigt, S. 281, (über Luc. 21, 23) auf denselben Gegenstand zurück. Dort ist S. 285 zu lesen: „Habt ihr da“ (bei Christus, wie er in den Evangelien sich vor uns findet) „auch etwas bemerkt von diesem Zwiespalt des Gefühls und des Verstandes? Ist es da auch so, daß es bei einzelnen Dingen heißt: „Hier spricht der Verstand, bei anderen: hier strömt das Gefühl über“? Nein, da ist Alles helles Sonnenlicht, da ist nichts von Dunkel, nichts von jenem Zwiespalt. Das Größte und Herrlichste, was er ausspricht, spricht er mit der vollsten Klarheit seiner Seele aus und ebenso das Wunderbarste mit der vollsten Nüchternheit. Daß die Wärme des Gefühls das Licht des Verstandes nur erhöht und umgekehrt, das ist der Eindruck, den wir empfangen, und wenn wir ihn etwa an einzelnen Stellen nicht empfangen, es uns gar dünken will, als sei die Nüchternheit des Verstandes dahin, so können wir auch merken, woran die Schuld liegt: an unserem Nichtverstehen, und das merken wir daran, daß solche Stellen, wenn wir weiter fortgehen in christlicher Erkenntniß, uns nachher sonnenlicht werden. Es liegt daran, daß er nicht in unserer Schulsprache redet, nicht in den Formen, die uns geläufig sind, sondern er redet von ihnen aus der unmittelbarsten, eigensten Erfahrung, mit der Ursprünglichkeit, die da freilich ganz natürlich ist, wo man die göttlichen Dinge nicht vom Hörensagen weiß, sondern aus dem eigensten Erleben, der unmittelbarsten Anschauung. Aus dieser unmittelbarsten Erfahrung bringt er sie hervor, breitet sie in einem Schmelz, einer Frische vor uns aus in Worten, hinter denen unsere immer zurückbleiben und die eben darum auch nicht vergehen werden.“ — Bleibt bei solchem Sachverhalt noch viel übrig von jener Bedürftigkeit der Vervollkommenung?

Tübingen.

Palmer.

## Der theologische Beweis.

Ein Beitrag zur theologischen Logik

von

C. F. Jäger,

Decan in Brackenheim (Württemberg).

---

Jede Wissenschaft hat einen eigenthümlichen Beweis Ausgangspunkt, ein eigenthümliches Beweisziel und eigenthümliche Beweismittel, und darnach gestaltet sich auch das Beweisverfahren in eigenthümlicher Weise. Die allgemeinen wissenschaftlichen Beweisregeln gelten zwar für jede Wissenschaft, aber ihre Anwendung ist in jeder Wissenschaft wieder eine andere, und darum hat in gewissem Sinne jede Disciplin ihre besondere Logik. Dieß gilt auch für die theologische Wissenschaft. Sie hat Beweismittel, wie sie keine andere Wissenschaft besitzt, obwohl neben diesen ihr eigenthümlichen Beweismitteln ihr auch solche zu Gebot stehen, welche sie mit anderen Disciplinen theilt, aber diese haben für sie nur peripherische Bedeutung, während den ihr eigenthümlichen Beweismitteln eine centrale Bedeutung zukommt, und diese specifisch-theologischen Beweismittel haben diese ihre Geltung eben darum, weil sie sich ganz specifisch eignen für das theologische Beweisziel und den theologischen Beweis Ausgangspunkt.

Aber noch in einer andern Hinsicht unterscheidet sich das theologische Beweisverfahren von dem Beweisverfahren anderer Wissenschaften. Es ist bekannt, daß überhaupt das Beweisen nicht in jeder Wissenschaft von gleicher Bedeutung ist: es gibt Wissenschaften, deren Sätze so unmittelbar an einer äußern und innern Erfahrung, welche jedem Menschen alltäglich zu Gebot steht, sich erproben, daß ein aus ihrem inneren Zusammenhang geführter Beweis die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit nicht erst hervorbringt, sondern schon vorfindet

und nur so zu sagen illustriert, sie mit dem wissenschaftlichen Gepräge und mit wissenschaftlicher Wehrfähigkeit schmückt und wappnet, während andererseits es auch solche Disciplinen gibt, deren Sätze gar nicht Gegenstand der Ueberzeugung werden können, ehe sie stringent und exakt bewiesen sind. Dieß letztere gilt zum Beispiel von den Sätzen der Mathematik, welche größtentheils ohne den exakten Beweis gar nicht verstanden und nicht mit Zuvorsicht als wahr angenommen werden können. Die Theologie nun gehört in den Kreis derjenigen Wissenschaften, welche mit ihren Aussagen einen Eindruck auf den Geist des Menschen machen, der leicht die sichere Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit zur Folge hat, noch ehe sie förmlich bewiesen werden, und dieß gilt nicht blos von den Axiomen, sondern auch von den abgeleiteten Sätzen der Theologie. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, daß eben die Theologie mit allen ihren Hauptsätzen das innerste Mark und Heiligthum des menschlichen Geistes berührt und über die höchsten Interessen der Menschheit sich ausspricht, so daß jede Aussage, welche hier den Nagel auf den Kopf trifft, zu einer Aktion oder Reaktion reizt, in welcher eine praktische Bewährung erzielt wird, ehe der wissenschaftliche Nachweis des Zusammenhangs mit längst Anerkanntem angetreten und durchsichtig ausgeführt wird. Die Ueberzeugung eilt hier dem wissenschaftlichen Beweis voraus und schleppt ihn erst nach. Dennoch ist dieß, wie schon angedeutet wurde, eine Eigenschaft, welche nicht blos der Theologie zukommt, sondern sie findet sich bei allen denjenigen Wissenschaften, welche sich mit den praktischen Interessen der Menschen beschäftigen. Ueberall wo der Mensch in seinem persönlichen Interesse berührt wird, stellt sich sein Urtheil auf Grund praktischer Bedürfnisse und instinktmäßigen Herausführens des Entsprechenden — also auf praktischem Wege — fest, und wartet nicht so lange, bis ein scharfsinniger Analytiker ihm wissenschaftliche Beweisgründe beibringt. Daher haben alle diese Disciplinen sich auseinanderzusetzen mit einem sogenannten praktischen, populären Wissen und Urtheil, das sich wohl wissenschaftlich läutern und aufklären, aber nicht wissenschaftlich hofmeistern läßt, sondern mit aller Entschiedenheit den Grundsatz vertritt, daß alle fürs praktische Leben geltende Wahrheit zuerst feststehen muß, ehe sie wissenschaftlich deducirt werden kann. Ja es wird auf dem religiös-sittlichen Gebiete dieses Verhältniß sogar als sittliche Pflicht dem Menschen aufgelegt: denn jedermann wird es mißbilligen, wenn ein Mensch die



Pflicht der Feindesliebe, und die Pflicht, keinen Ehebruch zu begehen, solange in Abrede ziehen wollte, bis ihm ein Moralphilosoph die sittliche Nothwendigkeit dieser Forderungen mit einem exakten logischen Beweis deducirt hätte. Die Tugend hat nach Ueberzeugung zu handeln, ehe die vollkommene ethische Wissenschaft fertig ist: darum muß sie ihre Ueberzeugung sicher haben und haben können, ehe ihre Richtigkeit auch wissenschaftlich bewiesen ist. Demnach gilt hier der Satz: *fides praecedat argumentationem*; dagegen verwerfen wir den schlechten Satz: *fides praecedat intellectum*, denn ohne intellectus, ohne Ueberzeugung gibt es keinen sittlich-religiösen Glauben, sondern nur blinden Trieb und blinde Leidenschaft, die vor- und unsittlich, wenn nicht unsittlich ist und den Namen *fides* noch gar nicht verdient. Damit sind wir nun auf den Punkt gekommen, in welchem die allen praktischen Wissenschaften (also z. B. auch der Jurisprudenz, der Staatswissenschaft, der Aesthetik) eigenthümliche secundäre Stellung des Beweises zu der zu beweisenden Wahrheit sich für die Theologie eigenthümlich modificirt. Während nämlich in den andern praktischen Wissenschaften das Feststellen der Ueberzeugung vor dem exakten Beweis eine durch Thatfachen bewährte Regel ist, so können wir doch nicht so unbedingt, wie bei der Theologie, diese Regel zur sittlichen Pflicht, zur Gewissenssache machen; in der Theologie aber, welche eben das sittlich-religiöse Leben des Menschen zu ihrem Gegenstand hat, muß es geradezu als unsittlich bezeichnet werden, die Ueberzeugung von der Richtigkeit einer religiösen Vorstellung erst auf wissenschaftliche Beweise gründen zu wollen. Das praktische Ergreifen nicht bloß der religiös-sittlichen Axiome, sondern auch der daraus sich ergebenden Consequenzen ist ja gerade die Lebensbedingung aller Religiosität und Sittlichkeit. Wem das noch zweifelhaft scheint, der lege sich nur einfach die Frage vor, ob das ein rechtschaffener Vater wäre, der nicht eher überzeugt wäre von seiner Pflicht für seine Familie zu sorgen, als bis irgend ein scharfsinniger Theolog ihm das sittliche Wesen der Vaterautorität wissenschaftlich sammt ihren Consequenzen entwickelt und das geheimnißvolle Pietätsband zwischen Eltern und Kindern bis ins Centrum durchforscht hätte. In allen Gewissenssachen, in allen Pietätsverhältnissen hat der Mensch die Pflicht des Sicherwissens vor dem wissenschaftlichen Beweis. Eben darum hat nun aber die theologische Wissenschaft mit ihren Beweisen sich unter die höhere Autorität der praktischen Gewissensperceptionen und der im Kampf des

Lebens erprobten sittlich-religiösen Ueberzeugung zu stellen, und darf nicht fordern, daß lediglich darum eine sittlich-religiöse Ueberzeugung aufzugeben sei, weil das wissenschaftliche Argument für dieselbe noch nicht vollständig gefunden ist.

Daraus ergibt sich nun für das theologische Beweisverfahren selbst eine eigenthümliche Regel, die zwar auch schon auf andere praktische Wissenschaften angewendet wurde, aber hier ein Irrweg war, während sie in der Theologie der rechte Weg ist: nämlich die Regel, daß die geschichtlich vorhandene und wenigstens qualitativ, wenn auch nicht quantitativ an der Spitze der menschlichen Culturentwicklung stehende religiöse Weltanschauung solange für richtig und darum für das zu begreifende Object der theologischen Wissenschaft anzusehen ist, als nicht das Gegentheil durch die praktischen Konsequenzen — also auf praktischem und nicht bloß wissenschaftlichem Wege — constatirt ist. Die historische Schule hat bekanntlich diesen Satz auch auf das Gebiet der Rechtswissenschaft angewendet, aber mit Unrecht: denn es gibt kein historisches Recht und keine historische Rechtsurkunde, welche nur entfernt diejenige Bewährung vor aller wissenschaftlichen Untersuchung praktisch hätte gewinnen können, welche dem biblisch geläuterten evangelischen Bekenntniß und der in der heiligen Schrift vor uns liegenden Offenbarungsgeschichte zukommt. Das römische Recht und das Corpus juris sind wohl ein höchst beachtenswerthes und mächtig wirkendes Ferment für die Entwicklung des Rechtsbewußtseins und der Rechtsordnung unter den Menschen, aber daß sie die reinste und vollkommene Ausbildung desselben darstellen, die nicht bloß klassisch, sondern kanonisch ist, das kann nur ein Fanatiker behaupten. Dasselbe gilt von der Classicität auf ästhetischem Gebiete: sie darf nicht zur Kanonicität hinaufgeschraubt werden.

Im Historischen das Absolute zu präsumiren, ist ein Recht und eine Pflicht, welche nur der Theologie auf ihrem specifischen Gebiet zukommt. Darum ist die Theologie eminent positiv, sie ist biblisch-christlich und hat mit positivhistorischen biblisch-christlichen Beweisen ihre Sätze zu begründen. Nicht, als ob sie blindlings dieses Beweismittels sich bediente, sondern sie thut und muß es thun, weil sie die siegreiche praktische Bewährung der christlichen Offenbarung im Einzelnen, wie im Völkerleben respektirt und das praktische Reasonement, daß gute Früchte auf einen guten Baum schließen lassen, auch wissenschaftlich gelten läßt in dem absoluten Sinne, in welchem es nur beim Evangelium als dem abschließenden Resultat der Offen-

barungsgeschichte gilt und sich bewährt hat. Auch solche theologische Systeme, welche den Schriftbeweis nicht in diesem Umfang gelten lassen wollen, haben ihn verstohlen doch benützt und mit der Zugkraft biblischer Gedanken, welche ihnen die christliche Atmosphäre zugeteilt hat, oft ohne es zu merken, ihren lahmen Argumenten auf die Beine geholfen. (Ja sogar philosophischen Systemen älterer und neuerer Zeit kann man nachweisen, daß sie unter Voraussetzung christlich-biblischer Ideen construirt sind und selbst bei dem Juden Spinoza läßt sich deutlich erkennen, daß das Ziel seiner Sittenlehre ein freilich pantheistischer carrirter christlich-biblischer Begriff ist, und er ohne den Einfluß christlicher Ideen auf solche Ideale hätte gar nicht kommen können, da sie sich aus seinen philosophischen Principien nicht ableiten lassen). Warum will man nicht lieber in bewußter Anerkennung einer doch nicht abweisbaren Auktorität sich Rechenschaft geben über ihren Werth, ihren Gehalt und dessen praktische Bewährung, statt unbewußt von ihr in seinem wissenschaftlichen Denken dirigirt zu sein? Das Letztere ist geistige Sklaverei, das Erste allein führt zu theologischwissenschaftlicher Freiheit, die das Bewährte aus freier Ueberzeugung gelten läßt, weil es sich bewährt hat und praktisch an jedem darauf eingehenden Gewissen bewährt.

Während nun aber im Schriftbeweis die Theologie ein Beweismittel eigenthümlicher Art auch eigenthümlich verwendet, wie es in gleicher Weise in keiner andern Wissenschaft vorkommt, so darf doch dabei nicht übersehen werden, daß um diesen im Centrum stehenden Schriftbeweis eine zu seiner Illustrirung und vollen Verwerthung unentbehrliche Peripherie liegt, in welcher allerdings die Theologie auf gleiche Stufe tritt mit andern auf das praktische Leben des Menschen bezüglichen Wissenschaften. Der Schriftbeweis fordert zu seiner Ergänzung den religionsgeschichtlichen, den dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Beweis. Der religionsgeschichtliche Beweis ist eben deshalb so wichtig für die Theologie, weil er die Resultate des Schriftbeweises als Erfüllung dessen nachweist, was die Menschheit auch in den religiösen Irrwegen gesucht und gesucht, aber nicht gefunden hat; weil er zeigt, wie alle göttliche Offenbarung und die in der Schrift vor uns liegende Entwicklung der göttlichen Offenbarung einem allgemein menschlichen Bedürfnis entgegenkommt und das Positive nichts Zufälliges und Willkührliches ist, sondern das genau auf das höchste geistige Bedürfnis der Menschheit Abgemessene. Es ist

eine verderbliche Einseitigkeit der Beck'schen theologischen Richtung, daß sie glaubt, die innere Harmonie der Bibelgedanken und die innere Consequenz, welche in dem Stufengang der göttlichen Offenbarung von Abraham bis auf die Apocalypse hinaus durch mehr als zwei Jahrtausende sich hindurchzieht, aufzudecken, genüge für den wissenschaftlichtheologischen Beweis. Als ob das nicht auch eine wohl zu erwägende Frage wäre, wie sich das Sehnen und Streben des Menschen erfahrungsmäßig zu diesem Complex lebendiger Gottesgedanken und Gottesthaten verhält, wie weit hier ein Convergiren oder ein Divergiren vorliegt und wie das Eine und das Andere zu deuten ist. Es ist um so unbegreiflicher, daß man dieser religionsgeschichtlichen Ergänzung des Schriftbeweises aus dem Wege geht, da doch ein Apostel Paulus im Römerbrief sich durch eine religions- und culturgeschichtliche Betrachtung den Weg bahnt zu der Darlegung der christlichen Grundwahrheiten, und so die Schrift selbst die theologische Forschung auf die religionsgeschichtliche Perspektive hinweist. Und ist denn nicht die heilige Schrift in sich selbst eine Geschichte? Ist es nicht eine ganz falsche Behandlung des Schriftbeweises, unterschiedslos einzelne Schriftstellen aus den mancherlei biblischen Büchern mosaikartig zusammenzufügen und zu meinen, damit ein Bibelsystem herausgearbeitet zu haben? Vielmehr gehört zum Schriftbeweis, wenn man die Schrift nicht mißhandeln, willkürlich zerstückeln und wieder zusammenflicken will, daß jede Schriftwahrheit von ihren alttestamentlichen Reimen an bis zum Abschluß in der urchristlichen und apostolischen Verkündigung verfolgt und dadurch ihre Stellung im Ganzen, wie ihre praktische Würdigung und Verwerthung für das menschliche Bewußtsein wissenschaftlich begründet wird. Die rechte Art des Schriftbeweises eignet sich also selbst die Methode des religionsgeschichtlichen Beweises an. Das aber ist allerdings zuzugeben, daß der religionsgeschichtliche Beweis in der Theologie nach keiner anderen Regel verläuft, als jeder andere historische Beweis, wie er auch in andern Wissenschaften vorkommt. Das Geschichtliche hat hier keinen höheren Werth und keine höhere Auktorität, als in andern Wissenschaften: denn die Geschichte der Religionen ist die Geschichte des menschlichen religiösen Bewußtseins und nicht die Geschichte der göttlichen Offenbarung: diese ist kanonisch, jene nicht, und der Schriftbeweis beweist die göttliche Wahrheit, der religionsgeschichtliche Beweis aber beweist nur, wiefern der Mensch göttliche Wahrheit sucht und braucht und sein eigenes ursprüng-



liches Wesen in ihr wiederfindet. Insofern liegt das Eigenthümliche des theologischen Beweises, soweit er historischer Beweis ist, im Schriftbeweis: und der religions-geschichtliche Beweis wird erst dadurch specifisch-theologisch, daß er soweit vorrückt, bis er mit dem Schriftbeweis begegnet und in ihn übergeht. —

Dasselbe gilt nun auch vom dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Beweis. Wie der religionsgeschichtliche Beweis uns im Sehnen und Suchen, im Irren und Fallen des Menschengeistes die praktische Nothwendigkeit der Offenbarungswahrheit im Ganzen und Einzelnen erkennen läßt, so zeigt uns der dogmengeschichtliche Beweis in Verbindung mit dem kirchengeschichtlichen, wie die gefundene und gegebene göttliche Wahrheit fürs menschliche Denken und Streben sich bewährt hat, demselben Probleme und Aufgaben stellt, die nicht durch Negation zu beseitigen sind, und wie der Menscheng Geist an ihnen sich abmüht und doch wieder erfrischt und aufrichtet, auch immer wieder in den göttlichen Offenbarungsgedanken und Thaten seinen Meister findet, dem er nicht entlaufen kann. Diese Erfahrungen und die Lehren der dogmen- und kirchengeschichtlichen Entwicklung darf kein theologisches System ignoriren, wenn es nicht alte Irrthümer wiederholen, sondern wirklich die theologische Erkenntniß fördern will: es muß nachweisen, daß, was es sagt, ein Weiterbauen auf den unabweisbar im Laufe der christlichen Geistesentwicklung sich geltendmachenden Fundamenten ist.

Die Erfahrungen, welche die Christenheit mit ihrem geistigen Capital göttlicher Offenbarung im Laufe der Zeiten gemacht hat, zu verwerthen für die wissenschaftliche Würdigung der einzelnen Theile wie des Ganzen der göttlichen Wahrheit, steht jedem Theologen wohl an; und selbst die Decksche Schule kann, so wenig oder so ungern sie es zugesteht, keinen Schritt thun, ohne auf diese Erfahrungen wenigstens in indirekter Polemik Rücksicht zu nehmen. Wenn die biblische praktische Argumentationsregel: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, ihre Gültigkeit behalten soll, so ist nicht abzusehen, wie der Bibeltheolog den dogmen- und kirchengeschichtlichen Beweis verschmähen und seinen wissenschaftlichen Werth bestreiten könnte. Auf keinen Fall aber kann er, ohne vollständig unwissenschaftlich zu werden, den religionsgeschichtlichen Beweis ablehnen. Denn das hieße die Brücke abbrechen, welche göttliche Wahrheit und menschliches Bedürfnis verbindet. So gewiß die göttliche Offenbarung dazu da ist, um ein tief im Wesen des Menschengeistes begründetes Bedürfnis zu be-

friedigen, so gewiß kann keine Theologie die göttliche Offenbarung, ihren Inhalt im Ganzen und Einzelnen und ihre Wirkungen wissenschaftlich richtig würdigen und darlegen, welche verschmäht, das Streben und Suchen des menschlichen Geistes auf dem religiösen Gebiet zu beobachten und zu vergleichen mit dem, was die göttliche Offenbarung dem Menscheng Geist bietet. Man sage nicht, die Bibel gebe ja auch Lehre über das Wesen und Bedürfniß des Menschen! Das ist zwar richtig, aber wollten doch diese Bibeltheologen nur auch sich die Mühe nehmen und beobachten, wie ganz anders die Bibel von diesen anthropologischen Voraussetzungen redet! Schon die Zahl der rein anthropologischen Aussagen enthaltenden Bibelstellen ist sehr klein und die Bibeltheologen haben Mühe, eine biblische Anthropologie aus den sparsamen Aussagen zusammenzubringen: die Bibelurkunde redet von diesen Dingen als von schon anderswoher bekannten oder doch bekannt sein-sollenden, immer mehr beiläufig, als von etwas, worüber der Mensch, auch abgesehen von der göttlichen Offenbarung, etwas wissen und erkennen kann und soll, welches zwar von der göttlichen Offenbarung berücksichtigt und von ihrem Licht beleuchtet und erläutert, aber nicht erst gefunden und entdeckt zu werden braucht. Damit gibt die Schrift selbst dem Theologen die Weisung, sich über die religiöse Anthropologie aus der geschichtlichen Erfahrung aller Zeiten zu belehren, dabei aber freilich auch die Andeutungen der göttlichen Offenbarung als Compaß zu benützen. Volends ein unverständiger Mißbrauch der Schriftautorität aber ist es, naturwissenschaftliche Kenntnisse, statt aus unmittelbarer Betrachtung der Natur, aus den beiläufigen Bemerkungen der Schrift über Naturdinge und Naturerscheinungen ableiten zu wollen, während doch die Schrift sich genügen läßt, die Schöpferautorität Gottes, die erhabene Stellung des Menschen an der Spitze der irdischen Creatur und das für ihn so wichtige Gesetz der von unten nach oben steigenden Stufenfolge der Schöpfung, jedoch ohne ein Eingehen auf Mittelglieder und Uebergänge, in wenig großen Zügen festzustellen, im Uebrigen aber nach dem Augenschein und den Zeitvorstellungen von der Natur zu reden, da es sich hier nicht darum handelt, zu bestimmen, was die Naturdinge an sich, sondern was sie für den Menschen auf der jeweiligen Stufe seiner Entwicklung sind und sein können. So gehen z. B. auch die mosaischen Speisegesetze von den herkömmlichen, im Morgenland vorhandenen Vorstellungen aus, weil diese Gesetze eine

ethisch-pädagogische Symbolik bezwecken, die nur verständlich war, wenn man sie auf die schon vorhandene volkstümliche Auffassung der Thierwelt aufbaute. Hier redet die Schrift einfach in der menschlich-orientalischen Zeitsprache wie ein Vater mit dem unmündigen Kind. Aus solchen Worten aber eine Schranke für die naturwissenschaftliche Forschung machen zu wollen, kann nur verwirrten Köpfen einfallen, die Alles unter einander bringen und nichts von göttlicher Pädagogik wissen. Diesen sollte man Zaum und Zügel anlegen, daß sie über Dinge, die sie nicht verstehen, nicht das große Wort führen und das Heilige blamiren, und wenn so viel geistige Disciplin durchzuführen nicht gelingt, so sollten sie rascher und mehr ohne Rücksicht auf sonstige persönliche Verdienste desavouirt werden, als dieß in dem bekannten Ruatischen Scandal geschehen ist. — Auch hüte doch die Theologie sich wohl, allzutief sich in den Darwin'schen Streit zu mischen! Ob nicht zwischen dem Erdenfloß und dem Einhauchen des specifisch menschlichen Lebensodems eine organische Entwicklung liegt, welche die niederen animalischen Typen als Vorstufen durchlaufen hat, darüber gibt uns die Schrift, welche in der Schöpfungsgeschichte alle Mittelglieder und Uebergänge ausläßt, lediglich gar keinen Aufschluß, so wenig als die Aussicht auf die Alpen vom Bodensee aus uns die zwischen den Gipfeln liegenden Thäler und niederen Höhenzüge und dergleichen Verbindungsglieder aufschließt. Wer dieses Detail wissen will, muß hincureisen, und wer Näheres über die Entwicklungsgeschichte der Organismen wissen will, muß seine wissenschaftliche Expedition über die Schrift hinaus machen in Gottes Schöpfung selbst hinein. Solange der Darwinismus eine Modification nicht ausschließt, mit welcher die sittlich-religiöse Aufgabe des Menschen bestehen kann, widerspricht er der Schrift nicht und ist eine Hypothese, über deren Richtigkeit nur naturwissenschaftliche Beobachtung entscheiden kann: und diese hat das letzte Wort noch lange nicht gesprochen, zumal da die Analogie der Entwicklungsgeschichte des Menschen im Mutterleib bis zur Geburt gar stark für die Vermuthung spricht, daß in der Schöpfungsperiode auch außerhalb des menschlichen Mutterleibes das Menschengebilde irgend wie durch die Stufen niederen animalischen Lebens hindurchgeführt wurde. Das ist noch keine Entwürdigung des Menschen, so wenig als die Lehre der Schrift, daß der Mensch an den Thieren nicht bloß das Sprechen gelernt, sondern auch sogar das Verlangen nach einer Gehilfin gleichen Wesens bei sich entwickelt habe. Es gilt ja auch nicht für eine Entwürdig-

ung Gottes, daß er seinen Sohn uns gleich werden und die Menschennatur in seinen Verklärungsstand mitnehmen ließ. Der Darwinismus wäre nur dann eine Entwürdigung des Menschen, wenn er die Teleologie der Entwicklung auf den Kopf stellen und aus der Annahme einer Herausbildung des menschlichen Organismus aus niederen animalischen Typen eine Berechtigung zur Bestialität ableiten würde, während gerade das Gegentheil das Ziel der Entwicklung ist. — Der ethisch-religiösen Bestimmung des Menschen sind wir gewiß, und hier bewährt sich auch immer die göttliche Wahrheit der Schrift, und ebenso sind wir gewiß, daß jede Naturphilosophie falsch ist, welche dieses Sicherste und Gewisseste, das es für den Menschen gibt, für unmöglich erklären muß. Weiter aber kann der Schrifttheolog nicht entscheiden, hier hört sein Gebiet auf. —

Wenn wir aber nun hiemit die Einseitigkeit derjenigen Classe von Bibeltheologen abgewiesen haben, welche das göttliche Offenbarungscentrum ablösen von der menschlich-geschichtlichen Umgebung, auf welche es doch berechnet ist, so soll damit keineswegs in die Bahnen eingelenkt werden, welche die Baurische Schule betrat, indem sie die centrale Stellung der biblischen Religionsurkunde und der in ihr dargelegten Offenbarungsgeschichte preisgab und die Schrift und Schriftwahrheit als vergängliches Erzeugniß des Menschengeistes behandelte, das eben seine Zeit gehabt habe und jetzt durch Neues abzulösen sei. Aber dieser Irrthum, welcher die Theologie in pure Geschichtswissenschaft auflöst und sie zu einem unselbstständigen Stück der allgemeinen Culturgeschichte macht, hat sich theilweise schon durch sich selbst corrigirt. Denn jede geschichtliche Betrachtung der biblischen Urkunden führt, wenn sie unbefangen und ohne alle das Urtheil trübende Vorurtheile unternommen wird, über sich selbst hinaus. Ihr Gegenstand steht schon geschichtlich zu hoch, so daß er auch dem unbefangenen Historiker das Geständniß absoluter Dignität abnöthigt: und alle Versuche, menschliche Widersprüche in dem Stufengang der Offenbarung nachzuweisen und die Verschiedenheit der sogenannten apostolischen Lehrbegriffe in sich ausschließende Gegensätze umzudeuten, scheitern an der Compaktheit des Ganzen und an der Consequenz einer geradlinigen Fortentwicklung in Einem Geist, welche uns in den biblischen Urkunden entgegentritt. Es müssen sophistische Künsteleien, verdächtige Ausdeutungen, ja selbst die Hypothese raffinirten religiösen Trugs zu Hülfe genommen werden, um eine falsche entwürdigende geschichtliche Deutung der biblischen Urkunden und ihres Inhalts zu



stützen: und mit solchen Ungeheuerlichkeiten behelfen sich nur überlebte Standpunkte. —

In dem an das Centrum des Schriftbeweises sich anschließenden dogmen- und kirchengeschichtlichen Beweis ist nun auch der Beweis aus den kirchlichen Bekenntnissen begriffen und es darf derselbe nicht aus dem Zusammenhang mit dem allgemeinen kirchen- und dogmengeschichtlichen Beweis herausgelöst und für sich forcirt werden. Auch kann diejenige centrale Stellung, welche dem Schriftbeweis in der wissenschaftlichen Theologie gebührt, dem symbolischen Nachweis nicht zugestanden werden. Hier sind es besonders juristisch gebildete Theologen, welche die Symbole für die theologische Wissenschaft gerade ebenso verwerthen wollen, wie ein Jurist ein positives Gesetz auf die menschlichen Rechtsverhältnisse und das sociale Leben anwendet, als ob die Symbole in demselben Verhältniß zur religiösen Ueberzeugung und zum theologischen Wissen stünden, wie ein Landesgesetz zu dem äußeren Thun und Lassen der Bürger, während doch jedermann weiß, daß man auch einer auf Abwege gekommenen Gesetzgebung über die äußern menschlichen Lebensverhältnisse ohne Sünde unterthan sein, ja sogar nach ihr als Richter Recht sprechen und als Advocat Rechte vertreten und sie als ein Kreuz geduldig tragen darf, während in religiösen Gewissensfragen es keinen andern Gehorsam gibt, als den Gehorsam gegen das aus der göttlichen Offenbarung Bewährte, das als eine aus den Samenkörnern der biblischen Grundgedanken naturgemäß herausgewachsene Pflanze praktisch sich erweisen läßt. Dagegen ist zuzugeben, daß der dogmen- und kirchengeschichtliche Beweis immer im symbolischen Beweis einerseits zu periodischem Abschluß kommt, andererseits neue Ausgangspunkte gewinnt. Dabei muß aber der Begriff des Symbols theils weiter, theils enger gefaßt werden, als gewöhnlich geschieht, und die im öffentlichen Gottesdienst und in der religiösen Erziehung der Gemeinde sich vollziehende praktische Verwendung des Bekenntniskontents mit in Rechnung genommen werden. Denn nur das ist im strengen Sinn symbolisch, was im religiösen Leben der Gemeinde mit Erfolg verwerthbar sich gezeigt hat. Soweit der Inhalt eines Symbols diese praktische Probe noch nicht bestanden hat und noch nicht an seinen sittlich-religiösen Wirkungen erfahrungsmäßig geprüft werden kann, ist seine symbolische Dignität noch fraglich, vielleicht wohl angestrebt, aber noch nicht erzielt. Wir rechnen also eine gut

bestandene liturgische und pädagogische Probe, die sich mit ihrer sittlichen Wirkung sehen lassen darf, mit zum Kennzeichen einer symbolisch gewordenen religiösen Idee. Also nicht Alles, was in einer symbolischen Urkunde steht, ist darum auch schon symbolisch, sondern nur Dasjenige, was als ins religiöse Leben übergegangen und darin erprobt sich nachweisen läßt, wie ja auch in einer Gesetzesurkunde nicht Alles rechtlich verpflichtend ist, sondern nur das, was daran faktisch durchgesetzt und ausgeführt worden ist, während der Rest todt gebliebener oder antiquirter, außer Geltung gekommener Buchstabe ist, der erst belebt werden und lebensfähig sich zeigen müßte. In diesem Punkt paßt die Juristen-Regel auch auf die Symbole, ja sogar in verstärktem Maße, da im religiösen Leben eine Belastung mit todtten Vorstellungen oder unreifen Ideen viel verwerflicher ist, als im bürgerlichen Leben das Geltendmachen eines antiquirten oder unausführbaren Gesetzes. —

Die einzelnen Glieder dieser vom Centrum des Schriftbeweises beherrschten historisch-theologischen Beweisführung sind nun im Laufe der Zeit zu selbständigen theologischen Disciplinen ausgebildet worden, welche unter dem Namen der biblischen Theologie, der Religionsgeschichte und der im engeren Sinn sogenannten historischen Theologie in den theologischen Encyclopädien aufgeführt werden. Diese Arbeittheilung mag zum Zweck der Vervollkommenung der einzelnen Glieder des historisch-theologischen Beweises dienlich sein, aber streng genommen ist sie ein wissenschaftliches Provisorium. Schließlich müssen diese Glieder doch zusammengenommen werden, um das zu beweisende Resultat zu gewinnen. Es ist doch etwas höchst ärmliches und werthloses, ein geschichtliches Wissen auszubilden, ohne die Perspektive einer dadurch zu beweisenden allgemeinen Wahrheit. Das Wissen von dem Geschehenen und Geschehenden hat nur dann eine Bedeutung, wenn es zur Erkenntniß der darin wirkenden Kraft, des darin gewonnenen bleibenden Resultats, der noch in der Zukunft liegenden und darin erstrebten unvergänglichen Ziele und der Gesetze der geistigen Entwicklung der Menschheit dient, und somit ein Beweismittel für höhere Wahrheit wird. Den menschlichen Geist und seine innersten Bedürfnisse, die Bedingungen seiner gedeihlichen Entfaltung, die Ziele und die Berechtigung seines Strebens, die Gesetze, nach denen das geistige Leben sich individualisirt, die Ziele der göttlichen Einwirkung und Lenkung der menschlichen Geschichte und die Gesetze, nach denen sie verfährt, immer specieller kennen zu lernen, das ist das Motiv jeder

wissenschaftlichen Geschichtsforschung: ohne das bleibt sie eine Schule, in der man viel gelehrt wird, ohne etwas zu lernen. Deshalb kann auch die historische Theologie sammt der ihr Centrum bildenden biblischen Theologie nur als historisch-theologischer Beweis für die Sätze der systematischen Theologie wissenschaftlichen Werth haben und auf die Geltung einer theologischen Wissenschaft Anspruch machen. Streng genommen gehört deshalb auch die Definition und Gliederung der historischen Theologie nicht in die theologische Systemlehre oder, wie man gewöhnlich sagt, in die theologische Enchyclopädie, sondern in die theologische Methodenlehre d. h. in die Lehre von dem theologischen Beweisverfahren, weil sie keine selbständige theologische Wissenschaft ist, sondern nur eine wissenschaftlich-theologische Beweisart im Dienste der systematischen Theologie. Es ist deshalb die Gliederung der historisch-theologischen Disciplinen und ihr inneres Verhältniß zu einander in diesem Aufsatz zur Sprache gebracht worden.

Im Bisherigen haben wir Eine Hauptmethode des theologischen Beweisens kennen gelernt, aber sie ist doch nicht der ganze theologische Beweis. Der exegetisch-religions-kirchen- und dogmen-geschichtliche Beweis fordert eine Ergänzung, auf welche z. B. gleich die religions-geschichtliche Argumentation hinüberweist. Die in der Geschichte des menschlichen religiösen Lebens sich offenbarenden Bedürfnisse des Menschengewisses müssen doch im Wesen unseres Geistes, wie er in allen Menschen ist, begründet sein und aus demselben sich ableiten lassen. Dieser Nachweis ist dann aber kein historischer, sondern ein philosophischer Beweis. Ebenso läßt sich die historische Thatsache, daß die göttliche Offenbarung, wie sie in der heiligen Schrift sich ankündigt, den innersten Bedürfnissen des menschlichen Geistes für alle Zeit Genüge leistet und praktisch sich als die Quelle aller höheren Lebensweisheit bewährt hat, nicht genügend würdigen, wenn nicht dasjenige in uns, was allein darüber entscheiden kann, ob etwas praktisch sich bewährt und bewährt hat oder nicht, auch darüber gehört und befragt wird. Alles menschliche Urtheil über den sittlich-religiösen Werth einer göttlichen Gabe oder einer positiv-geschichtlichen Thatsache ist aber ein Gewissensurtheil; auch die heilige Schrift ist an's menschliche Gewissen adressirt. Das menschliche Gewissen ist aber im Grunde in allen Menschen Eines und gehört zum Wesen des menschlichen Geistes. Wir kommen also auch hier wieder auf die Ergänzung des historisch-theologisch-exegetischen Beweises durch einen philosophischen Beweis aus dem Wesen des menschlichen sittlich-religiösen

Bewußtseins: denn damit ist erst der wissenschaftliche Beweis geliefert, daß die positivchristliche Wahrheit den Postulaten des sittlich-religiösen Bewußtseins entspricht und die feste Glaubensüberzeugung, mit der sie ergriffen werden, ihren guten unerschütterlichen Grund hat, so daß sie als sittliche Pflicht gefordert werden kann, deren Erfüllung auf keine wissenschaftliche Beweisführung warten darf, weil sie durch Gewissensgründe gefordert ist, deren Werthschätzung zwar nicht von einer wissenschaftlichen Erklärung bedingt sein kann, aber doch zu einem solchen Erklärungsversuch das Nachsinnen des christlichen Theologen herausfordert, — einem Versuch, welcher vor Allem eine gründliche Theorie vom Wesen des menschlichen Gewissens anstreben müßte, um die Dignität der religiös-sittlichen Gewissensurtheile und des religiös-sittlichen Gewissendrangs begreifen zu können. Denn die Theologie hat nicht blos zu zeigen, was Wahrheit ist und warum sie es ist, sondern auch zu erklären, warum die Wahrheit geglaubt wird und geglaubt werden muß, ehe sie wissenschaftlich bewiesen ist: sie hat die Anticipationen der religiösen Ueberzeugung als nothwendig zu begreifen. —

Da aber das religiös-sittliche Bewußtsein des Menschen eine Beziehung auf eine höhere göttliche Auktorität in sich schließt und über sich selbst hinausweist auf die Norm des göttlichen Willens und auf das Ziel einer Gemeinschaft mit Gott, so hat die Theologie auch die Aufgabe, wissenschaftlich zu untersuchen, wie sich das, was in der biblischen Offenbarung Gott selbst von sich sagt und kund gibt, verhält zu der im allgemein-menschlichen sittlich-religiösen Bewußtsein sich geltendmachenden Gottesidee. Diese Untersuchung kann nie blos von religionsgeschichtlichen Voraussetzungen ausgeführt werden, weil in der Geschichte der Religionen die Gottesidee, wie sie im menschlichen sittlichen Bewußtsein liegt, immer nur so erscheint, wie sie im Zusammenstoßen mit der menschlichen Sünde und in einem noch in der Entwicklung begriffenen Volksgeiste sich modificirt, so daß jetzt erst noch nachzuweisen wäre, welche Elemente ursprünglich sind und welche nicht. Dieser Nachweis aber ist schon nicht mehr historischer Beweis, sondern philosophische Speculation und Kritik. Hiemit kommen wir auf die Forderung metaphysischer Forschung, der sich die Theologie auch nicht entziehen kann, weil alle sittlich-religiösen Begriffe auf metaphysische Voraussetzungen hinausweisen. Wie dieß von der Gottesidee gilt, so gilt es auch von der sittlich-religiösen



Auffassung der Weltordnung. Jeder sittlich-religiöse Mensch muß voraussetzen, daß die Welt so eingerichtet ist, daß das sittliche Streben zur That werden und zu einem Erfolg kommen kann. Es liegt also im allgemeinen sittlich-religiösen Bewußtsein der Menschheit auch die Idee einer auf den sittlichen Proceß und die Gemeinschaft des Menschen mit Gott berechneten Weltordnung. Dieß ist wieder eine metaphysische Voraussetzung. Diese wissenschaftlich zu analysiren ist zunächst eine rein philosophische Aufgabe, aber der Theolog kann sie auch nicht von sich weisen, weil er die Aufgabe hat, zu zeigen, wie das, was die Offenbarung über göttliches Schöpfungs-, Erhaltungs- und Weltregierungswerk sagt, sich verhält zu der im sittlichen Bewußtsein des Menschen an und für sich schon begriffenen Idee einer Weltordnung, und woraus die Erscheinung sich erklärt, daß die biblischen Aussagen über Gott und Welt so tief ins populär religiöse Bewußtsein der civilisirten Menschheit eindringen und die heidnischen Vorstellungen verdrängen. Diese Wahlverwandschaft bloß als Thatfache hinstellen, genügt dem populären religiös-sittlichen Bewußtsein, das diese Thatfache in sich selbst darstellt als unbestreitbares Factum: aber dazu ist die Theologie in der christlichen Kirche, seit es eine Kirche gibt, daß dieses Factum immer besser wissenschaftlich aufgestellt werde. Dazu genügt die exegetische Forschung nicht, welche bloß den Einen Factor kennen lehrt, und die Stellung, die dieser Eine Factor zu dem andern nimmt: es muß auch dieser andere untersucht werden, und zwar nicht bloß in seinen geschichtlichen, allerdings aufs Christenthum vorbereitenden Erscheinungsformen, sondern nach seinem ihnen zu Grunde liegenden Wesen, aus dem allein der wissenschaftliche Beweis dafür geführt werden kann, daß diejenige geschichtliche Erscheinungsform der sittlich-religiösen Weltanschauung, welche nach der Norm der göttlichen Offenbarung sich schließlich consolidirt hat, nicht nur vorübergehende historische Berechtigung hat.

Darum hat auch die exegetische Theologie zu allen Zeiten, wenn sie auch nur einigermaßen sich erhob über Detailfragen, ihren Abschluß gesucht in einer mit philosophischem Geiste ausgeführten systematischen Zusammenfassung und Uebersicht, in einer Art von Offenbarungsphilosophie, welche im Wesen Gottes einerseits und im Wesen des Menschen andererseits die Motive und die Wurzeln für die Offenbarung, ihren Stufengang und ihren schließlichen Inhalt zu erforschen und aufzudecken strebt. Ja heutzutage erwartet jedermann nicht bloß vom Schriftbeweis, sondern auch vom historisch-theologischen Beweis

eine Ausführung und Durchführung in philosophischem Geiste, also eine Verschmelzung mit der philosophisch=theologischen Beweismethode, als der nothwendigen Ergänzung, auf welche sowohl der Schriftbeweis als der historisch=theologische Beweis hinüber führt, sobald er aus dem Fragmentarischen heraus zu etwas Ganzem und Abschließenden sich erheben will. Diese Verschmelzung wäre aber undenkbar, wenn nicht der philosophisch=theologische Beweis in sich selbst berechtigt wäre. Er hat seine Berechtigung nicht erst zu erborgen von den Ergebnissen des Schriftbeweises und des an ihn sich anschließenden historisch=theologischen Beweises, sondern er ist gefordert durch die Aufgabe der Wissenschaftlichkeit, welche der Theologie so gut gilt, wie jeder andern selbständigen Disciplin.

Es wird das noch deutlicher werden, wenn wir nun noch im Einzelnen sehen, welche logische Operationen zum philosophisch=theologischen Beweis gehören.

1) Zum philosophisch=theologischen Beweis gehört als erste Hauptoperation: Die Auffindung der theologischen Axiome mittelst einer Analyse des religiös=sittlichen Bewußtseins einerseits und der Resultate des Schriftbeweises und des historisch=theologischen Beweises andererseits. Denn alle Wissenschaft muß zuerst sich darüber klar werden, welches die obersten Principien sind, von denen auszugehen ist: diese müssen herausgelöst und abgesondert werden von allem blos Abgeleiteten. Auch die biblische Theologie wird erst dadurch Wissenschaft, daß sie ein Kriterium anwendet, welches sie befähigt, die Centralideen von den peripherischen zu unterscheiden: ohne das gibt es keine Disposition, keine Ordnung in der wissenschaftlichen Darlegung. Diese Unterscheidung des Axiomatischen vom Abgeleiteten läßt sich aber nur nach philosophisch=logischen Principien und mittelst einer philosophischen Induktions= und Deduktionsprobe beweisen: ohne das macht sie den Eindruck einer willkürlichen Auswahl, die vielleicht gelungen sein kann, aber doch auch sich als richtig und vollständig zu bewähren hat. Dazu gehört einerseits ein Induktionsbeweis aus den Thatfachen des sittlich=religiösen Bewußtseins, andererseits eine Deduktionsprobe, welche zeigt, wie die nicht in den Kreis der Axiome aufgenommenen Ideen wirklich aus den ausgesonderten Axiome abgeleitet werden können.

Da nun aber diese Deduktion erst dann fertig ist, wenn die ganze auf die Axiome gegründete systematische Darstellung abgeschlossen ist, so ist allerdings auch der Beweis für die Richtigkeit und

Vollständigkeit der zuerst vorzunehmenden Axiomienaussonderung erst dann vollständig, wenn das ganze theologische System zum Abschluß gekommen ist und sich als ein lückenloses Ganze darstellt, in welchem kein Element des sittlich-religiösen Bewußtseins und der an diesem bewährten Offenbarung fehlt oder verstümmelt und verkümmert ist. Darin ist nun zugleich auch die Probe dafür begriffen, daß nicht in die Reihe der Axiome solches aufgenommen wurde, was nicht axiomatisch ist, sondern sich aus den Axiomen ableiten läßt: die jeder Deduktion vorausgesetzte Analysis der einzelnen Axiome legt die Berührungspunkte und die Beziehungen bloß, welche zwischen den einzelnen als axiomatisch an die Spitze gestellten Sätzen bestehen, so daß das Nichtaxiomatische sofort sich als eine aus anderen Axiomen abgeleitete Composition verrathen würde. Dieß führt uns auf die Regeln der philosophisch-theologischen Deduktion.

2) Die Deduktion der Consequenzen aus den theologischen Axiomen muß immer beginnen mit einer Analysis der einzelnen Axiome. Diese Analysis der Axiome führt nun zuerst dazu, daß das Verhältniß, in welchem diese Axiome zu einander stehen, erkannt wird und dieselben in die rechte logische Disposition zu einander gestellt werden. Denn nicht alle Axiome sind einander in gegenseitigen polaren Beziehungen coordinirt, sondern es gibt auch unter ihnen ein Verhältniß der Ueberordnung und Unterordnung, so daß manche Axiome erst ausgesprochen und gedacht werden können, wenn andere Axiome schon erkannt sind. So ist, um dieß an einem Beispiel zu zeigen, das Axiom „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ nicht richtig auffaßbar, wenn nicht das ihm übergeordnete Axiom „du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen u. s. w.“ vorausgestellt wird, aus dem allein das rechte sittliche Motiv, warum und die Art, wie der Nächste auf sittliche Weise geliebt werden soll, sich ergibt. Dennoch ist der Satz von der Nächstenliebe ein axiomatischer Satz trotz dieser Subordination, weil aus dem Begriff Gottes der Begriff des Nächsten nicht mit logischer Nothwendigkeit abgeleitet werden kann. Es entspricht zwar dem Wesen Gottes, der die Liebe ist, daß er auch die geschaffene Welt so einrichtet, daß seine Geschöpfe in ihrem Kreise Objecte der Liebe finden, also auch dem Gesetz der Liebe unterworfen sind, aber eine logisch-nothwendige Consequenz ist das nicht. Noch deutlicher tritt aber das Subordinations-Verhältniß, in welchem Axiome zu einander stehen können, heraus, wenn der Versuch gemacht wird, aus mehreren Axiomen einen ableitbaren Satz zu beweisen.

So ist z. B. der ethische Satz: „du sollst nicht ehebrechen“ zwar eine Consequenz aus dem Axiom der Nächstenliebe, aber doch liegt zwischen diesem axiomatischen Obersatz von der Nächstenliebe und zwischen jenem Schlußsatz, daß Ehebruch verwerflich ist, ein ebenfalls axiomatischer Untersatz, der aussagt, daß das besondere in der Ehe enthaltene Nächstenverhältniß ein exclusives ist, das auch nicht bloß durch den Geschlechtsunterschied begründet wird. Daß dieser Untersatz auch axiomatisch ist, erhellt einfach aus der Erwägung, daß der Begriff des Ehebundes sich weder aus dem Begriff des allgemeinen Nächstenverhältnisses ableiten läßt, noch aus dem Begriff der ja auch beim ehelos sich fortpflanzenden Thier vorliegenden Geschlechtsverschiedenheit, obwohl er diese beiden Begriffe voraussetzt. Aber auch aus dem Begriff Gottes folgt nicht mit Nothwendigkeit der Begriff der von Gott für das Menschengeschlecht aufgerichteten Eheordnung. Vielmehr hat diese selbst einen axiomatischen Kern, der zwar das allgemeine Nächstenverhältniß als Basis voraussetzt, und ihm untergeordnet und eingeordnet, aber doch etwas Originales ist, das auf dem Boden des Nächstenverhältnisses in Selbständigkeit sich festgestellt hat, von ihm bedingt, aber nicht aus ihm producirt. — Wie aber zwischen einzelnen Axiomen ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung bestehen kann, so kann es auch Axiome geben, welche in einem polaren Verhältniß zu einander stehen: ja alle Wissenschaften, welche nicht das Todte, sondern das Lebendige zum Gegenstand haben, müssen derartige Axiome haben, da alles Leben durch einen Gegensatz mehrerer Pole bedingt ist. Dieß gilt nun auch von der Theologie. Die theologischen Axiome sind also als Glieder eines organischen Ganzen aufzufassen: sie bilden miteinander einerseits die Definition des religiös-sittlichen Lebens, andererseits die wissenschaftliche Uebersicht über die Grundbedingungen, unter welcher sich das sittlich-religiöse Leben verwirklicht. (Denn Axiome können nie bloß Definitions-Elemente sein, sondern müssen als synthetische Sätze zugleich aussagen, wie und inwiefern das Definirte real ist und real wird.) Dieses organische Verhältniß darzulegen, in welchem die theologischen Axiome zu einander stehen und mit einander ein gegliedertes Ganze bilden, ist somit die erste Aufgabe der systematischen Theologie, das nächste Beweisziel der theologisch-philosophischen Deduktion: und das zu diesem Ziel führende Beweismittel ist die Analyse der einzelnen Axiome und die Vergleichung der Ergebnisse dieses analytischen Verfahrens zum Zweck der Bezeichnung der Punkte, in denen sich das Ergebnis der Analyse



des Einen Axioms mit den Ergebnissen der Analysis der andern Axiome begegnen und kreuzen. —

3) Diese Kreuzungspunkte, in denen sich die einzelnen Axiome begegnen, in welchen ein einzelnes Element eines Axioms zusammenfällt und als identisch sich zeigt mit einem einzelnen Element eines andern Axioms, sind nun die Mittelbegriffe, welche es möglich machen, aus dem Inhalt verschiedener Axiome die Vordersätze zu gewinnen, aus welchen als Schlußsatz ein nichtaxiomatischer theologischer Satz abgeleitet werden kann. So bahnt die Analysis der theologischen Axiome und die Disposition derselben den Weg zur Ausführung eines Systems der Theologie, in welchem die Summe der Consequenzen organisch verbunden ist mit dem Kreis der Axiome der Theologie.

Aber nicht bloß für die Progression in dem Deduktions-Verfahren liefern die Kreuzungspunkte der theologischen Axiome die Mittelglieder, sondern sie nöthigen auch zu einer Regression, zu einem Zurückgreifen auf die Ergebnisse und Axiome anderer nicht-theologischer Wissenschaften, sie öffnen zugleich die Pforten, durch welche die Axiome anderer Wissenschaften zu theologischer Verwerthung im philosophisch-theologischen Beweis in den Kreis der Theologie eingeführt werden. Hier schließt sich der Zusammenhang auf, in welchem die theologische Wissenschaft steht mit allen andern Wissenschaften und mit der gesamten wissenschaftlichen Entwicklung. Der Theolog, wenn er den inneren Zusammenhang des religiösen Lebens und der religiösen Ideen und Postulate erforscht, verwendet bei dieser Arbeit die Axiome anderer Wissenschaften, mit denen sich einzelne Elemente des religiösen Bewußtseins und der dasselbe bestimmenden Offenbarung berühren, als Beweismittel und Beweis-Mittelglieder und erkennt damit an, daß die Wahrheit Eine ist und was in der Theologie wahr ist, die Combination mit den Ergebnissen anderer Wissenschaft zur Ableitung weiterer theologischer Wahrheiten zuläßt, ja fordert, weil die Elemente der theologischen Axiome die sonstigen wissenschaftlichen Axiome anderer Disciplinen theilweise als Lehrsätze in sich schließen oder doch voraussetzen und diese somit als Beweismittel versuchsweise wenigstens zu verwerthen sind. — So ist z. B. der Satz, daß es einen Gott gibt, zunächst kein religiöses und theologisches Axiom, weil die Religion und die Offenbarung ein Verhältniß zwischen Gott und Mensch, oder eine Beziehung Gottes zum Menschen und umgekehrt ist, somit alle specifisch-theologischen Axiome nie bloß sagen können, was Gott

an und für sich ist, sondern immer nur, was er für den Menschen ist. Aber da Gott nichts für den Menschen sein könnte, wenn er nicht an und für sich wäre, so führt die Analysis der theologischen Axiome allerdings auf den metaphysischen Satz von der Existenz Gottes, als auf eine darin liegende Voraussetzung zurück: und so kommt derselbe Satz, den die Metaphysik aufstellt, als ein logisches Postulat der metaphysischen Forschung, als eine unvermeidliche Voraussetzung, ohne welche die Einheit der Welt und die Wurzeln alles Daseins ins Bodenlose fielen, in der Theologie wieder vor als eingeschlossen in die praktischen Postulate des religiösen Bewußtseins und damit auch eingeschlossen in die wissenschaftlichen Principien der Theologie. Die Theologie muß also die Axiome und Ergebnisse der Metaphysik, mit denen sie einmal an irgend einem Punkt zusammengetroffen ist, darauf ansehen, ob und wie weit sie mit ihrem specifischen Ideenkreise sich in Beziehung setzen lassen, und was als Consequenz daraus sich ergibt. — So ist es dermalen auch ganz unmöglich, die Lehre von der Schöpfung und vom Menschen theologisch auszuführen ohne Berücksichtigung der Axiome und Resultate der Geognosie, der vergleichenden Zoologie und Psychologie, der Rechtsphilosophie, der philosophischen Social- und Staatswissenschaft, der philosophischen Moral und Aesthetik. Der Theologe hat das Recht und die Aufgabe, die Ergebnisse anderer Wissenschaften, sobald sie bis zur Gränze dessen vorgerückt sind, was als eigenthümliches Gebiet der Theologie zu betrachten ist, darauf anzusehen, wie sie sich mit dem, was theologisch feststeht, vertragen und ergänzend daran sich anschließen; ja selbst da, wo die andern Wissenschaften noch nicht bis zu diesen Berührungspunkten vorgerückt sind, hat der Theologe doch sich klar zu machen, welchem Berührungspunkt diese Wissenschaften einerseits und die Theologie andererseits zusteuern und in welcher Distanz die wissenschaftlichtheologische Forschung und die sonstigen wissenschaftlichen Forschungen noch von einander sich befinden, welche Mittelglieder, denen bis jetzt wissenschaftlich nicht beizukommen war, wohl noch in der Mitte liegen. Auf diese Fragen wird der Theologe jedesmal wieder hinausgetrieben, so oft er die specifisch-theologischen Axiome in ihre Elemente zerlegt, weil alle Elemente der theologischen Axiome entweder den Begriff des Menschen oder den Begriff der Welt oder den Begriff Gottes betreffen, also in das Gebiet aller derjenigen Wissenschaften eingreifen, welche entweder das Wesen des Menschen oder die Natur oder die Grundlagen alles Daseins erforschen. Da

alle Religion eine Synthese des Selbst- und Weltbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein enthält und ein praktisches Verhalten auf Grund dieser Synthese ist, so muß auch die Theologie als die Wissenschaft von dem Wesen und Werden der höchsten allein wahren und vollkommenen Religion ihre wissenschaftliche systematische Ausbildung dadurch gewinnen, daß sie die Principien und Ergebnisse derjenigen Wissenschaften verwerthet, welche jede der Realitäten, die das religiöse Leben zusammenfaßt und auf einander bezieht, für sich und einzeln zum Gegenstand haben. Dieß kommt ja auch in anderen Wissenschaften vor: so wäre das z. B. eine schlechte Rechtsphilosophie, welche die Lehren der Anthropologie und Psychologie nicht als Lehrsätze verwerthete: auch die philosophische Moral hat die Psychologie zur Voraussetzung und kann ohne Entlehnung psychologischer Sätze nichts begründen: denn die menschliche sittliche Pflicht läßt sich nicht feststellen ohne Rücksicht auf die physische und psychische Natur des Menschen, weil — *ultra posse nemo obligatur*.

In dieser Beziehung nimmt also die Theologie nur Theil an dem Schicksal der meisten anderen Wissenschaften, Handreichung außerhalb ihres speciellen Gebiets bei andern Wissenschaften suchen zu müssen. Während nun aber andere Wissenschaften dazu nur in beschränkterem Umfang genöthigt sind, so ist dagegen die Theologie in der Lage, wenigstens mit den höchsten Principien jeder anderen Wissenschaft sich lehnungsweise einlassen zu müssen. Muß doch der Theolog, wenn er von der Weltschöpfung und Weltordnung, von Ewigkeit und Allgegenwart Gottes redet, sogar die philosophisch-mathematischen Begriffe des Raums und der Zeit, der Zahl und des Maßes benützen und somit berücksichtigen, was die philosophische Mathematik darüber lehrt. Wie oft braucht die Theologie nicht den Begriff der Kraft? Wie kann sie das, wenn sie nicht oberflächlich mit Worten spielen will, ohne zu berücksichtigen, was die neuere Physik über die Anwendung dieser Kategorie und über den Begriff der Kraft aufzustellen versucht hat mit theilweise bestätigendem Erfolge, und ohne sich die Frage zu stellen, ob, was die Physik mit dieser Kategorie gethan hat, wo es sich um Erklärung von einzelnen Naturerscheinungen handelt, nicht in irgend einer Weise von dieser Kategorie auch dann gilt, wenn man sie auf Gott und auf das religiösfittliche Wesen des Menschen anwendet? Wie unentbehrlich ist nicht der Theologie der Begriff des Lebens und gerade diejenige theologische Richtung, welche sich am mei-

ften gegen Verwerthung philosophischer und sonstiger nichttheologischer Theorien in der Theologie ausspricht, — die Beck'sche Schule — führt dieses Wort nur zu oft als unerklärte Phrase im Munde! Wäre es da nicht doch der Mühe werth, wenn man nicht auf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit verzichten will, sich klar zu machen, was denn Leben ist? und wer auf diese Frage eingeht, steht bereits im Disput mit der neueren Zoologie und Physiologie, welche jetzt endlich an ihr Hauptthema gekommen ist, nämlich an die Frage vom Ursprung und Wesen des Lebens im Schöpfungsgebiet. Auch sagt uns die Bibel nirgends, was Leben ist: sie setzt einfach diese Kategorie voraus und gebraucht sie ohne weitere Erklärung, als eine im allgemeinen menschlichen Bewußtsein und in der menschlichen Sprache gegebene Idee. Das genügt für das populäre religiöse Bedürfniß, aber die theologische Wissenschaft muß sich nun eben, weil sie Wissenschaft ist, auf den Luxus eines Versuchs, diese Kategorie zu definiren und ihre Anwendbarkeit kritisch zu prüfen, einlassen, also damit ins Zwiegespräch mit dem Naturphilosophen verfallen. Ueber die Begegnungen der Theologie mit der Rechts- und Staatswissenschaft und mit der philosophischen Ethik und Psychologie weitere Nachweise zu geben, ist unnöthig, da noch jedes theologische System diese Gebiete berührt hat und z. B. die Lehre von der Kirche und der Gemeinschaft der Gläubigen jedenfalls eine Auseinandersetzung mit dem Rechtsgebiete und den socialen Fragen fordert, wie dann auch die biblische Offenbarung selbst darüber sich ausspricht. Aber endlich auch die Aesthetik kann der Theologe nicht außer Acht lassen. Das Verhältniß der Freude am Schönen und an der Darstellung des Schönen zu den sittlich-religiösen Aufgaben und zu der sittlich-religiösen Entwicklung des Christen muß in der theologischen Ethik besprochen werden, und die biblische Lehre von der Herrlichkeit Gottes, von den Offenbarungen dieser Herrlichkeit in der Welt schöpfung und Weltvollendung läßt sich ohne ästhetische Kategorien nicht entwickeln. Daß aber endlich auch die Wissenschafts- oder Erkenntniß-Lehre eine in der Theologie zu berücksichtigende Disciplin ist, dafür mögen die Versuche des Verfassers, die theologische Logik weiter auszubilden, zur nächstliegenden Illustration dienen. Wir müssen also als das Specificische des philosophisch-theologischen Beweises gerade das bezeichnen, daß er zwar vom Centrum specifisch-theologischer Axiome ausgeht, aber mehr, als das Beweisverfahren in andern Wissenschaften, der Lehnsätze aus



allen anderen Wissenschaften bedarf, um die Beweisziele vollständig zu erreichen. Wie die Religion die höchste und universellste Synthese alles Inhalts des menschlichen Bewußtseins enthält, weil das Gottesbewußtsein den Anspruch hat auf Durchdringung unseres ganzen Selbst- und Welt-Bewußtseins, so enthält auch die Theologie die höchste Synthese alles menschlichen Wissens, und die specifischen Axiome der Theologie sind gar nichts anderes als die Regeln, nach denen diese Synthese erfolgen muß, wenn sie durchführbar und richtig werden soll. Daraus erklärt sich auch die Erscheinung, daß die Theologie entweder nur mit dem Fortschritt der anderen Wissenschaften fortschreitet, oder wenn sie ihnen vorausseilt, ihren Fortschritt sofort nach sich zieht und herausfordert. Ihre Fortentwicklung ist entweder das Resultat eines wissenschaftlichen Fortschritts auf anderen Gebieten und der Abschluß einer wissenschaftlichen Bewegung oder der Anfang einer neuen Ära in der Geschichte der Wissenschaften. Diese Stellung kann ihr auch von der Philosophie nicht streitig gemacht werden, denn die Philosophie kennt als solche die Probe des historischen Beweises nicht, sondern findet sie erst außerhalb ihres Gebiets in den einzelnen empirischen Wissenschaften, während die Theologie nicht nur alle Resultate der Philosophie und die ganze Methode des philosophischen Beweises sich aneignet, und verwerthet, so gut wie die höchsten Resultate der andern empirischen Wissenschaften, sondern auch ein ihr ganz eigenthümliches empirisches Beweisverfahren in innigster Verbindung mit dem philosophisch-theologischen Beweis anwenden kann, nämlich den vom Centrum des Schriftbeweises ausgehenden historisch-theologischen Beweis. Die theologische Methode ist eine ganz specifische, nämlich die vollkommenste Verbindung der empirischen und philosophischen Methode, wie sie keine andere Wissenschaft anwenden kann, weil der Gegenstand keiner Wissenschaft dem Ausgangspunkt der Philosophie so nahe und doch dabei noch im Gebiete der Erfahrung liegt. Die Erfahrungsthatfachen des inneren religiösen Lebens liegen im Centrum des menschlichen Geistes und hier liegen auch die Ausgangspunkte der philosophischen Speculation, weshalb von jeher die innigste Frömmigkeit mit speculativen Ideen sich trug und auf keinem anderen Lebensgebiet Wissenschaft und Leben, populäres volksthümliches Wissen und wissenschaftliches Erkennen in so unmittelbarem Rapport stehen, wie auf dem Gebiet der Religion. Die Blüthezeiten der Theologie waren deshalb immer auch Blüthezeiten des religiösen Lebens, des Objectes der

Theologie, und umgekehrt: und die scheinbar widersprechenden Ausnahmen bestätigen sogar die Regel und sind in der That nur scheinbar. Die Namen eines Paulus und Johannes, Justins des Märtyrers und der andern älteren Apologeten, eines Irenäus und Tertullian, Clemens und Origenes, Athanasius und Augustin, Anselm, der Viktoriner, der großen Scholastiker und Mystiker, Luthers und Calvins, Gerhards und Spencers, selbst eines Schleiermacher bezeichnen die Gleichzeitigkeit religiösen Aufschwungs und theologisch-wissenschaftlichen Fortschritts. Dagegen auf den anderen Lebensgebieten ist gerade das Gegentheil Regel, daß die Theorie kommt, wenn das Leben erschlafft ist, und daß die Theorie nur sehr mittelbar und auf weiten Umwegen erst wieder Leben weckte auf den Gebieten, denen sie sich zuwandte. Auch dieß ist mit ein Grund, warum die Fortschritte der Theologie immer den Fortschritten anderer Wissenschaften folgen oder voraneilen, weil die Theologie mit dem Leben gleichen Schritt halten muß, aber auch halten kann, da religiöse Begeisterung religiöse Erkenntniß fordert und voraussetzt, und religiöse Erkenntniß unmerklich in theologische Wissenschaft übergeht. Dazu kommt noch ein weiteres Moment. Während nämlich überall sonst Idee und Wirklichkeit sich nicht decken müssen, somit auf allen anderen Lebensgebieten empirisches Wissen von dem Realen und philosophische Theorie von den der Realität zu Grunde liegenden Ideen in einem polaren Gegensatz zu einander stehen und sich nie ganz verschmelzen können, so greift die Theologie über diese Gegensätzlichkeit hinaus und macht ein Zusammentreffen in allen Punkten zum wissenschaftlichen Grundsatz, weil auf dem sittlich-religiösen Lebensgebiet jede Dissonanz zwischen Idee und Wirklichkeit als Sünde und zu beseitigender Mangel gilt und in der Person Christi die Idee vollkommen real und die Realität vollkommen ideal geworden ist. Es ist also im specifischen Wesen und Objekt der Theologie begründet, daß die empirische Methode hier eine Realität wissenschaftlich erweist, welche schlechthin der Idee entspricht und die philosophische Methode auf Ideen und Postulate führt, die vollkommen realisirbar oder schon realisirt sind, also empirisch sind oder werden, und als solche in vollkommener Verwirklichung fertige oder derselben sicher entgegengehende sich in der Erfahrung bewähren. Ein theologisches System, bei dem das nicht zutrifft, ist eben damit als falsch erwiesen, während dagegen auf anderen Gebieten die idealen Forderungen recht wohl auch dann richtig bleiben können, wenn sie auch nie vollkommen realisirbar sind. Die Rechts-

philosophie deducirt die ganz wahre Idee eines vollkommenen Rechts- und Friedenszustands und die Moralphilosophie die Idee vollkommener Sittlichkeit und Tugend, die philosophische Aesthetik die Idee des absolut Schönen, aber der Jurist, der Pädagog, der Kunstcritiker wissen und beweisen, daß diese Ideen wohl mächtig sind in der Erscheinung des Rechts- und Staatslebens, der sittlichen Entwicklung und in der Kunstgeschichte, aber auf Erden nie vollkommen realisirbar. Dagegen der Theolog findet in der Person Christi und in dem durch Christum und durch die mächtigen Wunderwirkungen seines Geistes verbürgten Ziel der Entwicklung des Reiches Gottes und der ächten Bürger desselben Dasjenige theils schon empirisch realisirt, theils in siegreicher Entwicklung zu voller empirischer Realität begriffen, was die philosophisch-theologische Speculation als die treibende und zu Grunde liegende Idee und als das daraus folgende Postulat nachweist. Eine Theologie, welche auf dieses Ergebniß verzichten muß, ist irreligiös, muß die Religion, zu deren Wesen der Glaube an die vollkommene Realisirbarkeit der Ideale gehört, für eine von der Wissenschaft zu beseitigende Illusion und damit sich selbst für überflüssig erklären, da eine pure Illusion nie Gegenstand einer selbständigen Wissenschaft sein kann. Daraus ergibt sich weiter, daß die systematische Theologie auch den Abschluß für alle anderen Wissenschaften enthält: sie gibt die wissenschaftliche Entwicklung der religiösen Idee der Weltvollendung im Himmelreich, als Gegenstandes der gewissen Christen Hoffnung. Da erst ist die Natur als das angeschaut, was sie ihrer Idee nach sein soll, da sind die Ideale der vollkommenen Organisation der ganzen menschlichen Gesellschaft bei vollkommener Ausprägung der Individualität und individueller Organisationen, wie die Ideale einer absolut herrlichen Erscheinung des absolut Schönen und einer ebenso univervellen wie konkreten Erkenntniß, welche intuitiv und doch nicht abstrakt, d. h. speculativ und empirisch zugleich ist, als erreichbare Ziele gewußt.

Es ist also keineswegs ein principloser Eklekticismus, ein blos nach Zweckmäßigkeitsrückichten planlos vorgehendes Verfahren, wenn die theologische Beweismethode immer empirische und philosophische Methode verbindet, sondern diese Verbindung ist principiell begründet in dem Inhalt und Gegenstand des theologischen Wissens, in welchem alle Fäden des menschlichen Denkens und Forschens zusammenlaufen und ihren Mittelpunkt finden. Dagegen ist zuzugeben, daß es bis auf diesen Tag noch nicht zu einer consequenten und mit

klarem Bewußtsein verfolgten, allen Momenten des theologischen Beweises gerecht werdenden Verbindung der empirischen und philosophischen Methode in der Theologie gekommen ist. Es ist in dieser Untersuchung schon etlichemal gegen eine bornirte Isolirung des Schriftbeweises, gegen eine den Schriftbeweis degradirende Anwendung des historisch-theologischen Beweises Verwahrung eingelegt und ebenso ist eine das Positive ignorirende, die Wahrheit der religiösen Weltanschauung im Princip verläugnende einseitig-philosophische Behandlung abgewiesen worden. Allein es gibt noch andere Entstellungen und Verkümmernngen des theologischen Beweises, welche hier in's Auge gefaßt werden müssen. Soll die Synthese der philosophisch-theologischen und der empirisch-theologischen Forschung richtig ausfallen, so muß namentlich auch die philosophische Deduktion aus ethisch-anthropologischen Principien zu der philosophischen Deduktion aus metaphysischen Principien ins rechte Verhältniß gebracht werden. In der göttlichen Offenbarung und Offenbarungsreligion erscheinen die metaphysischen Voraussetzungen immer nur als Grundlage für das religiöse Verhältniß, für die gegenseitigen Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Darum hat die Deduktion aus den ethischen Principien immer das erste Wort und die Deduktion aus metaphysischen Principien kommt erst an die Reihe, wenn die Antwort auf die Frage: „was muß sein, wenn die sittliche Aufgabe des Menschen soll erreicht werden können?“ metaphysisch lautet. Ist aber einmal mit der Nachweisung eines Postulats der praktischreligiösen Vernunft das metaphysische Gebiet erreicht, dann muß die metaphysische Speculation und Kritik vollen Spielraum haben zu Aufzeigung der mit dieser metaphysischen Antwort auf eine ethische Frage gegebenen metaphysischen Consequenzen und Probleme. Nur dürfen die bei der metaphysischen Kritik sich ergebenden Antinomien in den aufs metaphysische Gebiet übergreifenden ethischen Postulaten nie als Beweis für die Abweisbarkeit dieser Postulate gedeutet werden, weil die praktische Aufgabe des Menschen immer das Gewisseste ist und jede in ihr enthaltene und von ihr geforderte Voraussetzung als real gelten muß, auch wenn sie logische Antinomien enthält. Diese logischen Antinomien sind vielmehr, wie ich in meinem Aufsatz über die Axiome der Theologie in diesen Jahrbüchern (Jahrgang 1867) gezeigt habe, ein allen, wirkliche Realität enthaltenden Begriffen zukommendes Merkmal. Zu solcher falschen Ausdeutung der Antinomien in den metaphysischen Voraussetzungen praktischer Ideen kommt aber die Theolo-



gie eben dann, wenn sie das angegebene Verhältniß der Deduktion aus ethischen Principien zu der Deduktion aus metaphysischen Principien umkehrt, und die logische Commensurabilität der metaphysischen Begriffe zum absoluten Kriterium der Wahrheit erhebt, dem auch das am sittlichen Bewußtsein Bewährte weichen soll, bloß darum, weil es eine logische Incommensurabilität in den Weg wirft. Dieß ist eine falsche Identificirung der logischen Uebereinstimmung mit der Harmonie und Einheit des lebendigen Seins, wie sie nur da vorkommen kann, wo die Absolutheit sittlicher Ideen und Postulate wissenschaftlich nicht zum Bewußtsein gekommen ist oder nicht berücksichtigt werden will. Dennoch ist dieser Irrthum, der verwüstend im Gebiet der Theologie um sich gegriffen hat, ein heilsames Gericht über eine Theologie, welche es unterlassen hat, die ethischen und soteriologischen Dogmen in den Mittelpunkt zu stellen. Schleiermacher ist auch in diesen Fehler verfallen, obwohl er einen Anlauf dazu nimmt, den Menschen zum Ausgangspunkt der theologischen Forschung zu machen. Aber er hat statt des Ethischen das Aesthetische untergeschoben und auf diesen Wegen und von diesen Voraussetzungen aus erscheint der Mensch mit seinem religiös-sittlichen Leben und Bedürfniß nur als der Spiegel, indem sich die Causalität Gottes und die Causalität der Welt widerspiegeln und beide ineinander spielen. Damit stecken wir, ehe wir es uns versehen, wieder in der alten Metaphysik, ohne für ihren Inhalt die praktische Gewähr wissenschaftlich erkannt zu haben: und dann bleibt bloß noch das Kriterium logischer Geradlinigkeit übrig, das eben kein Kriterium der Wahrheit ist, sondern bloß ein Orientierungsmittel, um die innere Natur einer Idee, deren Wahrheit schon auf anderem Wege festgestellt ist, zu erkennen und die Art, wie die einzelnen darin enthaltenen Momente aufeinander bezogen sind, zu bestimmen. — Noch eine andere Verkehrung der theologischen Methode finden wir in der Periode der nachreformatorischen Scholastik. Zwar ist hier allerdings die Synthese des Schriftbeweises mit dem philosophisch-theologischen Beweis versucht und auf jedem Punkt als wissenschaftliche Regel geltend gemacht, aber der philosophisch-theologische Beweis tritt nur als Consequenzmacherei auf, nicht als eine bis zu den Principien vordringende Analysis. Die philosophisch-theologische Methode ist hier verstümmelt und das Weggeschnittene ist auf mechanische Weise ersetzt durch die biblischen Gedanken und Begriffe, die ohne weitere Untersuchung der darin enthaltenen einzelnen Momente als philosophisch-theologische Axiome in

ihren Consequenzen verfolgt werden; die aber deshalb immer wieder in plumpe, eine Reaction des religiösen Lebens hervorrufende Extreme verlaufen, weil die Bedeutung derselben und ihr inneres organisches Verhältniß zu einander nicht durch eine analytische Behandlung zuvor festgestellt wurde. So roh kann man der philosophischen Deduktion ihre selbständigen Principien nicht wegreißen, die biblischen Gedanken als philosophische Axiome oktroyiren und eine so verstümmelte philosophische Methode zur bloßen Magd und Klopfflechterin im Dienste der aus einzelnen Schriftstellen aufgerastten theologischen Positionen erniedrigen. Diese Mißhandlung des philosophischen Forschungstrieb's hat eine mächtige Reaction zur Folge gehabt, welche das ganze Gebäude der scholastischen Theologie zerbrach: die philosophische Speculation hat sich mit ihrer Methode auf eigene Füße gestellt und ihre Principien selbständig festgestellt, wozu sie auch vollkommen berechtigt ist. Darum können der Schriftbeweis und der philosophisch-theologische Beweis immer nur soweit verbunden werden, als jeder von sich aus auf den andern hinübertreibt, was freilich nur dann geschieht, wenn der Schriftbeweis sich über das atomistische Verfahren erhebt und der philosophisch-theologische Beweis die Analysis des sittlich-religiösen Bewußtseins in den Vordergrund stellt. So allein kommt es zu einer Beweisethode, welche das Positivchristliche in seinem allgemein religionsgeschichtlichen und speciell offenbarungsgeschichtlichen Zusammenhang auffaßt und dadurch auf die im Wesen des Menschen und im Wesen des sich an den Menschen offenbarenden Gottes begründeten Principien hinauskommt, somit auch in die philosophisch-theologische Beweisethode hineingeführt wird, und ebenso wieder umgekehrt von den im Wesen des menschlich-sittlichen Bewußtseins durch philosophische Induktion nachgewiesenen Postulaten und Ideen zu der Frage getrieben wird, wie in der geschichtlichen Religionsentwicklung und der sie abschließenden Offenbarungsgeschichte diese Postulate und Ideen zu ihrem Recht gekommen und als empirisch sich erweisende Realität gegeben sind. Nur auf diesem Wege kommt es zu einem wissenschaftlichen Begreifen der christlichen Wahrheit mittelst einer durchgängigen organischen Verbindung der empirisch-theologischen und der philosophisch-theologischen Methode.

4) Diese Verbindung der empirischen und philosophisch-theologischen Methode bringt nun aber der Theologie eine neue wissenschaftliche Aufgabe, deren Lösung wieder die Anwendung einer eigenthümlichen Methode fordert. Der empirisch-theologische Beweis zeigt uns

nämlich in der Geschichte des sittlich-religiösen Lebens, wie in der Geschichte der göttlichen Offenbarung, eine Reihe von Entwicklungsstufen, welche nach einem bestimmten Gesetz aufeinander folgen, er zeigt uns auf jeder Entwicklungsstufe individuelle Mannichfaltigkeit und demgemäß sogar wieder individuelle Modification in der Aufeinanderfolge der Entwicklungsstufen in einzelnen Lebenskreisen. Da entsteht für die philosophisch-theologische Forschung die schwierige Aufgabe, aus dem Wesen des sittlich-religiösen Bewußtseins, wie aus dem Wesen des sich offenbarenden Gottes nachzuweisen, daß einerseits die zeitliche stufenmäßige Entwicklung überhaupt, sowie das Gesetz der Aufeinanderfolge dieser Stufen, andererseits die Ausprägung verschiedener individueller sittlich-religiöser Lebenskreise und Lebensgestalten und individuell verschiedener Offenbarungsformen, ja auch individuelle Modificationen des Entwicklungsgesetzes nicht bloß möglich, sondern theilweise sogar eine psychologische und pädagogische oder sittliche Nothwendigkeit und Forderung sind: daß es im Begriff des sittlich-religiösen Lebens und der göttlichen Offenbarung liegt, eine Entwicklung zu durchlaufen und individuell sich auszuprägen. Da es aber auch eine sündhafte und abnorme Form der Entwicklung und ein abnormes, sündhaftes Auseinandergehen der individuellen Differenzen gibt, so muß die philosophisch-theologische Methode auch ein Kriterium aufstellen können, nach welchem eine mögliche aber falsche, sündhafte Individualisirung und Entwicklung sich unterscheidet von einer sittlich nothwendigen und zur Bereicherung des religiösen Lebens dienlichen. Dieß erfordert nun ein eigenthümliches dialektisches Verfahren, welches wieder zurückgeht auf die Analysis der einzelnen theologischen Begriffe. Diese Analysis deckt die einzelnen Momente auf, aus denen eine theologische Idee besteht, und zeigt auch, wie diese Momente mit einander verbunden sind, in welcher Reihenfolge und in welchen organischen Beziehungen sie zu einander stehen: aber aus allem dem folgt noch nicht, daß eine Entwicklung möglich oder gar nothwendig ist oder nicht. Vielmehr gehört zu der Beantwortung dieser Frage ein weiteres, auf die Analysis der Begriffe sich gründendes Verfahren, mit welchem etwas, was sonst nur bei empirischen Wissenschaften vorkommt und an den Gegenständen derselben selbst geübt wird, übertragen wird auf reine Begriffe und Begriffselemente, nämlich das Experimentiren.

Wie der Chemiker mit seinen Elementen experimentirt, in welchen verschiedenen Proportionen sie sich miteinander zu eigenthümlichen

Verbindungen vereinigen lassen, so experimentirt die philosophisch-theologische Methode mit den Elementen eines theologischen Begriffs, um die Probe zu machen, ob und in welchen Gränzen verschiedenartige Combinationen und Gradverschiedenheiten der einzelnen Begriffsmomente möglich sind, ohne daß der Begriff selbst dadurch negirt wird. Es ist dieß die zuerst von Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik und dann noch mehr von Rothe in seiner theologischen Ethik bis zum einseitigen, alle anderen Momente der theologischen Methode verschlingenden Exzeß angewandte Methode der nach Gradverschiedenheit die einzelnen Elemente permutirenden Combination, in welcher freilich die zu vage Schleiermacherisch-Rothe'sche Kategorie des „Ueberwiegens eines Elements über das andere“ ergänzt werden muß durch die Kategorie der abwechselnden Vordergrundstellung oder polaren Gruppierung der einzelnen Begriffsmomente. Auch haben Schleiermacher und Rothe die Ergebnisse dieser Methode vielfach falsch gedeutet auf verschiedene Begriffe, statt auf individuelle Modificationen und Stufen desselben Begriffs. —

Es gibt nun Begriffe, bei denen dieses Experiment der permutirenden Combination das Resultat liefert, daß wenn nicht alle, so doch etliche Momente der in dem betreffenden Begriff enthaltenen Idee, sobald diese als empirisch real werdend gedacht wird, graduelle Steigerung oder Minderung der Energie oder doch des Hervortretens nach außen zulassen, ohne daß diese Idee selbst dadurch negirt oder in ihren Wesen verkümmert oder verstümmelt wird. Damit ist dann bewiesen, daß diese Idee in verschiedenen individuellen Gestalten realisirt werden kann. Die Möglichkeit individueller Variation ist auf diese Weise experimental deducirt und zwar durch das an den Begriffen selbst gemachte logische Experiment einer permutirenden Combination, welche bald dieses, bald jenes Element, bald mehrere Elemente zugleich in polarem gegenseitigen Verhältniß abwechselnd in den Vordergrund oder ins Centrum stellt und dann wieder in den Hintergrund und in die Peripherie, und ebenso hinsichtlich der Energie des Wirkens und Sichäußerns abwechselnd als überwiegend und beherrschend und dann wieder als subordinirt oder coordinirt annimmt, auch jede dieser verschiedenen Umstellungen und Zusammenstellungen darauf ansieht, ob sie sich annehmen läßt, ohne daß das Wesen des betreffenden Begriffes, der aus diesen Elementen besteht, dadurch negirt oder entstellt wird. Es ist hiebei natürlich durchaus nothwendig, daß diese Permutations- und Combinationsprobe vollständig an allen



Elementen einer theologischen Idee und zwar zuerst einzeln und dann an immer zusammengefügteren Gruppen der einzelnen Elemente gemacht wird, und diejenigen Zusammenstellungen ausgesondert werden, welche mit dem Wesen einer Idee sich nicht vertragen. Der dann übrig bleibende Rest von Zusammenstellungen und Kraftproportionen gibt die Hauptformen der Individualisation, welche möglich sind, an: aber damit sind zugleich zwischen ihnen Uebergänge als zulässig angezeigt, so daß die Mannigfaltigkeit nach Umständen eine zahllose sein kann, weil hier quantitative Verhältnisse vorkommen. Denn jede Quantität, auch die begränzteste und kleinste, läßt unendliche Theilung zu, da z. B. zwischen der einfachen und doppelten Energie unendlich viele Additionen des Einfachen mit allen den Bruchtheilen denkbar sind, welche zwischen Null und Eins in der Mitte liegen. Zur Erläuterung dieser Ausführung diene folgende Exemplification!   
 'Nimmt den Fall, es enthalte eine theologische Idee sechs in verschiedenen Graden der Energie denkbare Elemente, so wäre zuerst die Combinationsreihe zu versuchen, in welcher nur je Ein Element die fünf übrigen, welche alle im Gleichgewicht bleiben, überwiegt; dieß gäbe mit dem Gleichgewichtsfall zusammen sieben Combinationen; dann wären alle die Fälle durchzumustern, in welchen je zwei Elemente in gleichem und polarem oder abwechselnd ungleichem Verhältniß die vier andern überwiegen, wobei gleichzeitig die vier andern in ihrem gemeinschaftlichen subordinirten Verhältniß selbst wieder als zu einer eigenen Gruppe um Ein Moment oder zwei polare Momente krystallisirend gesetzt werden können oder auch angenommen werden kann, daß sie auf gleichem Niveau bleibend an die in erster Linie dominirenden Elemente sich vertheilen und diesen secundiren. In dieser Weise wäre dann fortzufahren zu immer complicirteren Combinationen und Umstellungen nach den Regeln der mathematischen Combination und Permutation. Diese Methode ist in der biblischen Theologie und in der Philosophie der Offenbarungsgeschichte schon oft, ohne klares Bewußtsein von ihrer Tragweite, angewandt worden, und jeder alttestamentliche Theologe weiß z. B. recht gut, daß schon die Mosaische Stufe alle Momente der alttestamentlichen Offenbarung enthielt, aber unter dem Uebergewicht des gesetzlich theokratischen und hierarchischen Moments, während in späterer Zeit das theokratische Königthum und Prophetenthum, dessen Keime aber schon in der Mosaischen Periode vorhanden, ja Gegenstand der Verheißung und Gesetzgebung waren, in den Vordergrund treten. Auch behauptet

z. B. die biblische Theologie mit Recht, daß die Elemente der neutestamentlichen Offenbarung alle schon im Alten Testament sich finden, aber theilweise nur feinartig und in anderen Proportionen. Auch das Verhältniß der verschiedenen individuellen gleichzeitigen alt- oder neutestamentlichen Offenbarungsideenkreise, wie sie von einzelnen Persönlichkeiten repräsentirt werden, ist immer mittelst einer freilich nur halbbewußten und darum unsicher herumtastenden Anwendung dieser Permutations- und Combinationsmethode bestimmt worden. Den fruchtbarsten Gebrauch dieser Methode fordert die theologische Ethik, die ja doch auch zu zeigen hat, wie die Sünde und die christliche Tugend zwar Eine ist, aber doch in Stufen sich entwickelt und in individuellen Typen und in den Uebergängen von Einem Typus zum andern sich verwirklicht, so daß zu jeder Zeit auch die, eine Gemeinschaft bildenden und auf gleicher sittlich-religiöser Stufe angekommenen Individuen doch diese Stufe, ohne im sittlichen Werth einander untergeordnet zu sein, in verschiedener Form repräsentiren und so, gegenseitig sich ergänzend, auf gleicher Stufe neben einander stehen. Dieser Nachweis ist in der theologischen Ethik sogar ein so wesentlicher, daß ohne ihn einerseits die Ideen der evangelischen Freiheit, der christlichen Freundschaft und der christlichen Gemeinschaft, andererseits die Idee eines Reichs der Sünde, eines *κόσμος* im biblischen Sinn nicht begriffen werden können. Wenn man aber eine Methode einmal braucht, so sollte man sich über ihre Beschaffenheit und Ausdehnbarkeit auch wissenschaftlich Rechenschaft geben, damit sie nicht als ein mit planloser Willkür nach Gutdünken gewählter kühner und glücklicher Griff Einzelner erscheint, bei dem es freistünde, wie weit man mit demselben es versuchen will. So planlos darf die Wissenschaft nicht verfahren, sondern sie muß sich selbst auf die Finger sehen lernen und wissen, warum sie bald so, bald anders zugreift. Wenn so die Regeln der wissenschaftlich-theologischen Taktik in ihrem Zusammenhang erkannt und bestimmt werden, bleibt darum doch der Genialität des einzelnen Forschers noch ein weites Feld. Denn die vielen möglichen Combinationen und Permutationen schnell zu übersehen und mit sicherem Griff ohne Umwege gleich die passenden herauszugreifen, die Grenzen und Richtungen zu skizziren, in welchen dieselben sich bewegen und mit treffenden Worten blündig und drahtisch sie bezeichnen, wird immer nur wenigen elastischeren und schärferen Geistern gelingen. Bei der Anwendung dieser Methode ist nun freilich vorausgesetzt, daß die Analysis jedes Begriffs eine vollständige war

und nicht mehrere Elemente desselben, die zu unterscheiden gewesen wären, als ein einfaches Element mit einander in Rechnung kommen. Dadurch würde die Individualisation und die Abwechslung der Entwicklungsstufen in einen zu engen Rahmen gespannt und zu oberflächlich aufgefaßt. Diesen Fehler hat insbesondere Schleiermacher in seiner philosophischen Sittenlehre gemacht, wo er von der ganz falschen und unbefangenen als Axiom vorausgesetzten Ansicht ausgeht, als sei in den Beziehungen zwischen „Vernunft“ und „Natur“, wie er statt „Geist“ und „Natur“ zu sagen für gut findet, die sogenannte „Vernunft“ immer nur als etwas schlechthin Einfaches und darum in Allen sich selbst Gleiches voranzusetzen. Da bleibt ihm dann für die permutirenden Combinationsproben auf dem Einen Pol „der Vernunft“ nur Ein Element und alle Differenzen und Differenzierungsprincipien müssen dann der Natur zugetheilt werden, so daß der Geist ihm nur individuell wird durch das Eingehen in die Mannigfaltigkeit des Naturlebens. Dieß steht im schroffsten Widerspruch mit dem christlichen Princip und mit der Erfahrung, welche beweist, daß gerade da, wo die Natur für sich waltet, das Monotone herrscht und das bloße Exemplar entsteht, das kaum vom Artgenossen zu unterscheiden ist, während umgekehrt der Geist, weil selbstbewußte Freiheit (wovon freilich Schleiermacher nichts weiß), das Princip der Individualisation in viel weiter gehendem Maße in sich trägt und als solcher sich offenbart, somit wohl Einer ist, aber nicht einfach, sondern ein sehr complicirter und zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Metamorphosen befähigter Organismus, der in sich selbst schon, abgesehen von seiner organischen Verbindung mit dem Naturganzen, eine unerschöpfliche Quelle individueller Gestaltungen besitzt und mit Freiheit benützt, weshalb auch unter geistig-hochgebildeten Völkern die einzelnen Volksgenossen persönlich sich viel mehr von einander unterscheiden, als unter uncultivirten Horden, wo man, wenn man Ein Exemplar gesehen und kennen gelernt hat, die andern fast Alle auch taxiren kann. Der verblendende Wahn der spinozistischen Metaphysik hat bei Schleiermacher die ethischen und dogmatischen Begriffe verflacht, und insbesondere auch zu einer falschen oberflächlichen Definition der Sünde und der aus ihr sich ergebenden individuellen Differenzen geführt. Dieß führe ich hier an, als ein für den theologischen Logiker instructives Beispiel, an welchen man sehen kann, wie nothwendig es ist, die Methode der permutirenden Combinationsproben nicht anzuwenden, ehe die Analysis des Begriffs, an welchem sie versucht wer-

den will, vollständig ausgeführt und jedes Element genau darauf angesehen ist, ob es nicht in noch einfachere Elemente zerlegbar und in sich selbst schon differenziert ist. Hier kommt dem Theologen sehr zu statten, daß sein ihm eigenthümlicher Gegenstand, die Entwicklung und das Wesen der sittlich-religiösen Individualität und der sittlich-religiösen Gemeinschaft einerseits und die Entwicklung der sie begründenden Offenbarung andererseits ihm die Individualisation auf jedem Punkt vor die Augen stellt, und die biblische Lehre von der Mannigfaltigkeit der Gaben des Geistes Gottes und von einer Differenzirung im göttlichen Wesen selbst, als der Wurzel, auf welche der Stufengang der göttlichen Offenbarung zurückweist, ihn geradezu nöthigt, wenigstens auf die Frage, ob nicht im Wesen des Geistes selbst, des göttlichen wie des menschlichen, ein zur Manifestation treibendes Individualisationsprincip enthalten sei, ernstlich einzugehen. Der Rationalismus hat sich freilich die Sache sehr bequem gemacht, er hat einfach die Augen zugedrückt und alles bestritten, was zu dieser Untersuchung herausfordert, und Hegel hat mit der flotten aber windigen Phrase von der schlechten Wirklichkeit, die neben dem abstrakten Begriff nicht in Betracht komme, diese Negation in eine wissenschaftliche Formel gebracht. Darum ist aber auch seine Auffassung der geschichtlichen Entwicklung eine im Nihilismus endigende, welche das Individuum opfert und den Werth der sittlichen Persönlichkeit nicht kennt. —

In der bisherigen Auseinandersetzung haben wir die Methode, welche zur Auffindung der verschiedenartigen Typen dient, in welchen eine theologische Idee sich verwirklichen kann, nach ihrem allgemeinen Wesen beschrieben. Aber es ist nun auch zu zeigen, wie diese Methode sich modificirt, wenn sie diejenigen verschiedenartigen Erscheinungsformen bestimmt, welche als verschiedene Stufen zeitlich aufeinanderfolgen und welche also derselbe Lebenskreis ja theilweise sogar dasselbe Individuum im Laufe der Zeit zu durchlaufen hat: und dann wäre nachzuweisen, wie diese Methode sich gestaltet da, wo sie individuelle Verschiedenheiten, welche auf gleicher Entwicklungsstufe neben einander und gleichzeitig vorkommen können, nach ihren Hauptarten bestimmen soll. Da hat nun schon die bisherige Auseinandersetzung gezeigt, daß es einfachere Combinationen und Umstellungen gibt welche alle in gleicher Form construirt sind, so daß der Unterschied nur in der Abwechslung der einzelnen Momente mit einander liegt. Diese einfachsten Combinationen, in denen etwa je nur Ein



Element im Centrum steht, um das alle andere auf gleicher Stufe sich gruppiren, stehen offenbar auf einer elementaren Entwicklungsstufe im Vergleich mit solchen Combinationen, in welchen das Eine Centrum in verschiedene Pole auseinandergeklungen ist und je mehrere Elemente mit einander in polarer Gegensätzlichkeit auf einander bezogen sind und sich in die Herrschaft über die andern theilen. Diese letztere Art der Combination dagegen ist die complicirtere und setzt die einfachere voraus. Wir können also deutlich Combinationen von niederer und höherer Potenz von einander unterscheiden, und dieser Unterschied charakterisirt sich von selbst, als ein Unterschied verschiedener, in der Zeit aufeinanderfolgender, Entwicklungsstufen, da einfache Verhältnisse im Laufe der Zeit immer in verwickeltere übergehen. Während nun also die Art der Combination die einander ablösenden Entwicklungsstufen charakterisirt, so dient dagegen die innerhalb jeder Combinationsform mögliche Permutation zur Unterscheidung der verschiedenen individuellen und auf gleicher Stufe neben einander stehenden, sich gegenseitig ergänzenden Typen, welche auf jeder Combinationsstufe vorkommen und sich parallel neben einander und mit einander fortentwickeln. Erfolgt ein Fortschritt in der Entwicklung, so wechselt die Combinationsform und geht von einer einfacheren Stufe zu einer zusammengesetzteren weiter: entwickeln sich aber nur individuelle Differenzen, so bleiben bei allen zwar die Proportionen der Combination dieselben, aber die Elemente sind beim Einen im Vergleich mit dem Andern vertauscht. Die Permutationsmethode dient also vorzugsweise zur Bestimmung der möglichen individuellen Typen gleicher Stufe, die Combinationsmethode zur Bestimmung der Aufeinanderfolge der Entwicklungsstufen. Da nun aber manche einfachere Combinationen in verwickeltere nur dann übergehen können, wenn vorher eine Permutation erfolgt ist, so gibt es Fälle, in welchen eine Permutation die Uebergangskrisis bezeichnet und somit auch zu einem Element der Entwicklungsregel wird. Die Permutationsoperation tritt also theilweise zugleich in den Dienst der Combinationsproben, während sich von dem Fortschritt der Combinationsproben nicht sagen läßt, daß er theilweise zum Zweck der Ausführbarkeit der auf gleicher Stufe fortschreitenden Permutationsproben zu machen wäre, da jeder Fortschritt in der Combination über die vorausgesetzte Stufe hinausführt und nur diejenigen Permutationen vermittelt, welche auf der nächsthöheren Entwicklungsstufe möglich sind. Auf diese Weise kann also die Methode der permutirenden Combinationsproben zugleich das

Miner werden, um den Zusammenhang aufzudecken, in welchem die Ausbildung und das Wechseln individueller Verschiedenheiten auf Einer und derselben Stufe steht mit dem darauffolgenden Fortschritt zu einer höhern Erscheinungsform, und die Theologie bekommt dadurch ein Mittel in die Hand, die Bedingungen und Motive für den geschichtlichen Fortschritt des religiös-sittlichen Lebens und der göttlichen Offenbarung nachzuweisen.

Diese Methode des Auffuchens und Bestimmens der Individualisierungsrichtungen und der Periodisirungsregel der Lebensentwicklung hat aber doch sehr scharf bestimmte Gränzen und eine große Zahl von Combinations- und Umstellungsproben sind durch die innere Natur auch derjenigen Begriffselemente, welche variabel sind, ausgeschlossen. Nicht alle mathematisch-möglichen Fälle sind auch begrifflich-möglich. Darum hat dieses ganze Verfahren den Charakter des Experimentirens, wobei, wie bei allem Experimentiren, manche Versuche ein negatives Ergebniß haben und die Unzulässigkeit einer Combination oder Umstellung beweisen. Ja manche Versuche können von vornherein als in so grellem Widerspruch mit dem Wesen eines oder mehrerer beweglicher Elemente stehend sich darstellen, daß es ein Mißgriff wäre, sich nur überhaupt kritisch auf sie einzulassen. Auf diese Weise vereinfacht sich das Verfahren, wie die Zahl und Form der durch dasselbe definirten Typen und Stufen. Hier gilt nun eben die Regel, welche auch sonst auf anderen wissenschaftlichen Gebieten gilt, daß zum guten und geschickten Experimentiren eben eine, die möglichen Ergebnisse mittelst einer Hypothese anticipirende Intuition gehört, welche schon vor dem Beweis durch das Experiment dem Gegenstand, welchem es gilt, es anfühlt, was hier überhaupt in Frage kommen kann: ohne das würde das Experimentiren planlos oder in unfruchtbare Umwege oder gar in Sackgassen verwickelt, in welchen die Formel den Gedanken erdrückt, der dann mittelst künstlicher Ausdeutung unanwendbarer Formeln sich erst wieder Luft machen und zu sich selbst kommen kann. Es ließen sich eine Menge solcher, durch das Spiel mit unanwendbaren Formeln nöthig gewordener gewaltsamer Deutungen in den ethischen Hauptschriften Schleiermachers und Mothe's nachweisen. Hier kommt nun das dem Dogmatiker und Moralthologen sehr zu statten, daß sie das Object ihrer Forschung in sich selbst als lebendige Realität haben können und das begriffliche Experimentiren mit Combinationsformen und Umstellungen sich orientiren kann an den praktischen Proben und den Erfahrungen des inneren und

äußeren sittlich-religiösen Lebens. Andererseits vermehrt dieß aber auch die Versuchung zu sophistischen Unterschiebungen und zu einer Verhüllung des Steckenbleibens im begrifflichen Experiment durch ein Fortschreiten mittelst eines unter der Hand vollzogenen Hereinziehens eines neuen Elements ohne wissenschaftliche Vermittlung. Dadurch wird zwar materiell ein eingeschlagener Irrweg jedesmal wieder corrigirt, so daß das Resultat richtig ist, aber zugleich der täuschende Schein erzeugt, als wäre dieses Resultat wirklich begrifflich begründet worden, während es in der That erschlichen wurde. Solches macht ungefähr denselben Eindruck und ist wissenschaftlich gerade so viel werth, als die Rechnung eines Schülers, der eine Rechnungsmethode am unrichten Ort angewendet hat, aber doch die richtige Lösung herausbringt, weil er das Buch, in welchem hinter den Aufgaben das Rechnungsergebniß steht, auf den Knien liegen hatte und hineingesehen hat. Solche Scheindeductionen ruiniren den wissenschaftlichen Credit eines theologischen Systems, und in dieser Beziehung haben insbesondere Theologen und Philosophen schon Erstaunliches geliefert. —

Auf dem Gebiet der Theologie findet nun aber die zuletzt beschriebene Methode in allen Theilen eine von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ausgehende doppelte Anwendung; denn da die ganze Theologie schließlich auf dem Gebiet sich bewegt, in welchem das an sich Mögliche einen weiteren Kreis bildet, als das Zulässige, so gilt es hier auch, die Gränzlinie zu bestimmen, an welcher sittlich berechnigte oder gar an sich nothwendige individuelle Gestaltungen und eine sittlich zulässige und sittlich geforderte Aufeinanderfolge normaler Entwicklungsstufen aufhört und ein zwar mögliches, aber verkehrtes Auseinandergehen individueller Bildungen, beziehungsweise eine sündliche und abnorme Entwicklungsform anfängt. In den weiten Kreis der an sich möglichen verschiedenen Entwicklungsstufen und individuellen Typen ist ein engerer Kreis zu verzeichnen, in welchem die sittlich-möglichen Typen und Stufen liegen. Darum muß bei jedem theologischen Begriff eine doppelte Definition gegeben werden, einmal eine metaphysische (kosmologische oder pneumatologische) und zweitens eine ethisch-religiöse. So ist z. B. der Begriff der göttlichen Weltordnung ein verschiedener, je nachdem man darunter den Complex derjenigen Ordnungen versteht, welche dem Menschen, weil er ein geistiges freies Wesen ist, das Recht und die Möglichkeit der freien Selbstentscheidung sichern, oder nur den Complex derjenigen Ordnungen, welche dem Menschen nahelegen, wie er dieses Recht und die

Macht der freien Selbstentscheidung gebrauchen soll. Der erste Begriff schließt auch die mannigfaltigen Formen der Sünde und sündigen Entwicklung in sich, als möglich und zugelassen, der letztere aber schließt sie aus. Wendet man nun die Methode der umstellenden Combinationsproben bei dem ersten Begriff der göttlichen Weltordnung an, so erhält man alle physisch möglichen Typen und Stufen der menschlichen Entwicklung, die guten, wie die bösen; wendet man sie aber auf den zweiten Begriff der göttlichen Weltordnung an, so erhält man nur die sittlich-normalen Typen und Stufen. Setzt man dann die beiderseitigen Ergebnisse zu einander in Beziehung, so findet man die Gränzlinie, an welcher die Ergebnisse aus dem ersten Begriff über die aus dem zweiten hinausgehen und die abnormen Typen und Entwicklungsformen anfangen. Gehört es ja doch sogar zum Begriff Gottes, daß in ihm ein zulassender und anordnender Wille unterschieden werden muß, sobald man das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen ins Auge faßt.

Da aber auch die sittlich möglichen Typen und Stufen entweder solche sind, die gefordert werden im Gegensatz gegen eine schon wirklich gewordene und entgegengewirkende Abnormität oder solche, welche gefordert sind im Gegensatz gegen die bloße Gefahr einer möglichen Abnormität, so muß auch dieser Unterschied durch ein doppeltes Combinations- und Permutationsverfahren wissenschaftlich bestimmt werden, und dieß führt dann noch zu einer weiteren Combinationsreihe und zu neuen Umstellungsversuchen, welche die Regeln feststellen, nach welchen der Uebergang von einem abnormen Typus und einer abnormen Stufe zu normalen Typen und zu einer normalen Stufe und dann wieder umgekehrt die rückläufige Entwicklung aus dem Normalen ins Abnorme eigenthümlich sich gestalten kann.

Diese Methode ist nun freilich kein Monopol der Theologie; auch andere Wissenschaften, wenn sie ihren Gegenstand in philosophischem Geiste behandeln, müssen sie anwenden; und selbst die zuletzt angegebene Anwendung derselben von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus ist der Theologie nicht ausschließlich eigen, sondern streng genommen in allen denjenigen Wissenschaften zu fordern, welche den Begriff von abnormer Realität kennen und somit genöthigt sind, im Umkreis der an sich möglichen Erscheinungsformen auf ihrem speciellen Gebiet die abnormen von den normalen zu unterscheiden. Aber da die Aufgabe der Theologie die wissenschaftliche Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit ist, d.



h. der sittlich-religiösen Entwicklung der Menschheit unter dem Einfluß der Entwicklung der göttlichen Offenbarung und umgekehrt der Entwicklung der göttlichen Offenbarung zum Zweck und unter Berücksichtigung der sittlich-religiösen Entwicklung des menschlichen Geschlechts, so muß die Anwendung der im Bisherigen beschriebenen Methode in der Theologie eine viel complicirtere sein, weil das sittlich-religiöse Verhältniß alle Lebensgebiete normirend zu durchdringen den Anspruch hat, und individuelle Ausprägung, wie genaue Berücksichtigung der jeweiligen Entwicklungsstufe auf dem Gebiet des religiös-sittlichen Lebens eine viel dringlichere Forderung und einflußreichere Sache ist, als auf andern Lebensgebieten (wie z. B. in der Rechtssphäre, wo der Begriff der Person eben so abstrakt gefaßt werden muß, daß er „ohne Ansehen der Person“ auf alle paßt, welche auf gleicher Stufe stehen, und die in Betracht kommenden Differenzen zwischen coordinirten Personen mehr Verhältnißdifferenzen als persönliche Verschiedenheiten sind.) Das Moment der Individualität tritt deshalb im religiös-sittlichen Lebensgebiet sogar im Bereich der göttlichen Offenbarungsentwicklung hervor, da es zum Begriff des Reiches Gottes wesentlich gehört, daß möglichst viele eigenthümlich entwickelte Lebensstypen zu gegenseitiger Ergänzung und Handreichung sich zusammenfinden. Das Specifisch-theologische, das bei der Verwendung der beschriebenen Methode zum theologischen Beweis hervortritt, besteht also eben nur darin, daß die Anwendung derselben hier von größerer Bedeutung ist und in weiterem Umfange gefordert wird als sonst, und daß somit eben in dem theologischen Beweisverfahren dieser Theil des allgemeinen philosophischen Beweisverfahrens die vollkommenste Ausbildung erhalten muß. Denn nur da, wo der unendliche und für die Ewigkeit glückliche Werth der Persönlichkeit zum Bewußtsein kommt und sich offenbart, kann auch diejenige wissenschaftliche Methode ihre volle Anwendung und Ausbildung finden, welche die individuellen Differenzen und Entwicklungsformen bestimmen und begründen lehrt. Deshalb hat auch die theologische Logik den Verus, die Theorie von dieser Methode weiter ins Einzelne auszubilden und die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit zu bestimmen.

5) Da der Gegenstand der theologischen Wissenschaft das gegenseitige Gemeinschaftsverhältniß zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem in Gott seinen Halt und sein Ziel suchenden Menschen ist, und das höchste Ziel der religiös-sittlichen Entwicklung ein Kindesstand vor Gott ist, der zur vollen Mündigkeit sich ausgeprägt hat, so daß

der Mensch als ein mündiger, zur Selbständigkeit gekommener Sohn in der Gemeinschaft von Mitgenossen seines Kindesstandes vor Gott als seinem Vater steht, so fordert die Natur dieses specifisch-theologischen Beweisziels, daß der theologische Beweis ebenso vom menschlichen Pol als vom göttlichen ausgehe d. h. daß der ganze religiöse Proceß sowohl aus dem Wesen des sich offenbarenden Gottes als aus der sittlichen Natur des Menschen begriffen werde. Denn nur auf diese Weise wird das Beweisziel unverfälscht erreicht, und die Einseitigkeit vermieden, welche von den zwei in polarem Verhältniß zu einander stehenden Brennpunkten des religiösen Processes, dem göttlichen und dem menschlichen, den Einen so hervorhebt, daß der Andere nicht zu seinem Recht kommt. Daraus ergibt sich die Nothwendigkeit einer Nebeneinanderstellung der Dogmatik und der theologischen Ethik in gegenseitigem polarem Verhältniß, und jede theologische Richtung, welche diese selbständige Ausbildung der beiden theologischen Hauptdisciplinen ausschließt, verstümmelt auch den theologischen Beweis, weil sie das Beweisziel verstümmelt, und entweder prädestinationistisch den Menschen zur göttlichen Maschine oder pelagianisch Gott zum bloßen Gehülfen menschlicher Willenskraft macht, falls sie consequent verfährt, — was freilich weder die calvinische noch die pelagianische Richtung gethan hat, so daß die Geschichte der Theologie die seltsame Erscheinung aufweist, daß gerade in den calvinischen Kreisen ganz außer allem Zusammenhang mit ihrer fatalistischen Dogmatik die theologische Ethik zuerst als selbständige Wissenschaft auszubilden versucht wurde. Wie sich das mit dem dogmatischen System vertrage, darüber sprach man sich entweder gar nicht oder ausweichend aus. Vielleicht erklärt sich diese Erscheinung aus der Regel, daß mißhandelte Realitäten sich im Leben wie in der Wissenschaft durch Seitencanäle zur Geltung bringen und oft gerade da eher sich entwickeln, wo man sie grundsätzlich verlegt. Da nun aber jede göttliche Offenbarung ethische Motive und Ziele hat und jede sittlich-religiöse Lebensregung im Menschen durch göttliche Normen und Antriebe bedingt und auf ein persönliches Verhältniß zu dem sich offenbarenden Gott mittelbar oder unmittelbar gerichtet ist, so läßt sich kein dogmatischer Satz erläutern und beweisen ohne ethische Lehrsätze und umgekehrt kein Satz der theologischen Ethik begründen und verstehen ohne dogmatische Lehrsätze. Jede ethisch-theologische Beweisführung führt über dogmatische Brücken und jeder dogmatisch-theologische Beweis muß ethisch-theologische Stationen passiren. Beide Disciplinen sind ineinander

geschoben, wie zwei zusammengefaltete Hände; sie greifen sich immer gegenseitig über die Hände und zwischen die Finger. Alle Begriffe der Dogmatik müssen als Hilfsbegriffe und Mittelbegriffe auch in der Ethik vorkommen und alle Begriffe der Ethik als Hilfs- und Mittelbegriffe in der Dogmatik verwertht werden: nur so kann in dem einen wie in dem andern Zweig des theologischen Systems ein vollständiger Beweis geführt werden. Der theologische Beweis zeigt also die Eigenthümlichkeit, daß er ein Netzgewebe slicht aus den Fäden zweier in polarem Verhältniß zu einander stehender theologischer Systemzweige, welche doch selbständig neben einander ausgebildet zu werden den Anspruch haben, weil ihre Gegenstände — einerseits der dem Menschen sich offenbarende Gott, andererseits der mit freier Selbstentscheidung zu Gott und seiner Offenbarung sich in Beziehung setzende Mensch — eben auch als selbständige Glieder in einer Wechselbeziehung stehen. Denn es liegt im Wesen der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit, dem Menschen die freie Selbstentscheidung zu sichern und zu gewähren, ohne darum die eigene Initiative aufzugeben, und ebenso liegt es im Wesen des menschlichen religiös-sittlichen Bewußtseins, sich zwar auf die göttliche Norm und das göttliche Ziel zu beziehen, aber doch auf eigene Verantwortlichkeit dabei nicht zu verzichten. Wollte aber etwa gegen diese polare Coordination der richtige Satz geltend gemacht werden, daß doch das Princip des göttlichen Offenbarungswillens und des göttlichen Lebensgeistes ein höheres Princip sei, als das Princip der menschlichen Freiheit, so kann mit gleichem Recht erwidert werden, daß auch der Begriff des göttlichen Wesens und Willens nur mittelst ethischer Kategorien definirt werden kann, und da wir ethische Kategorien eben zunächst aus den Momenten des menschlichen sittlichen Bewußtseins begreifen, so würde daraus folgen, daß die Ethik vorher fertig sein müßte, ehe das Wesen Gottes, seiner heiligen Liebe und Gerechtigkeit wissenschaftlich verständlich werden kann. Der Eine Einwand ist so richtig als der andere. Darum müssen wir an dem Satz festhalten, daß die Dogmatik und die theologische Ethik zu einander nicht im Subordinationsverhältniß stehen, sondern im Verhältniß einer polaren Coordination, so daß der theologische Beweis sie als zwei in einander geflochtene Systemkreise darstellt, ähnlich verbunden, wie im menschlichen Organismus das Gefäßsystem mit dem Nerven- und Muskelsystem, die wohl anatomisch unterschieden, aber physiologisch an jedem Punkte auf einander bezogen werden müssen, wenn eine Lebenserscheinung erklärt werden soll.

Deshalb kann von einer richtigen Ausbildung der theologischen Dogmatik nicht die Rede sein, ehe die theologische Ethik im weitesten Sinne des Wortes, wornach sie nicht bloß die sittliche Einzelpersönlichkeit des Menschen, sondern auch den Complex der mannigfaltigen, sich gegenseitig ergänzenden sittlichen Persönlichkeiten und das Geschehen ihrer organischen Verbindung zum Gegenstand hat, zu ihrer Ausbildung gelangt ist, und die Theologen endlich einmal an die Pflege dieses vernachlässigten Zweigs des theologischen Systems sich machen. Wer lehrt, daß die Religion nicht etwas den anderen Seiten des menschlichen Geisteslebens Coordinirtes sei, sondern vielmehr das sie alle befeelende und doch über sie hinausgehende höchste Lebenselement, der muß auch wissenschaftlich nachweisen und im Einzelnen ausführen, wie aus der religiösen Bestimmtheit erst alle Seiten des menschlichen Geisteslebens in ihrer normalen Entwicklung sich begreifen lassen. Da sollte man doch nicht bei den unvollkommenen Anfängen und den Anregungen, die Schleiermacher und nach ihm Rothe geliefert haben, stehen bleiben. Dieß setzt freilich voraus, daß auch der exegetische und historisch-theologische Beweis nicht ausschließlich als Jagd auf dogmatische Begriffe betrieben wird, sondern die Religionsgeschichte, die Kirchen- und Dogmen-Geschichte sich erweitert zu einer Geschichte der Entwicklung der sittlichen Begriffe und des sittlichen Lebens auf Grund der verschiedenen Stufen der religiösen Weltanschauung; daß aber in der biblischen Theologie das ethische Moment noch so gar vernachlässigt ist, ist eine sehr bedenkliche und auffallende Erscheinung. Angesichts der vielen Anstöße, welche das populäre religiöse Bewußtsein, wo es sittlich entwickelter ist, nimmt an der sittlichen Stufe, auf welcher die Frommen des alten Bundes sich zeigen. Da ist es schon längst der theologischen Wissenschaft durch ein religiös-sittliches Lebensbedürfnis nahe gelegt auf die Frage, wie in dem Bereich der göttlichen Offenbarung das sittliche Leben und die sittlichen Begriffe sich entwickelten, wissenschaftlich näher einzugehen. Und welche Fülle neuer ethischer Begriffe bietet nicht das Neue Testament, welche immer noch einer eingehenderen wissenschaftlichen Erörterung und Verwerthung harren? Daher darf man sich nicht darüber wundern, daß die theologische Wissenschaft dormalen in einer Stagnation sich befindet. Die Dogmatik hat sich in die Sackgasse der Metaphysik verlaufen und verirrt, weil ihr der Compaß entwickelterer und concreter wissenschaftlicher Auffassung der christlich-sittlichen Ideen abgeht. Es wäre daher kein Fehler, wenn zur Herstellung des ge-



störten Gleichgewichts wieder einmal versucht würde, das ganze theologische System lediglich als theologische Ethik auszuführen. Rothe hat in dieser Richtung einen kräftigen Schritt gethan, aber so steht's doch wahrlich nicht, daß es genügen würde, einfach das Buch Rothes mit allen seinen Irrthümern noch einmal zu drucken. Die Sache ist für die evangelische Kirche eine dringliche; denn ihr Recht, als besondere Confession sich zu behaupten und nach dem Siege zu ringen, beruht vorzugsweise darauf, daß die Reformation gegen falsche sittliche Begriffe und gegen eine Verhunjung des Gewissens sich erhoben und eine evangelisch-geläuterte Moral durch eine aus den metaphysischen Winkeln zu ethischen Kategorien zurückgeführte Auffassung der göttlichen Heilthaten der Christenheit zurückgegeben hat. Auch ist bis auf den heutigen Tag die Polemik der evangelischen Kirche gegen das römische System ein Kampf gegen eine falsche Moral und dieser Kampf fordert wissenschaftliches Begreifen der evangelisch-sittlichen Grundbegriffe und ihrer Consequenzen im Leben des Einzelnen, wie der menschlichen Gemeinschaftsformen. Dasselbe gilt von dem Kampf der evangelischen Kirche mit den Sekten, bei denen immer eine falsche Fassung der christlich-sittlichen Grundideen das Motiv der Separation ist, oft ohne daß sie es selbst klar erkennen und offen gestehen. Darum ist es dermalen Hauptaufgabe der Theologie, nachzuweisen, wie alle dogmatischen Begriffe ethisch motivirt sind und durch diesen Beweis den anderen längst als berechtigt anerkannten, daß alle ethischen Begriffe dogmatisch begründet sind, zu ergänzen: erst beide mit einander sind der ganze theologische Beweis. —

6) Schließlich ist noch für den theologischen Beweis entscheidend die Rücksicht darauf, daß die göttliche Offenbarung nicht bloß einzelne menschliche Individuen sittlich vollenden und in die Gemeinschaft Gottes ziehen, sondern auch aus ihnen ein Volk Gottes bilden will, eine Gemeinschaft, in der sich das sittlich-religiöse Leben der Menschheit als in einem gegliederten Ganzen darstellen und vollenden kann, und daß einerseits die sittlich-religiöse Ausbildung der menschlichen Einzelpersönlichkeit die Organisation eines sittlich-religiösen Gemeinwesens voraussetzt, andererseits aber diese Gemeinschaft wieder durch die sittlich-religiöse Ausbildung der Einzelnen bedingt ist. Daher ist die vom menschlichen Vol ausgehende Beweisführung aus ethischen Sätzen selbst wieder eine, von zwei in ihm begriffenen Polen aus sich bewegende. Der ethisch-theologische Beweis fordert die Ausbildung der theologischen Ethik in zweien relativ selbstständigen Zweigen, von wel-

chen der Eine die sittlich-religiöse Entwicklung der Einzelpersönlichkeit erforscht und beschreibt, der andere die sittlich-religiöse Entwicklung der menschlichen Gesellschaft: und diese beiden Zweige der theologischen Ethik sind wieder ähnlich in einander verflochten, wie die gesammte theologische Ethik in die Dogmatik und umgekehrt. Ohne die Lehrrsätze aus einer so gegliederten theol. Ethik kann die Dogmatik ihre Beweisführungen nicht durchführen und umgekehrt kann die theologische Ethik die dogmatischen Lehrrsätze nicht vollständig verwerthen, wenn sie nicht sich gliedert in die Lehre von dem Wesen und der Entwicklung der sittlich-religiösen Einzelpersönlichkeit und in die Lehre von dem Wesen, der Entwicklung und Organisation der sittlich-religiösen Gemeinschaft. — Aus der in Abschnitt 5 und 6 gegebenen Auseinanderlegung folgt somit, daß die Lehre vom theologischen Beweis zugleich die principielle Begründung gibt für die Gliederung des theologischen Systems, deren nähere Charakterisirung in die theologische Systemlehre oder Encyclopädie gehört. Ich schließe diesen Versuch einer theologischen Methodenlehre mit der Bemerkung, daß er sich gründet auf den in diesen Jahrbüchern (Jahrgang 1857) veröffentlichten Entwurf einer theologischen Elementarlehre und in der Reihe der theologischen Disciplinen Raum beansprucht für eine theologische Logik, welche in Elementarlehre, Methodenlehre und Systemlehre sich gliedern müßte. —



# Die Christologie Johannis des Täuflers.

Von

Lic. Dr. Woldemar Schmidt,

a. o. Prof. der Theol. an der Univers. zu Leipzig.

Unter den Persönlichkeiten, welche am Eingange der evangelischen Geschichte stehen, ist neben der des Sohnes Gottes keine von so hervorragender Bedeutung als die Johannis des Täuflers. Unscheinbar in seinem äußeren Wesen, mehr abstoßend als anziehend durch sein Verhalten, den Glanz des Wunderthäters entbehrend (Joh. 10, 41), bildet er doch ein wichtiges Mittel- und Bindeglied in der gesammten Heilsgeschichte. Hatte das Gesetz Jahrhunderte lang das Erlösungsbedürfniß wecken sollen, so faßt der Täufer des Gesetzes Bußruf noch einmal energisch zusammen. Wollte die Prophetie auf den hinweisen, der am Anfang eines neuen Aeon stehen würde, so spricht der Täufer als der Letzte der Propheten die intensivste Verheißung aus. War der Hebraismus seit den Tagen des Exiles zu einem schwächlichen, mit falschen Elementen versetzten Judaismus zusammengefunken, so sucht der Täufer leere Formen mit neuem Geist zu füllen und seine Volksgenossen von falschen Führern frei zu machen. Im engsten Zusammenhang steht er sonach mit Israels Vergangenheit, von tiefgreifendem Einfluß ist er für seine eigene Gegenwart und in besonderer Beziehung tritt er zu der großen Zukunft, deren Schwelle noch sein Fuß beschreiten durfte. Keine unserer Evangelien-schriften läßt den Hinweis auf diese hohe Bedeutung des Täuflers vermissen. Die Synoptiker geben eingehende Berichte über seine Wirksamkeit am Anfang ihrer Geschichtserzählung (Matth. 3, 1 — 12; Marc. 1, 1 — 8; Luc. 3, 1 — 20), und Johannes referirt ein Zeugniß des Täuflers über Jesus Ev. 1, 19 — 37. Auch Josephus

hat Kunde von Johannes empfangen und schreibt von dessen Sittenstrenge und Bußtaufe (Ant. XVIII. 5, 2). Aber was er übergeht, steht im Vordergrund der neutestamentlichen Berichte und wird von diesen als Inhalt der letzten Predigten des Täuflers bezeichnet: die Hinweisung auf Jesus als nahenden Messias. Johannis Tauf war nach Pauli Wort der Vollendung nahe, als sein Buzruf zum bestimmten Zeugniß über Christus ward (Apostelgesch. 13, 25); mit dieser Heilsbotschaft hatte seine Mission ihr Ziel und ihren Höhepunkt erreicht.

Je unabtrennbarer hiernach das christologische Element mit der Lehrverkündigung des Täuflers verbunden war, desto belangreicher ist's, dieses Christusbild trenn und rein aus unseren biblischen Quellenchriften zu gewinnen.<sup>1)</sup> Die Einheit desselben wird von denen geläugnet, welche zwischen den Berichten der Synoptiker und des Johannes unlösliche Differenzen sehen. Während den drei ersten Evangelien zufolge Johannes die dem Volke geläufige Messias Hoffnung ausgesprochen habe, trage, so behauptet man, die ganze Darstellung des Täuflers im Johanneischen Evangelium die Farbe der eigenen Gnosiz dieses Apostels an sich. Am schärfsten hat nach Früheren (3. B. Winer, bibl. Realwörterb., Art. Johannes der Täufer) dieses Urtheil neuerdings wieder Strauß ausgesprochen (das Leben Jesu, Leipzig 1864 S. 409): „Auch in den drei ersten Evangelien ist der Täufer im Sinne der Tendenz dieser Schriften als Vorläufer des Messias Jesus verwendet, aber es ist ihm doch in der scharfen Bußpredigt auch noch etwas Eigenes für sich gelassen: im vierten Evangelium ist ihm alles Fürsichsein genommen, er ist nur noch für den nach ihm Kommenden als Zeuge und gleichsam als hölzerner Wegweiser da, er gleicht den Helden neuester Tendenzromane, die jeder natürlich menschlichen Eigenthümlichkeit entleert, gewissermaßen ausgehäut, und mit dem Häcksel des subjectiven Pathos ihrer Dichter ausgestopft sind.“ Die Berechtigung dieses und verwandter Urtheile zugleich zu prüfen, wird die folgende Untersuchung den Gang nehmen, daß zunächst die Berichte der Synoptiker, sodann die des vierten

<sup>1)</sup> Vgl. besonders Rau, de Joannis baptistae in rem christianam studiis, Erl. 1785 und 1786, 2 Progr. (besonders Progr. II p. 8 ff.); Ernst, de doctrina Joannis baptistae, Arg. 1831. 4; Hemsen, nonnulla de christologia Joannis baptistae, Goett. 1821; Meander, Leben Jesu S. 57 ff.; Reim, Geschichte Jesu von Nazara I. S. 506 ff.; Schmidt, bibl. Theologie des N. T. 4. A. S. 45 ff.; van Dosterzee, die Theologie des N. T. S. 37 f.



Evangeliums erörtert und zuletzt diese Berichte nach ihrem gegenseitigen Verhältniß erwogen werden.

## I.

Die Vehrverkündigung des Täuflers, welche bei den Synoptikern sich findet, nimmt nicht die Person des Messias zu ihrem Ausgangspunkt, sondern strebt der ausdrücklichen Ankündigung derselben erst zu. So sehr Matthäus hier mit Marcus und Lucas harmonirt, hat er des Täuflers Auftrittswort doch eigenthümlich: *Μετανοείτε ἡγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (3, 2). Wie aber nachmals Christus über des Menschen Befähigung für das Himmelreich früher sich erklärt als über die Natur des Vexteren, so predigt Johannes auch nach des Matthäus Bericht zunächst nicht vom nahenden Himmelreiche, sondern von der Pflicht aller derer, welche Eintritt in dasselbe begehren. Der Grund hiervon ist in etwas Zwiefachem zu suchen: einmal konnte der Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* als allgemeiner bekannt gelten, und anderns erhielt das Volk indirect Aufschluß über das Wesen dieser *βασιλεία*, wenn es von der Beschaffenheit ihrer Bürger hörte. Als Grundbedingung aber, unter der der Mensch dieses Bürgerrecht empfängt, bezeichnet Johannes die Buße. Er ist selbst ein Bußbild ohne Gleichen. Denn sein Wohnort ist die Wüste (Matth. 3, 1 par.), sein Gewand das Kleid des Armen, seine Speise die des Ernsten (v. 4 par; 11, 18). Und so rauh wie im äußeren Verhalten zeigt sich Johannes in der Rede, mit der er nach Matthäus an Pharisäer und Sadducäer (3, 7), nach Markus (1, 5. 7) und Lucas (3, 7) an das Volk ohne Unterschied sich wendete. Mit Bildern, welche die unwirthliche Natur ihm leiht, schreckt er die Schaaren seiner Hörer aus ihrer Selbstgefälligkeit und ihrem Hochmuth auf. Die Schlangenbrut, die in den Felsenhöhlen des Gebirgshochlandes nistete, erinnert an die Falschheit ihrer Herzen (Matth. 3, 7; Lucas 3, 7), die Steine, die den Boden deckten, an das völlig Werthlose menschlicher Herkunft (Matth. 3, 9; Luc. 3, 8), die Bäume, die auf kahlem Boden verkrüppelten ohne Frucht zu bringen, an die Erkenntniß Gottes, welche leer von Werken der Buße bleibt (Matth. 3, 10; Luc. 3, 9). Mächtig eingreifend in seine Gegenwart und dem höchsten Bedürfniß derselben dienend ist dieser wunderbare Bußprediger wie eine Gestalt aus früherer Zeit: Jesus vergleicht ihm den Elias, der ein abgöttisches Geschlecht einst züchtigte (Matth. 11, 14) und erklärt das Prophetenwort, an das des Volkes Hoffnung auf die

Rückkehr des Thesbiters sich knüpfte (Mal. 3, 1. 23), für erfüllt mit des Johannes Wirksamkeit (Matth 17, 10 f.). Die Taufe aber, die Johannes am Volke vollzog, war ein treffendes Symbol für die Forderung, die er an seine Hörer stellte. Mag dieselbe auf Exultationen zurückzuführen sein, die in Israel schon vorher bestanden (1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 19, 10; 4 Mos. 19, 7 u. a.)<sup>1)</sup> oder auf Waschungen, die unter den Essäern Sitte waren<sup>2)</sup> oder gar auf religiöse Gebräuche, die von Oberasien nach Palästina sich verbreiteten<sup>3)</sup>: jedenfalls sollte sie den inneren Vorgang der Buße sichtbar wiedergeben. Johannes taufte zur Buße in dem Sinne (Matth. 3, 11: *βαπτίζω... εἰς μετάνοιαν*), daß der Täufling zur Buße sich verbindlich machte, und eine Bußtaufe (Marc. 1, 4; Luc. 3, 3: *ῥήμα μετάνοιᾶς*) war seine Wassertaufe insofern, als die äußere Reinigung dienen sollte zum Zeichen innerer Sinnesänderung. Der Täufer spendete nichts, sondern forderte etwas mit der Taufe vom Täufling, und der Täufling empfing durch sie kein Heilsgut von Gott, sondern verpflichtete sich vor Gott zu einer sittlichen Leistung.

Erkennen wir hiernach die Nothwendigkeit der Buße als den Gedanken, welcher durch Johannes äußere Erscheinung, Wort und Taufe zum Ausdruck gelangt, so haben wir zugleich Aufschluß über die Vorstellungen desselben vom nahenden Himmelreich. Das Reich, zu welchem die *μετάνοιαν* der einzig mögliche Weg ist, kann ihm nur als eine auf sittlicher Grundlage ruhende Gemeinschaft gelten. Nicht natürliche Abstammung giebt das Anrecht auf sie, sondern allein die göttliche Gnade; nicht ein bloßes Wissen vom göttlichen Willen kennzeichnet die Glieder derselben, sondern aufrichtige Umkehr der Herzen; nicht List und Klugheit schützen vor Gottes Hornesgericht, sondern rechtschaffene Früchte der Buße. Giebt Matthäus diese Grundgedanken des Johannes in allgemeinen, inhaltschweren Sätzen wieder (3, 7 — 10), und referirt Marcus dem Charakter seiner Geschichte:

<sup>1)</sup> Olshausen, Meyer, Lange zu Matth. 3, 5; Meander, Leben Jesu, S. 53; Reim, Geschichte Jesu, I. S. 503.

<sup>2)</sup> Hase, Leben Jesu, 4. A. S. 80; Strauß, das Leben Jesu, 1864 S. 187.

<sup>3)</sup> Renan, Leben Jesu, Berlin 1863, S. 137; Hilgenfeld's, Zeitschr. 1866, 4; 1867, 1. — Völlig ungeredtfertigt ist es, in der Johannestaufe eine modificirte jüdische Proselytentaufe zu sehen (Drusische zu Matth. 3, 2; Maier, bibl. Theol. II. 2. 160 u. a.); denn die Proselytentaufe der Juden kam erst nach der Zerstörung des Tempels in Gebrauch (vgl. Schneckenburger, über das Alter der jüd. Proselytentaufe, Berlin 1828).

erzählung gemäß nur die Thatfache, daß Johannes Buße predigte (1, 4), so läßt Lucas den Prediger am Jordan die gottgewiesene Pflicht vor einzelnen Gruppen heilsbegehriger Hörer genauer noch bezeichnen (3, 10 — 14): Männern aus dem Volk empfiehlt er die mittheilende Liebe, welche auch Entbehrungen nicht ausweicht, den Zöllnern die Rechtlichkeit, welche die Grenzen des Verordneten nicht überschreitet, den Kriegsleuten die Scheu vor Erpressungen und verleumderischem Wesen. Damit ist ausgesprochen, daß im Himmelreiche nur nach seiner ethischen Beschaffenheit der Mensch beurtheilt und die Idee der reinen Sittlichkeit verwirklicht werden soll. Außere Gewalt ist nirgends als das den Willen Normirende genannt und eine irdische Herrlichkeit dem Bußfertigen an keinem Orte in Aussicht gestellt. Somenig Johannes Politik getrieben oder Gütergemeinschaft gepredigt hat<sup>1)</sup>, so wenig hat er überhaupt dem Begriffe des Himmelreiches sinnliche Vorstellungen beigegeben. Und eben dies schon zeigt, wie er den Herrn dieses Reiches gedacht hat. Ohne Zweifel als den, der selbst erhaben über die Sünde die Herrschaft der Sünde aufheben will unter den Menschen. Der Herr des Reiches, zu dem die Buße führt, muß die sittliche Vollkommenheit an sich selbst zum Ausdruck bringen, weil ohnedem das Prinzip, welches er geltend macht, der geschichtlichen Wahrheit entbehren würde. Freilich nennt ihn Johannes zunächst nicht einmal; nach Matthäus giebt er den bestimmten Hinweis auf ihn erst am Ende seiner Rede (3, 11 f.), nach Lucas äußert er sich über die Person desselben erst nach einer Frage des irrenden Volkes (3, 16 f.), und nach Beiden betont er anfänglich eine bevorstehende Selbstbezeugung Gottes, um deren willen die Buße noth sei: den Zorn Gottes über die Unbußfertigen, speciell die Verwerfung der verstockten Israeliten. Aber sein Gedanke kann nach allem Weiteren nur der sein, daß dieses Gericht durch ein sichtbares Organ vollzogen wird. Ein Bote Gottes im eminenten Sinne wird erscheinen, um die Redlichen zu scheiden von dem Otterungezücht, und das letztere verderben. Und ist angesichts der göttlichen Selbstmanifestation Sinnesänderung Pflicht des Menschen, so kommt Johannis Wirksamkeit

1) Gegen Menan S. 140 ff., wo sich auch Urtheile finden wie die: „Allem Ansehen nach besaß Johannes die große Idee, durch welche Jesus triumphirte, nicht einmal im Reine, die Idee der reinen Religion . . . . Die Ausdrücke, welche er gegen seine Gegner brauchte, scheinen außerordentlich heftig gewesen zu sein. Es waren rohe und beständige Schimpfreden.“

den Willigen zu Hülfe. Er predigt nicht bloß Buße und ladet nicht bloß ein zur Taufe der Buße, sondern spendet die Taufe nach dem Bericht des Marcus (1, 4) und des Lucas (3, 3) zur Vergebung der Sünden. Es ist willkürlich, diese Worte für einen aus der späteren christlichen Anschauung geflossenen Zusatz zu erklären<sup>1)</sup>, aber auch ungerechtfertigt, in ihnen den Gedanken zu finden, die Johannis-Taufe habe selbst zur Sündenvergebung gereicht<sup>2)</sup>; vielmehr will der Beisatz die Taufe, welche an sich kein Heilsgut einschloß, als eine Real-Prophezie auf den bezeichnen, der die Vergebung einst persönlich spenden wird. Der *μετένοια* auf Seite des Menschen soll die *ἀγασις* von Seite Gottes folgen und dies dann, wenn das Himmelreich, zu dem der Täufling sich bereitete, wird aufgerichtet sein. Ist dem so, so enthalten die Worte eine nähere Bestimmung des oben ausgesprochenen Gedankens, der sich nun so zusammenfassen läßt: der Herr des Reiches, zu dem die Buße führt, ist nach Johannis Anschauung selbst rein vom Bösen und überwindet die Sünde auf Erden dadurch, daß er die Bürger seines Reiches für die kommende Zeit zur Sinnesänderung verpflichtet und für die zuvor begangenen Sünden denselben Vergebung vermittelt.

Damit ist aber die Christologie des Täufers nach dem Berichte der Synoptiker bei Weitem nicht erschöpft: noch deutlicher äußert sich der Täufer im Fortgang seiner Rede über die Ausrüstung des kommenden Messias und die Art seiner irdischen Wirksamkeit. Marcus, der den Bußruf des Johannes nicht referirt, legt gerade darauf besonderes Gewicht, und so stimmen rückichtlich des weiter zu erörternden Momentes die drei ersten Evangelisten nahezu wörtlich unter einander überein. Johannes bezeugt nur mit Wasser zu taufen, aber Einer komme nach ihm, der mächtiger als er sei und dessen Sandalen aufzubinden (zu tragen) er sich nicht für würdig halte; derselbe werde das Volk mit dem heiligen Geiste (und mit Feuer) taufen (Matth. 3, 11; Marc. 1, 7 f.; Luc. 3, 16). Hiermit charakterisirt er das Verhältniß seiner Wirksamkeit wie seiner Person zur Wirksamkeit und Person des Kommenden. Von seiner Taufe ist er sich bewußt, daß sie ohne realen Inhalt ist und nur eine sittliche Reinigung von Seite des Menschen bedeutet; aber der Reichskönig, dessen Herold er ist, segnet mit göttlichen Gaben: wenn er erscheint, wird

<sup>1)</sup> Gegen de Wette Comment. zu Luc. 3, 3.

<sup>2)</sup> Gegen v. Hofmann, Schriftbeweis, I. S. 606.



er die Menschen gleichsam eintauchen d. h. überschütten, reichlich versehen mit dem heiligen Geiste. Der großen Zukunft noch nicht angehörig fühlt sich der Täufer arm und schwach vor dem, der als Spender des heiligen Geistes den heiligen Geist besitzen muß. Sich selbst weiß er als sündigen Menschen, der dem Herrn des Reiches kaum den niedrigsten Slavedienst verrichten darf; aber den Mächtigen, der da kommt, kennt er als den Gesalbten, den Messias. Solche Demuth ließ ihn fest beharren in seinen Christushoffnungen und nicht nach einer trügerischen Antwort greifen, als das Volk ihm die Vermuthung äußerte, er sei selbst der Messias (Luc. 3, 15); hinter dieser Demuth aber und der aus ihr geborenen Selbsterkenntniß läßt sich deutlich genug das reine Christusbild erkennen, das vor des Täuflers Seele stand. Wer einst erscheint, um das Prinzip der ethischen Erneuerung des Menschen zu vermitteln, kann nicht auf magische Weise die Welt erobern und beherrschen wollen: vielmehr vom innersten Grunde der Persönlichkeit aus wird er die Menschen umgestalten und so zu Genossen seines Reiches machen. Die politische Knechtschaft, von der Israel gedrückt ward, mag er anerkennen und auch mitfühlen im eigenen Herzen; aber seines Wirkens Ziel ist höher und weiter als das eines weltlichen Befreiers. Nicht bloß fordernd, sondern geistig zugleich erlösend wird er die, welche willig seine Rede hören, zu einer Gemeinschaft im Geiste sammeln und als solche bei sich erhalten. Die Gränzen derselben werden damit schon angedeutet. Sind's rein ideale Zwecke, die im nahenden Himmelreiche verwirklicht werden sollen, so kann dieses Letztere nicht von nationalen Schranken umzogen sein. Denn die Natur beherrscht nicht den Geist; wird doch als göttliches Lebensprinzip der heilige Geist verheißen, damit er die von Sünde geknechtete Menschennatur zu Gott befreie. Und daß nicht Israel als solches Theil hat an des Reiches Segen, ist unstrittig Matth. 3, 9; Luc. 3, 8 ausgesprochen. Des Täuflers Drohwort, der natürliche Zusammenhang mit Abraham ersetze nicht die Sinnesänderung, weise auf ethische Kriterien im göttlichen Gerichte, und der weitere Zusatz, Gott könne aus Steinen Abraham Kinder erwecken, eröffnet die Aussicht auf eine neue, nicht aus Israel gewonnene Gemeinde. Vergleicht Johannes nicht geradezu die Heiden mit Steinen als einem rohen, unbildsamen Stoffe<sup>1)</sup>, so ist seiner Worte Sinn doch jedenfalls der, daß die freie Liebe Gottes nicht

<sup>1)</sup> So Olshausen und Lange in den Commentaren.

gebunden ist an Abrahams mißrathenes Geschlecht: selbst Israeliten werden, wenn sie unbußfertig bleiben, von Gott verworfen werden, und dem, was von der Welt verworfen ist, kann Gott im Himmelreiche eine Stätte bereiten. So verkündet der Täufer den König dieses Reiches unzweideutig als den Christ, der, weil er selbst den heiligen Geist besitzt, der geistige Erneuerer der Menschen wird.

Neben der Geistestaufe, die der Messias vollzieht, wird bei Matthäus (in guten Handschriften) und Lucas noch die Feuertaufo genannt. Man sucht in dem Ausdruck eine Hindeutung auf die Feuerflammen, die am Pfingstfest auf den Häuptern der versammelten Christen sich zeigten (Apostelgesch. 2, 3). Allein würde, wäre dies gemeint, des Täufers Rede den Juden verständlich gewesen sein? und wäre die umfassende Verheißung wirklich in Erfüllung gegangen, als an der kleinen Pfingstgemeinde die Geistesmittheilung im Feuerzeichen angeschaut ward? Nicht minder ist es unstatthaft, unter dem Feuer, mit welchem Christus tauft, den heiligen Geist selbst zu verstehen als die reinigende, das menschliche Gemüth entflammende Gotteskraft. Zwar lassen sich Prophetenworte für diesen Bildausdruck geltend machen (Mal. 3, 2 ff.); allein man übersieht, daß, weil ein exegetisches *καί* nicht den dunkleren Begriff dem klareren anzuschließen hat, „Geist und Feuer“ in umgekehrter Ordnung zu nennen gewesen wären, und daß der Täufer mit dem Hinweis auf das ewige Feuer, welches die Spreu verzehrt, im Folgenden den Ausdruck selbst erklärt. Feuertaufo ist Gerichtsvollstreckung, und dies hat folglich als der Worte Sinne zu gelten, daß der Messias dem, der aufrichtig Buße thut, die Gabe seines Geistes schenkt, gleichwie er den, der sich dem heiligen Geist verschließt, einst im Gerichte züchtigt. Lebenserneuerung wird in dem Bußfertigen nicht gewirkt, ohne daß ein Strafgericht sich an dem Verstockten vollzieht, und so leitet die verhülltere Rede zur offenen Ankündigung der richterlichen Thätigkeit über, welche der Messias entfalten wird. Derselbe hat nach Johannis Zeugniß, welches Matthäus (3, 12) und Lucas (3, 17) übereinstimmend referiren, die Wurfschaukel in seiner Hand und wird seine Tenne durchfegen und den Weizen sammeln in seine Scheuern, aber die Spreu verbrennen mit unauslöschlichem Feuer. Daß der Messias als Richter göttlicher Vollmacht kommt, ist hierin unzweideutig ausgesprochen. Denn seine Tenne ist die von Gott ihm übergebene und seine Scheuer der Ort des Friedens, welchen Gott durch ihn den Menschen zeigte. Darum ist auch sein Gericht das göttliche. Unter-

schiedlos wird er ihm Alle unterwerfen, welche zu ihm in Beziehung treten; die er mit seinem erlösenden Wirken umfassen wollte, werden auch seine richterliche Thätigkeit erfahren. In des Täufers Bildrede ist nämlich die „Tenne“ nicht das heilige Land oder die Welt, der Schauplatz des messianischen Waltens (vgl. Matth. 13, 38)<sup>1)</sup>, sondern Israel zunächst und weiterhin die Menschheit, die Gesamtheit derer, welche von der Welt vor Gottes Gericht gefordert werden. Sie gleichen dem Getraide, welches der Landmann auf der Tenne sammelt und bei der Aerndte sichtet<sup>2)</sup>. Wie hier das schwere Waizenkorn zu Boden fällt und in der Scheuer dann geborgen wird, so werden von dem Reichsherrn die, welche in der Kraft seines Geistes erstarken, als köstlicher Meinertrag seiner Wirksamkeit zur Gemeinde der Seligen zusammengeführt; die aber, welche leer bleiben von der Frucht des Geistes, sollen wie die Spreu, die in's Feuer geht, der Verdammniß anheimfallen. Und diese Scheidung beginnt mit des Messias Ankunft: er trägt die Art, die den Bäumen schon an die Wurzel gelegt ist; er hat die Wurfsschaukel in seiner Hand. Aber der Tag seiner Erscheinung ist nicht der große Gerichtstag selbst; denn die Gabe des Geistes, welche der Messias spendet, setzt eine allmähliche ethische Entwicklung des Empfängers voraus, und soll nicht auf magische Weise in der Welt das Himmelreich gegründet werden, so wird auch für den Herrn desselben eine lange Arbeitszeit gefordert. Christi Gericht ist vielmehr als ein fortgehendes gedacht. Es nimmt seinen Anfang, wenn der Mensch je nach seinem Verhalten zum erschienenen Messias sich entweder als unfruchtbarer oder als fruchtbringender Baum, entweder als leere Spreu oder als gehaltvolles Waizenkorn erweist, und nimmt sein Ende, wenn der Herr für immer den fruchtlosen Baum fällen und für immer die Spreu von dem Waizen scheiden wird. Zwischenein fällt die Zeit langsamen Werdens. Hier breitet sich die Tenne aus; es wächst der edle Waizen für die Scheuer Gottes und mehrt sich die Spreu für das Feuer des Gerichtes. Diese Zukunft des Reichsherrn in ihrer vollen Entfaltung hat der Täufer vor Augen, und in diesem Sinne weist er warnend hin auch auf das Gericht des Messias.

Das Christusbild, welches die erörterte Bußpredigt entwirft, ist nicht bloß frei vom Wahne jüdischer Zeitvorstellungen, sondern dessen

<sup>1)</sup> Gegen Ewald, Baumgarten-Crusius, Meyer.

<sup>2)</sup> *ānos* ist somit als *continens pro contento* zu fassen.

ohne Zweifel würdig, welcher mehr denn ein Prophet gewesen ist (Matth. 11, 9). Wohl tritt es hinter die apostolischen Lehrverkündigungen weit zurück und läßt auch zwei Züge vermissen, welche in der Relation des Johannes-Evangeliums enthalten sind (J. u.). Das königliche Walten des Messias rückt der Täufer deutlich in den Vordergrund; doch keineswegs so, daß die Sündenvergebung, welche der Messias vermitteln will, von ihm völlig unberührt bleibt und auch nicht so, daß er im König nur den Richter erkennen lehrt. Königliche Acte weisagt er auch dann, wenn er von Christi neuschöpferischem Wirken und der Stiftung jener seligen Gemeinschaft redet, zu welcher alle Bußfertigen einst durch den Messias gesammelt werden. Und betont er dieses erlösende Wirken des nahenden Reichsherrn nicht noch stärker, so erklärt sich dies zum Theil aus der geschichtlichen Veranlassung jener Bußpredigt. Jedenfalls zeigt Johannis Christusbild so bestimmt auf den, welcher kommen soll, daß die Behauptung oft genug wiederholt ward, solche Weissagungen seien nicht auf Johannes zurückzuführen, sondern erst von späterer Ueberlieferung diesem untergeschoben worden. Soweit dieser Einwand den Bericht des vierten Evangeliums zugleich mittrifft, wird im dritten Abschnitt auf ihn Bezug zu nehmen sein. Hier kann vorläufig nur dies gesagt werden, daß durch ihre Form jene Predigt sich nicht als eine fingirte zu erkennen giebt<sup>1)</sup>. Allerdings harmoniren etliche Worte des Täufers mit Worten Jesu: das Auftrittswort Matth. 3, 2 wiederholt sich 4, 17; wie Johannes (Matth. 3, 7) nennt Jesus die Pharisäer Schlangenbrut (12, 34; 23, 33 par.); die Drohung, der unfruchtbare Baum werde abgehauen und in's Feuer geworfen (Matth. 3, 10) erscheint auch in der Bergrede (7, 19), und das Schlußwort Matth. 3, 12 par. erinnert an Matth. 13, 40. Ist's aber auffällig, wenn Christus in seinem ersten Wort an Israel auf die Verkündigung seines Wegbereiters zurückgreift? und sind die übrigen Ausdrücke, die Johannes mit Jesus gemein hat, nicht fast proverbieller Natur und durch die alttestamentliche Rede gewissermaßen an die Hand gegeben (vgl. Jes. 14, 29; 59, 5 u. a.)? Und was neben ihnen bei Matthäus und Lucas steht, ist dem Täufer allein eigenthümlich und ausreichend, in dessen Rede eine treue Ueberlieferung

<sup>1)</sup> Gegen Weizsäcker, die evangel. Geschichte, I. S. 260 ff., und Br. Bauer, Kritik der evangel. Geschichte der Synoptiker, I. S. 154 ff.



der ausgesprochenen Hauptgedanken finden zu lassen (Matth. 3, 9. 10a — 12).

Einen tieferen Einblick in des Täuflers Christologie gewährt der Abschnitt inoptischer Geschichtserzählung nicht, welcher von der Taufe Jesu im Jordan berichtet; aber er bestätigt das, was bis hierher entwickelt ward. Und dies besonders in der Gestalt, welche er Matth. 3, 13 ff. an sich trägt. Meseriren Marcus (1, 9 ff.) und Lucas (3, 21 ff.) nur das Factum der Taufe selbst, so giebt Matthäus zugleich das Zwiegespräch zwischen Jesus und Johannes, welches dem Taufact voranging. Der Täufer wehrte Jesum heftig ab, als er sich taufen lassen wollte und sprach: ich habe nöthig von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir? So handelt und redet Johannes, weil er klar sieht über das Verhältniß seiner Wirksamkeit und seiner Person zur Wirksamkeit und Person des Messias (vgl. v. 11). Seine prophetische Ahnung hat sich ihm erfüllt in der feierlichen Stunde am Jordan. Den er bisher im Geiste geschaut, sieht er hier von Angesicht. Das ist der Mächtigere, dessen Slave zu sein er sich nicht für würdig hält, der Sündlose, der der Buße und der Taufe zur Buße nicht bedarf, der Gesalbte, der wohl ihm den heiligen Geist spenden, aber von ihm schlechthin nichts empfangen kann. So fühlt er sich als der Veringere, als Sünder, kaum als Slave vor dem Könige: soll Einer von uns, ist sein Gedanke, durch den Andern getauft werden, so sollst du nicht von mir, sondern ich vielmehr von dir getauft werden. In welchem Sinne Jesus dennoch die Johannistaufe genommen, ist für unsere Untersuchung nicht entscheidend — ob um mit ihr ein Gelübde zu thun<sup>1)</sup>, oder sich als dem Tode verfallen zu bezeugen<sup>2)</sup>, oder seine durch den Connex mit dem sündigen Volk gewirkte Unreinheit abzu thun<sup>3)</sup> oder, was der eigenen Erklärung Jesu am meisten zu entsprechen scheint, um nach Gottes Willen den neuen Bund zu weihen und einzuführen durch den alten. Auch der Frage haben wir uns zu entziehen, ob dem Ausgang der Erzählung zufolge eine objective Erscheinung des Geistes zu statuiren oder ein visionäres Element zulässig sei. Nur des Täuflers Verhalten kommt in Betracht, und daß

<sup>1)</sup> Hase S. 84 f., Weizsäcker, Untersuchungen über die evangel. Geschichte, S. 319, Schenkel, Charakterbild Jesu, 3. A. S. 33.

<sup>2)</sup> Ehrard zu Dehhausen's Comment. 4. A. S. 175, Anm.

<sup>3)</sup> Lange, Comment. zu Matth.

die Weigerung zu taufen seinem Zeugniß von Christo das Siegel aufdrückt, kann nicht zweifelhaft sein.

Ob Johannes wirklich auf der Höhe der Erkenntniß gestanden, auf die wir im Bisherigen ihn stellten, möchte ungewiß erscheinen, wenn wir den Bericht von seinem Lebensende in Erwägung ziehen. Matthäus (11, 1 ff.) und Lucas (7, 18 ff. vgl. Marc. 6, 17 ff.) erzählen, daß der Täufer in den Kerker geworfen und zuletzt dem Tode überliefert ward, als Jesus am herrlichsten seine heilbringende Thätigkeit in Galiläa entfaltete. Je weiter die Kunde von Jesu um sich griff, desto mehr trat Johannes zurück, gleichwie der Morgenstern erbleicht, wenn die Sonne aufgeht. Durch Herodes Antipas, den Fürsten von Galiläa und Peräa, war er gebunden und nach dem Bergcastell Machärus (Jos. Ant. XIV. 5, 2; XVIII. 5, 1) gebracht worden, damit er hier den Freimuth büße, mit welchem er die unrechtmäßige Verbindung des Herodes mit Herodias, der Gattin des Philippus, gerügt hatte. In hilfloser Gefangenschaft erwartet er seinen Urtheilsspruch. Er weiß, daß die Gewalt in den Händen des ehebrecherischen Fürsten und noch mehr des buhlerischen Weibes liege. Aber er hört auch durch seine Jünger von den Werken, welche Jesus gerade damals ausrichtete: von den Wundern, die er an Kranken, selbst an Todten vollzog (vgl. Lucas 7, 11 ff.), und von der Milde, in welcher er selbst mit Zöllnern und Sündern verkehrte (vgl. Matth. 9, 9 ff.). Da sendet er zwei seiner Jünger an Jesus und läßt an diesen die Frage richten: bist du's (ὁ mit Nachdruck vorangestellt), der da kommt d. h. der Messias, auf den wir harren (vgl. Psalm 40, 8)? Ihrem ganzen Zusammenhange gemäß schließt die Frage einen Vorwurf und eine Aufforderung ein — einen Vorwurf um deswillen, weil Jesus des gefangenen Freundes anscheinend vergessen hatte, und eine Aufforderung, nun bald thatkräftige Hülfe zu bringen. Als König in äußerlicher Pracht, nicht als Prophet in Niedrigkeit soll Jesus erscheinen; mit Macht soll er hervortreten und seinen Thron aufrichten in Israel; insonderheit soll die Wunderkraft, die Kranken zur Gesundheit und Todten zum Leben verhalf, Herodis Regiment ein Ende bereiten, den Kerker in Machärus öffnen und dem schuldlos Gefesselten die Freiheit geben. Nicht um ihrer selbst willen entsendet Johannes die Jünger, um sie zu Augenzeugen der Heilandswerke Christi zu machen und dadurch zum Glauben an Jesu Gottesjohu-

schaft zu führen'). Denn warum hätte er dann nur zwei, nicht mehr Jünger abgeordnet? und gilt die Antwort Jesu auf die vorgelegte Frage ihnen und nicht vielmehr lediglich dem Täufer? ja ist jene Absicht überhaupt in der Erzählung angedeutet? Nur um seinetwillen schickt Johannes die Boten. Er will Gewißheit haben über Jesu Pläne und Aufschluß darüber, wessen man sich rücksichtlich des messianischen Reiches versehen solle. So betrachtet könnte aber jene Frage einen Schatten auf des Täufers frühere Wirksamkeit werfen. Der Schluß liegt nahe, daß Johannes wie im Kerker auch als Bußprediger am Jordan doch nicht völlig mit der jüdischen Zeitvorstellung gebrochen, sondern politische Elemente in seine Lehre aufgenommen und das Himmelreich anschließend als ein sichtbares und seines Königs Herrlichkeit als eine irdische gedacht habe. Wäre dem so, dann stünde die Frage auf dem dunkeln Hintergrunde einer ihm von jeher eigenthümlichen falschjüdischen Messiasidee und wäre die letzte, härteste Aeußerung derselben. Allein der Schluß ist vorschnell und nach allen Aeußerungen Jesu über seinen Vorläufer unberechtigt. Wie hätte Jesus mit seinem Auftrittswort des Täufers Vertheidigung functioniren können (Matth. 4, 17)? Wie durfte er ihn einen zweiten Elias, einen Kraftmann Gottes nennen (11, 14; 17, 10 f.)? Mit welchem Recht konnte er ihn rühmter als den Größten unter allen vom Weibe Gebornen, als den, der mehr denn ein Prophet ist, als den, der als ein Engel Gottes ihm den Weg bereitet hat (11, 9 — 11)? Das lehrt unzweideutig, daß der Täufer vordem eine reinere Erkenntniß besessen; nur ist sie jetzt dem Zweifel gewichen und er selbst mit seinem früheren Zeugniß von Christo in Conflict getreten. Dieser aus Zweifeln geborenen Messiasvorstellung entstammt die Frage und in ihr die vorwurfsvolle Aufforderung, die er an Jesum stellen läßt. Allerdings sagen Matthäus und Lucas nicht ausdrücklich, daß Johannes von dem Glauben an das Wunderzeichen bei der Taufe im Kerker abgefallen sei; aber sie erzählen das Factum der Jüngerseendung eben zum Beweis für die Wendung in des Täufers Glaubensleben und verrathen mit nichts, daß dieser Bericht ursprünglich von einem Verfasser herrührt, der den wunderbaren Vor-

---

1) Die Väter, Melancthon, Calvin, Beza. Vgl. Zeigermann, de consilio, quo Joannes discipulos suos ad Jesum ablegaverit, e dubii in ipsius animo coortis haud repetendo. Numb. 1813. 4.

gang bei der Taufe nicht kannte <sup>1)</sup>. Auch ist zuzugeben, daß Johannes Zweifel jetzt wohl auffällig ist, wo dieser nicht bloß von einem Kommenden etwas wissen konnte, sondern den Messias selbst gesehen und sogar von den Werken seiner Gotteskraft gehört hatte; aber daraus folgt noch nicht, daß bei Johannes erst im Kerker der Gedanke Raum gewonnen habe, Jesus sei der von ihm in Aussicht gestellte Messias <sup>2)</sup> — eine Annahme, die im Widerspruch mit der gesammelten evangelischen Geschichte steht. Und ist der Zweifel auffällig, so doch psychologisch nicht unerklärlich. <sup>3)</sup> Einen langen Winter hindurch hatte der Täufer in der Festung zugebracht. Nicht gänzlich von der Außenwelt abgeschnitten, konnte er doch seines Amtes nicht warten und mußte der Befürchtung sich hingeben, daß seine Saat verflümmere. Unmittelst herrschte das Paster unbehindert am fürstlichen Hofe; der Ehebruch, den er gestraft, dauert fort und Herodias denkt auf Rache gegen den strengen Sittenprediger. Und gleichwohl sollte, wie er selbst geweissagt hatte, der Messias die Verstockten von seinem Reiche ausscheiden und mit der Feuertaufe des Gerichtes taufen. Statt dessen triumphirt die Sünde über den, welcher zur Buße rief; Jesus selbst nimmt einen Zöllner in seinen Jüngerkreis, geht zu den Gastmählern der Sünder und läßt den Freund im Kerker einen sicheren Tod erwarten. Dieses Räthsel vermag Johannes nicht zu lösen. Die Nothwendigkeit der Buße, die er gepredigt, bleibt ihm auch jetzt gewiß, denn er beugt sich nicht vor dem ehebrecherischen Landesheerrn; auch das Vertrauen zu Jesu ist in ihm noch nicht erloschen, denn geraden Wegs sendet er zu ihm seine Jünger. Aber erfüllt vom Verlangen seinen Urtheilsspruch zu hören, erregt vom Eliaszorn über das Verderben der Welt kann er des Zweifels nicht Meister werden, ob Jesu Thätigkeit die rechte sei. Darum wirft auch die Frage: bist du's, der da kommen soll, keinen Schatten auf seine frühere Verkündigung, sondern hat als ein Neues zu gelten, welches in seine Seele eintrat, analog der Klage der Emmauntischen Jünger: wir aber hofften, daß er Israel erlösen würde (Luc. 24, 21).

Das Wort des Zweifels, welches von Machärus vor Jesus gebracht ward, ist überhaupt das letzte Wort des Täufers, welches bei den Synoptikern sich findet. Jesus hat es nicht ohne Erwiderung

<sup>1)</sup> Gegen Strauß, Leben Jesu, 1864, S. 414.

<sup>2)</sup> So Weiße I. S. 154 ff., Weizsäcker S. 320, Schenkel S. 30.

<sup>3)</sup> S. die trefflichen Bemerkungen Lange's im Comm. zu Matth. S. 158.



gelassen, und gleich als wollte er vor den Umstehenden das schwankend gewordene Ansehen des Zweifelnden wieder befestigen, äußert er sich dann in längerer Rede über den Charakter des fernen Freundes, die hohe Bedeutung seiner Wirksamkeit, die Stellung desselben in der gesammten Heilsgeschichte (Matth. 11, 7 — 14; Luc. 7, 24 bis 25). Sofern Jesus Johannis Zeugniß über ihn selbst und sein zu stiftendes Reich hier nothwendig mit im Auge hat, ist auch dieser Bericht der Synoptiker sehr unsere Untersuchung zu beachten. Auf ihn geht darum unser dritter Abschnitt ein, der nach Vergleichung der synoptischen und johanneischen Relation das Urtheil über den Charakter der Christologie des Täuflers zusammenzufassen hat.

## II.

Der Apostel Johannes, dessen Darstellung wir uns nun zuwenden, legt auf des Täuflers Wirken kein geringeres Gewicht als die Synoptiker. Hervorgegangen aus dem Jüngerkreis desselben (Ev. 1, 35 ff.) hat er in seinem Evangelium dem früheren Lehrer mehr als Ein ehrendes Denkmal gesetzt. Ueber den Lebensgang des Täuflers macht er wohl weniger Mittheilungen als die drei ersten Evangelisten; denn er erwähnt nicht die Kindheitsgeschichte, die Jüngersebung, den Märtyrertod. Aber er reiht doch das Zeugniß am Anfang (Ev. 1, 19—37) wie beim Fortgang der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu (3, 23 ff.) seiner Geschichtserzählung ein und nimmt, 5, 33 ff. Worte Jesu über den Vorläufer wiedergebend, noch 10, 40 auf die Wirksamkeit des Letzteren als eine abgeschlossene Bezug. Und über die hohe Aufgabe und Bedeutung des Täuflers spricht er sich schon im Prologe aus, wenn er ihn einen Gottgesandten nennt, der obwohl nicht selbst das Licht doch von dem Lichte zeugend zum Glauben führen sollte (1, 6—8), und wenn er sein eigenes Zeugniß von Jesu (Gottesherrlichkeit v. 14 durch Berufung auf das des Täuflers bekräftigt (1, 15).

Sooft der Täufer von Johannes in die evangelische Geschichte eingeführt wird, erscheint er ausschließlich als Verkündiger Jesu Christi. Daß er ein Bußprediger von gewaltiger Wirkung war, läßt sich aus den einschlagenden Berichten mehr errathen als unmittelbar entnehmen. Denn die Frage der Leviten 1, 21 setzt voraus, daß er ein Mann von Sittenstrenge und Prophetenernst gewesen; sein eigenes Wort 1, 23 (vgl. Jesa. 40, 3) deutet an, daß er um harter Zucht und Sitteneinfalt willen sich wie die Stimme eines Predigers in der

Wüste fühlte, und seine Taufe, die das vierte Evangelium nicht ausdrücklich als βάπτισμα εἰς μετένοιαν bezeichnet (1, 26), kann nach dessen übrigen Angaben (vgl. v. 29. 36) keinen anderen Zweck als den gehabt haben, von welchem die Synoptiker reden. Aber die Bußpredigt selbst, welche Matthäus und Lucas voranstellen, referirt Johannes nicht und läßt den Täufer auch das Gericht nicht ankündigen, welches der Messias an den Menschen vollziehen wird. Das Zeugniß von Christo steht allenthalben in dem Vordergrund. Was der Prolog vom Täufer aussagt, bestätigen die Reden, die das weitere Evangelium von ihm überliefert: die Bedeutung desselben ist, Christolog zu sein und seine Aufgabe, Jesum vor der Welt einzuführen. Dies erhellt schon aus dem Gespräch mit den Priestern und Leviten, welche von den Juden zu Jerusalem abgeordnet waren (1, 19—28). Der Umgebung nach, in welcher wir Johannes hier finden und dem hauptsächlich Gehalt der Worte nach, welche er zu den Boten redet, geht der Bericht dem Abschnitt Luc. 3, 15—17 parallel. Hier wie dort handelt es sich um Beantwortung der Frage, wer der Prediger am Jordan ist; hier wie dort wird als letzter Grund der Frage die Volksmeinung angegeben; hier wie dort stellt der Täufer bestimmt in Abrede, daß er selbst Christus ist. Ob die genauere Relation Johannes oder Lucas giebt, ist mit Evidenz nicht zu entscheiden. Jedenfalls erweist sich auch des Ersteren Bericht nicht als reine Erdichtung<sup>1)</sup>; denn ein streng historisches Interesse verräth der Verfasser, wenn er über die Boten v. 24, den Ort v. 28, die Zeit der Unterredung vgl. v. 29, die Rede und Gegenrede selbst v. 20—25. 25—27 genaue Angaben macht und speciell als Antwort des Täufers abrupte Sätze mittheilt, welche ganz mit dem rauhen, ascetischen (aus den Synoptikern bekannten) Charakter desselben harmoniren<sup>2)</sup>. Bedeutsam aber ist hier gleich das erste Wort Johannis. Auf die Frage: wer bist du? entgegnet er v. 20: ich bin der Christ nicht. Damit verwirft er nicht bloß die Meinung der Volksmenge, er sei der Messias, sondern sagt auch, dem beigefügten ἔγω zufolge, positiv: dagegen ist ein Anderer der Christ. Von sich lenkt er die Fragenden auf den, welcher der höchste Gegenstand ihrer Frage sein

<sup>1)</sup> Wegen Weiße II. S. 194, Baur, krit. Unters. S. 99 ff., Strauß, Leben Jesu, 1. A. I. S. 358 ff. (anders 3. A. S. 420).

<sup>2)</sup> C. Brückner zu de Wette's, Comment. 5. A. S. 31, Schweizer, das Ev. Joh., S. 200 ff.

joll. Freilich verstehen sie ihn nicht zunächst, und das, was er in kurzem Wort hier zusammenfaßt, legt er im Folgenden deshalb näher auseinander. Das negative Moment wiederholt er, wenn er die Frage verneint: bist du der Prophet (*ὁ προφήτης* v. 21) d. h. der große Gottesbote, von dem schon Moses geweissagt hat (5 Mos. 18, 15 ff.)? Und das positive Moment macht er geltend, wenn er v. 26 ff. von seiner Person und Taufe zu dem weist, welcher nach ihm kommt. Denn nach der gut bezeugten Vossart sind seine Worte: „ich taufe mit Wasser; aber mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt, (v. 27.) der nach mir kommt, deß ich nicht werth bin, daß ich seinen Schuhriemen auflöse“. Daß er die Persönlichkeit des Messias jetzt schon wirklich kannte, darf aus der Stelle nicht ohne Weiteres gefolgert werden. Wohl schließt das *ὁ ἔμελλεν ὄν οὐκ οἶδα* den Gedanken ein, „ich aber kenne ihn“; allein dieses *οἶδα* könnte ebenso auf ein Schauen im Geiste wie auf ein Kennen von Angesicht deuten, m. a. W. der Ausdruck besagt nicht nothwendig, daß die Taufe Jesu, welche dem Täufer Jesum erst als Messias enthüllte (1, 33), diesem Zeugniß vor den Priestern und Leviten vorangegangen sei<sup>1)</sup>. Wie könnte, hätte sie schon Statt gefunden, Johannes die Unbekanntschaft der Priester mit Jesu behaupten, da doch seine gesammte Wirkksamkeit, auch die am Herrn vollzogene Taufe Jesu Messianität vor Israel offenbar machen sollte (1, 31 vgl. Luc. 3, 21)? Wie hätte das Zeugniß selbst v. 27 so allgemein lauten und so ganz ohne genauere Beziehung auf Jesu Person bleiben können? Warum wäre zumal der Taufe Jesu selbst, die den Beweis für Jesu Gottesherrlichkeit in sich barg, mit keinem Wort Erwähnung geschehen?<sup>2)</sup> So verkündigt Johannes in prophetischer Ahnung, nicht auf Grund geschichtlicher Erfahrung den, der nach ihm kommt und in Israel bereits geboren ist; und sein Zeugniß zweckt keineswegs bloß darauf ab, seine Person und Aufgabe im Bewußtsein des Volks zu scheiden von der des Messias, sondern ebenso darauf, den Messias selbst als einen gewiß erscheinenden, nur durch den Raum, nicht durch die Zeit getrennten,

<sup>1)</sup> Gegen Lücke, de Wette, Z. A., Tholuck, Ebrard, Olshausen, Ruthardt z. d. St., Neander, Leben Jesu, Z. 93, Hofmann, Weissagung und Erfüllung II. S. 70.

<sup>2)</sup> So auch Baumgarten - Crusius, Ewald, Hengstenberg, Brückner zu de Wette, Z. 32 ff., Weß, zur Lehre von der Verhöhnung, Jahrbücher 1857, S. 693.

mächtigen dem Volke kund zu thun. Indem er seinen Beruf als einen vorbereitenden bezeichnet, der in der Nähe dessen, dem er dient, seine Rechtfertigung findet, predigt er zugleich den Christ und insofern tritt schon aus diesem ersten Zeugniß uns des Täufers Christologie entgegen. —

Gehaltvoller und bestimmter ist das Zeugniß, welches der Täufer andern Tages, nämlich nach der v. 19 — 28 berichteten Begebenheit, ausgehen ließ (1, 29 — 34). Er sah hier Jesum auf sich zukommen (*ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν*). Nicht in seine unmittelbare Nähe kann der Herr getreten sein, denn wir erfahren nichts von einer Unterredung mit dem Täufer; noch weniger hätte als Zweck seines Kommens die Taufe durch Johannes zu gelten, denn diese ist nach v. 32 ff. bereits vollzogen und hat somit entweder noch Tags zuvor<sup>1)</sup> oder bereits am Tage dieses zweiten Zeugnisses Statt gefunden<sup>2)</sup>. Nur im Gesichtskreis des Täufers erscheint Jesus und ihn wahrnehmend spricht Johannes: siehe, das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Mit diesem Worte greift er deutlich über den Inhalt des vorangehenden Zeugnisses hinaus. Hier weist er nicht auf den Kommenden, sondern den Erschienenen und zeichnet dessen Bild nicht in unbestimmten Umrissen, sondern faßt die Aufgabe des Gekommenen sehr genau in das Auge. Gottes Lamm nennt er ihn als das von Gott gegebene und darum auch Gott wohlgefällige und Lamm Gottes mit Bezug auf das entsündigende Wirken, welches er auf Erden entfalten wird. Woher Johannes die Bezeichnung Jesu als *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* entlehnt hat, ist verschieden beantwortet worden<sup>3)</sup>. Unthunlich ist es ohne Zweifel, in den Worten nur das Bild des Sanftmüthigen und Geduldigen zu finden, weil das Moment des Todesleidens, welches vor Allem zur Geltung gebracht werden soll (vgl. Offenbar. 5, 6; 13, 8: *τὸ ἀρνίον τὸ ἱσαγγαμένον*), dann keine genügende Würdigung erfährt. Aber auch die Beziehung auf das Passahopfer, bereits von der älteren Auslegung heraus-

<sup>1)</sup> Baumgarten-Crusius, Brückner bei de Wette, S. 33.

<sup>2)</sup> Hengstenberg. — Ewald fügt sie nach dem zweiten Zeugniß, also zwischen das V. 31 und 32 Berichtete ein.

<sup>3)</sup> Hemsen a. a. O. S. 8 ff. versucht seltsam genug die Worte aus falscher Auffassung der chaldäischen Rede des Täufers herzuleiten. *ܐܡܢ ܕܡܢ ܕܡܢ ܕܡܢ* habe derselbe gesagt, aber nach dem Anschauen des geduldigen Leidens Jesu sei vom Apostel Johannes der Ausdruck des Täufers aus der chald. Wurzel *ܐܡܢ* (agnus) erklärt worden!



gehoben<sup>1)</sup>, läßt sich nicht ausreichend rechtfertigen. Man macht geltend, daß auch Paulus im Passah einen Typus auf Christus sehe (1 Cor. 5, 7), und daß es überhaupt in der Natur der Sache liege, Jesum mit dem Osterlamme zu vergleichen: wie Israel von Gottes Gericht verschont blieb, sobald es dieses Lamm nach Gottes Verordnung sich dienen ließ, so wird durch Jesus für das Reich Gottes gerettet, wer ihn sucht als Deckungsmittel wider die Sünde. Allein der Zusatz *ὁ αἰών τῇ ἀμαρτίᾳ τοῦ κόσμου* soll doch offenbar über die Thätigkeit des Gotteslammes Aufschluß geben, und klar ist, daß das Passahopfer nicht die Welt entzündete. Wird aber von anderer Seite<sup>2)</sup> an das jüdische Opferritual erinnert, nach welchem Lämmer (עֲזָזִים, LXX *ἀμνός*) zur Sühnung der Sünde gefordert wurden (3 Mos. 14, 10, 12; 4 Mos. 6, 12), so ist daraus nicht zu schließen, daß um deswillen der Messias vom Täufer *ὁ ἀμνός* genannt worden sei. Die Sünden, welche ein Lammesopfer sühnte, waren leichtere; für schwerere waren andere Opferrthiere geordnet<sup>3)</sup>, und deshalb kann die Meinung nicht biblisch begründet erscheinen, daß das Lamm hier als Symbol für die weltversöhnende That Christi genommen sei. Die Schwierigkeiten des Ausdruckes schwinden, wenn wir ihn auf die classische Stelle Jesa. 53 zurückführen<sup>4)</sup>. Im Messias schaute Johannes, von Gott erleuchtet, bei der Taufe das Lamm, welches schweigsam dulden (53, 7) und als den Knecht Gottes vor den Menschen sich erweisen wird (53, 11). Auf dieses Wort, das allen uebrigen voran im Volksbewußtsein lebte, deutet er ganz unwillkürlich und thut dabei nicht anders als Jesus selbst in der Weissagung Matth. 8, 17; Luc. 22, 37 und Petrus nach Erfüllung jener Prophetie Apstlgesch. 8, 32; 1 Petr. 2, 22 ff. Das Werk dieses Gotteslammes ist nun nach dem Weiteren, daß es der Welt Sünde trägt, d. h. die Strafe für diese Sünde leidet, und erst mit diesem Zusatze wird der Gedanke ausgesprochen, den Andere in den Anfang des johanneischen Zeugnisses legen. Ob nämlich die Worte so oder

<sup>1)</sup> Unter den Neueren Olshausen, Hengstenberg, v. Hofmann Schriftbew. II. 1 S. 295 ff., Luthardt, Burger, Scholten, das Evang. nach Joh. S. 134.

<sup>2)</sup> Baumgarten-Trufius u. A.

<sup>3)</sup> Belegstellen i. bei Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, I. S. 216 ff.

<sup>4)</sup> So auch Lücke, Ebelud, de Wette (Brüdnier), Meyer, Ewald, Schmid S. 46, Weiß, die biblische Theologie des Neuen Testam. Berlin 1868 S. 704.

„welches der Welt Sünde wegnimmt“ übersezt werden, ist um des besondern Zusammenhanges willen, in welchem sie sich finden, ohne besondere Wichtigkeit <sup>1)</sup>. Die LXX kennen zwar αἴρειν vorwiegend nur in der letzteren Bedeutung und geben αἴρειν mit diesem Worte bloß 1 Mos. 45, 23; Klagel. 3, 27; Hiob 21, 3 wieder (zu beachten: gerade nicht in den Gesetzesbüchern); auch Jesa. 53, 4 lesen wir: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει und v. 12: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Aber die bestimmte Beziehung des Täufers auf die letztgenannte Stelle nöthigt mit dem „tragen“ auch das „wegnehmen“, mit dem Büßen auch das Reinigen zu verbinden. Das Tragen hat das Hinwegnehmen der Sünde zum Zweck und für das Hinwegnehmen der Sünde liegt im Tragen die nothwendige Voraussetzung. So betrachtet hat des Täufers Zeugniß, analog dem Wort des Dentero-Jesaia, die entsündigende Thätigkeit des Messias zu seinem Inhalte und zwar die in seinem Tode: der allgemeine Gedanke, daß Jesus um des Heils der Menschen willen im Fleisch der Schwachheit und Leidensfähigkeit erschienen sei <sup>2)</sup>, fällt von selbst fort, sobald wir aus dem alttestamentlichen Vorbild die johanneische Weissagung sich erläutern lassen. Und welche reiche Frucht dabei Johannes von dieser Thätigkeit erwartet, lehrt unzweideutig das τοῦ κόσμου. Wie er bei Matthäus den abrahamitischen Dünkel straft, der von rein natürlichen Bedingungen das Heil abhängig macht, so weist er hier auf die Allgemeinheit des Segens hin, der in der Heilsthät Christi verborgen liegt.

Und eine weitere Aussage über den Messias thut Johannes, wenn er v. 30 fortfährt: dieser ist's, von dem ich sagte: nach mir kommt, welcher vor mir gewesen ist, denn er war eher denn ich. Bekennt er, dieses Zeugniß schon früher abgelegt zu haben, so ist doch schwerlich anzunehmen, daß er auf das v. 26 ff. Enthaltene mit οὗτοι εἶπον sich zurückbezieht; denn beide Aussprüche decken sich nicht inhaltlich. Vielmehr gehörte der Gedanke des v. 30, welcher auch in seiner prägnanten, ängstlichen Fassung mit des Täufers Persönlichkeit harmonirt, jedenfalls zu den häufig wiederkehrenden Bestandtheilen der johanneischen Predigt, weshalb auch der Apostel Johannes

<sup>1)</sup> Gegen Geß S. 693 ff.

<sup>2)</sup> Euthardt, I. S. 331 ff.

1, 15 gerade auf dieses Wort sich berufen kann<sup>1)</sup>. Offenbar redet der Täufer vom Ursprung des Gefommenen; hat er 1, 26 ff. demüthig auf sich selbst blickend den Messias als den Mächtigen und Erhöhenen verkündigt, so zeugt er hier von dessen früherem Sein gegenüber seiner eigenen menschlichen Abkunft. Denn *ὁπίσω* wie *ἡγοοῦσθαι* und *πρότερος* wollen von der Zeit verstanden sein. Hätte Johannes ein räumliches Verhältniß im Auge gehabt, so wäre seines Zeugnisses Sinn, daß der, welcher wie ein Schüler zuerst hinter ihm dreingegangen, nunmehr ihm vorangekommen, d. h. sein Meister worden sei<sup>2)</sup>. Allein dem sonstigen Gebrauch des *ἡγοοῦσθαι* widerstreitet diese Auffassung. Wie 1, 7. 9. 11 (vgl. Matth. 3, 11) ist es auch hier nicht vom „gehen“ sondern vom „auftreten“ des Messias gesagt, und wenn dies, so deutet das dabei stehende *ὁπίσω* wie sein Gegensatz *ἡγοοῦσθαι* nicht auf ein locales, sondern zeitliches Verhältniß hin. Der, welcher später als ich erscheint, spricht Johannes, ist eher als ich gewesen<sup>3)</sup>. Und dazu tritt als Begründung der Schlußsag. Daß *πρότερος* nicht auf den Rang, die Würde des Messias bezogen werden darf, ergiebt sich aus dem Ausruf, in welchem es durch *οὐ* mit dem Vorhergehenden gestellt ist: der Frühere braucht an sich nicht höher zu sein als der zeitlich Spätere; auch hätte statt *ἦν* nothwendig *ἔστι* gesagt werden müssen<sup>4)</sup>. Aber ebensowenig empfiehlt es sich, den Ausdruck schlechtthin von der Zeit zu verstehen und mit *πρότερος* zu identificiren: er war vor mir, weil er eher als ich war; denn dem begründenden Satze fehlt die Beweisraft, sofern er nichts als eine Wiederholung des vorausgehenden ist<sup>5)</sup>. Fassen wir *πρότερος* in des Wortes eigentlicher Bedeutung, so entgehen wir diesen Schwierigkeiten. Der absolut Erste wird der Messias genannt im Vergleich zu dem Täufer, und darin liegt ein Zeugniß für die Präexistenz desselben. Dabei ist wohl zu beachten, daß dieser Gedanke nicht durch das *γέγονε* beschränkt wird, denn von einem zeitlichen Werden, einem

<sup>1)</sup> Nur steht hier *οὗτος ἦν* statt *οὗτος ἔστι*, weil der Apostel von dem erschienenen und nicht mehr gegenwärtigen Christus redet. Col. 8 läßt auch das *ὅν εἶπον* weg.

<sup>2)</sup> So v. Hofmann II. 1 S. 10 ff. (Weissag. und Erf. II. S. 256), Euthardt I. S. 317.

<sup>3)</sup> So Meyer, Bengtzenberg, Lange, Brückner, Schmid S. 46, Weiß Z. 675, Schulze, vom Menschensohn und vom Logos S. 235 ff.

<sup>4)</sup> Gegen Eholst, Lange, v. Hofmann II. 1 S. 11.

<sup>5)</sup> Gegen Olshausen, Rücke, Meyer.

Geschaffensein Christi ist damit nichts ausgesagt; auch würden des Täufers Worte nach ihrem Sinne willkürlich alterirt, wenn man dieselben nur von dem Vorhandensein Christi im göttlichen Rathschlusse, einer idealen Präexistenz des Messias verstehen wollte<sup>1)</sup>. Materiell nicht verschieden von dem apostolischen *ἐν ἀρχῇ ἦν* 1, 1 will das *πρῶτός μου ἦν* die reale Präexistenz des Messias zum Ausdruck bringen. Vorwärts schauend V. 29 auf das Versöhnungsleiden Christi lenkt der Täufer V. 30 rückwärts seinen Blick und redet von dem Ursprung dessen, der nunmehr erschienen ist.

Als Johannes früher dieses Zeugniß ablegte, war es ihm unbekannt, daß die bestimmte Person Jesu der Christ sei (1, 31). Jetzt weiß er es und kann daher seine Aussage auch mit dem, auf den sein Auge fiel, verknüpfen. Die Stunde der Taufe hatte Jesum wie für Israel so für ihn selber erst offenbar gemacht. Hier wurde seine prophetische Ahnung über sich selbst hinausgehoben und auf den gerichtet, der seines Wortes Erfüllung war. Darum recurriert er, das eben Ausgesprochene als unumstößliche Wahrheit auszuweisen, auf den Taufact und schließt mit dem Hinweis auf die ihm dort gewordene Offenbarung sein Zeugniß ab. Aber indem er 1, 32 ff. von jenem geheimnißvollen Vorgange spricht, legt er nicht den Nachdruck auf die Erscheinung, welche Jesu zu Theil ward (Matth. 3, 16; Marc. 1, 10), auch nicht auf die Stimme vom Himmel, welche gleichzeitig hörbar wurde (Matth. 3, 17 par.), sondern ausschließlich auf das, was er im Geiste schaute und auf die große Lehre, welche die prophetische Anschauung zu ihrem Inhalte hatte. Nicht wissend, daß Jesus der Messias ist, sieht er, wie der heilige Geist gleich einer Taube, d. h. als reiner, friedevoller Gottesgeist vom Himmel herniedersteigt und über Jesu bleibt. Das war das Zeichen, welches Gott dem Johannes vorherbestimmte: auf welchen du siehst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, dieser ist es, welcher mit dem heiligen Geiste tauft. Weiter führt uns die Relation im Munde des Täufers nicht. Unerledigt bleibt nach ihrem Wortlaute die Frage, ob derselbe diese Ausgießung des Geistes über Jesum als ein erstes Empfangen des Geistes dachte; ihre Verneinung läßt sich lediglich aus der Bezeichnung Jesu als *ὁ ἀνὴρ τοῦ θεοῦ* V. 29 und als des *ἐμφοσθέν μου γεγονώς*, vornehmlich *πρῶτός μου* V. 30 ge-

<sup>1)</sup> So Baumgarten-Crusius z. d. St. E. Beyschlag, die Christologie des N. T., Berlin 1866.



winnen <sup>1)</sup>. Auch darüber giebt der Täufer keinen Aufschluß, ob für Jesus selbst das im Symbole anschaulichere Herniedersteigen des Geistes Bedeutung hatte und wenn dies, welcher Art diese Bedeutung gewesen ist. Nur darauf kommt's ihm an, die Vision als sicheres Unterpfand für die Wahrheit seiner Erkenntniß zu nennen, Jesus sei Messias, und zu erklären, warum er nunmehr Jesum als Sohn Gottes (V. 34) verkündige.

Was Johannes am Tage nach dem V. 29 ff. Berichteten geredet hat (1, 35 ff.), giebt kein neues Moment für Gewinnung seines Christusbildes an die Hand. Die Worte unterscheiden sich vom Vorigen allein durch den besonderen Zweck, den sie verfolgen. Hatte Johannes das frühere Zeugniß vor dem Volke abgelegt, so dieses vor seinen Jüngern, die vielleicht schon Zeugen der Verkündigung V. 29 ff. gewesen waren und in dem Einen: siehe das Lamm Gottes V. 36 die volle Weisung zu Christo empfangen. Und daraus erhellt nunmehr von selbst, worin der Fortschritt dieses zweiten und dritten Zeugnisses im Vergleich zum ersten zu suchen ist. Von der Predigt über den kommenden Messias ging der Täufer aus und zu der über den gekommenen ist er fortgeschritten, so zwar, daß er zugleich über das präexistente Sein und die zeitliche Erscheinungsform desselben sich erklärte. Anfangs redend auf Impuls des prophetischen Geistes, der ihn beseelte, war er nachmals noch von Gott besonders gelehrt durch das Gesicht, das er am Jordan hatte. —

Noch einmal empfangen wir im vierten Evangelium den Eindruck, daß alle Wirksamkeit des Täuflers darauf abzwecte, durch klares, helles Zeugniß über Christus Christo in Israel den Weg zu bahnen, 3, 23 ff. Diese Rede war veranlaßt durch die eifersüchtige Klage seiner Jünger, daß der, welcher von Johannes erst verkündigt und später als Johannes aufgetreten sei, jetzt (durch seine Jünger, 4, 2) taufe und sogar weit erfolgreicher wirke, als der, der ihm vorangegangen. Um so entbehrlicher erscheint ihnen diese Taufe Jesu, als sie wie die ihres Meisters nur Wassertaufe, Reinigung (*καταδυσμός* V. 25), nicht die verheißene Geistestaufe war. So wollen sie, daß Johannes ihm nicht stillschweigend gewähren lasse. Thatkräftig möge er eingreifen, um des eigenen Anhangs im Volke nicht verlustig zu gehen. Die Antwort, welche der Täufer auf diese Klage giebt, ist zunächst eine allgemeine: er erinnert die Jünger an das Grundgesetz

<sup>1)</sup> Vgl. Geß, die Lehre von der Person Christi, S. 374 ff.

im Reiche Gottes, daß der Mensch sich nichts nehmen könne, sondern Gott allein Jedem gebe, was ihm nach Kraft und Beruf gebührt. Sein allmähliches Zurücktreten vom Schauplatz öffentlicher Thätigkeit wie Jesu wachsende Ehre — Beides sieht Johannes in Gottes Rathschluß begründet. Und weist er so die Klagenden zurecht, so erläutert er zugleich, warum nicht anders dieser Rathschluß sich an seinem und dem Wirken Jesu offenbare. Nicht er sei Christus, sondern Christi Wegbereiter, unter anderem Bilde: Jesus ist der Bräutigam, er nur der Freund des Bräutigams, der diesem Dienste leistet und darum sorglich auf ihn wartet, seine Stimme zu erkennen sucht und hoch erfreut ist, wenn er vielleicht nach langem Warten sie vernehmen kann<sup>1)</sup>. Wie klar sieht Johannes über die Zukunft, an deren Schwelle er steht und über den, der diese Zukunft heraufführt. Jesus der Bräutigam, folglich die Gemeinde, zu der er kommt, die Braut und der Tag seines Erscheinens der Tag der Hochzeit. In der Consequenz dieses Bildes liegt, daß die Gemeinschaft der Menschen mit Christus nur auf sittlicher Grundlage ruht. Wie die Braut in freier Liebe sich an den Bräutigam hingiebt und in der Würde des Weibes dann ihres Herzens Freude findet, so sollen nach Johanniss Wort die Menschen Jesum suchen: seine Freude ist erfüllt (V. 29<sup>1)</sup>), daß wie Andere, so er selbst diesen Gegenstand der Liebe nunmehr hat finden können. Und wie der Bräutigam nicht von der Braut blos Liebe empfangen, sondern ihr sich selbst auch geben will, so wird Christus nach diesem Wort der Verheißung in seines Wesens Bild die verklären, welche zu ihm kommen. Die Hochzeit des Bräutigams und der Braut bedeutet sonach die Stunde der Bekehrung; denn hier vermählt sich Christus mit der Menschenseele — nach des Täufers anderem Bild: er tauft sie mit dem heiligen Geist. In diesem Sinne hat mit der Weissagung V. 30 Johannes zugleich der Sehnsucht seines Herzens Ausdruck gegeben: „jener muß wachsen“, d. h. Christus muß unaufhaltsam in den Menschen seine Herrlichkeit offenbaren, weil schon Stillstand in seinem Reiche Rückgang ist; und „ich aber muß abnehmen“, d. h. der Täufer hat dem Mächtigen zu weichen, weil er nicht geben kann, was Christus der Gemeinde giebt. Mit diesem Gang der Reichsgeschichte weiß er im Innersten sich einverstanden. Der göttlichen Nothwendigkeit, der er unterliegt (δεi), folgt er in

<sup>1)</sup> Die mannichfachen, zum Theil höchst verfehlten Erklärungen der *γὰρ τοῦ νυμφίου* s. bei Meyer 3. d. St.

freier Selbstverzichtung; denn seine Freude ist erfüllt, daß er nur die Stimme des Bräutigams gehört hat. — Hier endet des Täuflers Rede. Was V. 31 — 36 folgt, hat als eine Exposition des Evangelisten zu gelten, die sich in freier Weise an das zuletzt Ausgesprochene anschließt<sup>1)</sup>. Ihr nächster Zweck ist, die eben gegebene Weissagung zu begründen, m. a. W. darzulegen, warum Jesus wachsen und Johannes abnehmen muß. Der Grund liegt in der himmlischen Herkunft Christi. Wer wie Christus von oben, vom Himmel her kommt, ist über Alle, auch über den gottgesandten Johannes, der doch nur menschlicher Abstammung ist (*ἐκ τῆς γῆς* vgl. 1, 6). Derselbe hat den Geist Gottes nicht nach endlichem Maasse und redet aus unmittelbar göttlicher Erkenntniß (V. 32). In unbeschränkter Gemeinschaft mit dem Vater hat er Gewalt über Alles und kann das ewige Leben denen geben, die an ihn glauben. Wie kann und muß da Christus seine göttliche Macht und Lebensfülle nicht entfalten unter den Menschen? Wie muß der Täufer nicht zurücktreten, je mehr Christus seinen himmlischen Ursprung erweist? Wir erkennen, daß der Apostel ganz nach der Art des Täuflers diesen selbst Christo gegenüberstellt und mit der Aussage über das Wirken des Vorläufers eine Aussage über Christi hohe Bedeutung verbindet<sup>2)</sup>. Dazu ist einzuräumen, daß der Inhalt dieser Verse im Gesichtskreise des Täuflers gar wohl zu suchen ist, sofern auch 1, 27 von der Macht und Erhabenheit (vgl. 3, 35), 1, 33 von der neuschöpferischen Thätigkeit (vgl. 3, 36), 1, 30 von der Präexistenz des Messias die Rede ist (vgl. 3, 31): nur wären die dort enthaltenen Begriffe deutlicher ausgeprägt und entschieden entwickelter. Aber durchschlagend ist doch, daß V. 35 mit dem Worte Jesu 5, 20 (vgl. 13, 3) harmonirt; daß V. 36 sehr stark an 5, 24 erinnert, und daß die Klage, Niemand nehme Christi Zeugniß an, V. 32 keine Antwort auf die Klage der

<sup>1)</sup> Gegen Meyer, Brückner, v. Hofmann II. 1 S. 13 ff., Rutherdt, welche die Worte noch zur Rede des Täuflers ziehen. Nach Schmid S. 47 will der Evangelist Gedanken des Täuflers geben, so jedoch, daß dieselben nicht von seiner Färbung frei bleiben.

<sup>2)</sup> Gegen v. Hofmann II. 1 S. 15, der namentlich v. 31 nicht auf Johannes, sondern auf alles irdische Wesen überhaupt bezieht und mit Verkennung des eigentlichen Zielpunktes dieser Worte zu v. 32 bemerkt: „Könnte doch der Täufer auch das Andere, was er von Jesus aussagt, *ὁ λαοὶ αὐτὸν καὶ ἡχοῦσιν τὸ τοῦ μαρτυρεῖ*, auf sich selbst anwenden (vgl. Joh. 1, 33)“.

Jünger sein kann, daß Alle zur Taufe Jesu eilen, 3, 26. Darum bezeichnet V. 30 den Abschluß der Rede Johannis: dieser Ausdruck freier, demüthiger Selbstverzichtung ist des Täufers letztes Wort, welches der Apostel Johannes überliefert.

Wie bei den Synoptikern (s. o.) spricht auch im vierten Evangelium Jesus ein Urtheil aus über Johannes, dessen Persönlichkeit und Christusverkündigung (5, 33 ff.). Auf dieses Urtheil ist im Weiteren Rücksicht zu nehmen.

### III.

Es erübrigt noch, das Verhältniß zu prüfen, in welchem die synoptische Relation zur johanneischen steht. Unser Urtheil hat in der bisherigen Untersuchung eine sichere Grundlage. Vermieden wir es dort absichtlich, der Verkündigung des Täufers Gewalt anzuthun und dieselbe auf kurze Formeln zurückzuführen, so ergiebt sich doch schon hier, daß die Eingangs erwähnte Ansicht neuerer Kritiker nicht einer vorurtheilsfreien Betrachtung der biblischen Berichte entstammt. Darauf wird bei ihrer Begründung vor Allem nicht geachtet, daß der Zeitpunkt, zu welchem der Täufer von Christo zeugte, nach dem vierten Evangelium zumeist ein anderer ist als nach den drei Synoptikern. Während diese aus den Tagen vor Jesu Taufe nur die große Buß- und Reichspredigt überliefern (Matth. 3, 7 — 11 par.), referirt jenes vorwiegend Christuszeugnisse aus den Tagen nach der Taufe: einer früheren Periode, in der der Täufer Jesum noch nicht kannte (Joh. 1, 31. 33), gehört einzig das Joh. 1, 19 — 28 enthaltene Zeugniß an. Sofern nun jedwedes Prophetenwort auch menschlich bedingt ist, war die Messiasbotschaft des Täufers von der Zeit abhängig, in welcher und den Umständen, unter welchen sie von seinen Lippen ging. Ihr Inhalt wächst, je näher sie dem Neon der Erfüllung kam und mit dem Wachsthum des Reiches Gottes zusammenfiel. Allgemeiner lautete das Zeugniß, welches von dem noch nicht Erschienenen handelte (Joh. 1, 19 ff.); klarer und bestimmter, nachdem Jesu Gottesherrlichkeit anschaulich geworden war (1, 29 ff.); am deutlichsten, als Jesus bereits Jünger berufen und eine Gemeinde sich gesammelt hatte. Ja ein Prophetenwort im engsten Sinne redete Johannes nach dem vierten Evangelium nur im Anfang, auf Grund geschichtlicher Erfahrung aber lehrte er im Fortgang seiner Wirksamkeit. Daraus folgt, daß die Christologie des synoptischen Täufers mit der des johanneischen ohne Weiteres nicht verglichen



werden darf. Soll die historische Basis, auf welcher des Täuflers Predigt vom Messias nach allen vier Evangelien ruhte, nicht unbeachtet bleiben, so ist zunächst nur nach dem Verhältniß zu fragen, in welchem jene Bußpredigt bei den Synoptikern (Matth. 3, 7 ff. par.) zu dem ersten Zeugniß bei Johannes (1, 19 ff.) steht.

Der Charakter des messianischen Reiches ist zwar am letztgenannten Orte nicht näher bezeichnet. Aber wenn der Täufer die Buße als alleinigen Weg zum Herrn kennt und sein eigenes Wirken für eine höhere, durch das alttestamentliche Wort bezeugte Nothwendigkeit erachtet (1, 23); wenn er weiß, daß der Messias, ihm selbst noch verborgen in seiner Umgebung, mit dem heiligen Geiste tauft (1, 33): so ist ihm nach der johanneischen Relation auch die sittliche Grundordnung des göttlichen Reiches nicht verhüllt, die er nach den synoptischen Evangelien verkündigt hat. Den Letzteren zufolge ward, wie oben nachgewiesen, weder irdische Herrlichkeit als der Lohn, welchem der Messias spenden, noch äußere Gewalt als das Zuchtmittel, dessen derselbe sich bedienen würde, von ihm in Aussicht gestellt. Ohne Frage hat auch dem johanneischen Täufer solche Anschauung fern gelegen. Der da kommt, gilt ihm als der Prophet schlechthin (V. 21), als der Gesalbte, welcher seinen Geist auch Andern reichlich spendet (V. 26. 33). Sein Königsglanz, vor dem Johannes wie ein Knecht erscheint, ist nicht durch menschliche Abkunft und äußere Mittel erzeugt, sondern ruht in der Hoheit seiner Person, im Adel seines Wesens, in der Größe seiner Gaben. Nach sämtlichen neutestamentlichen Berichten kennt somit der Täufer den eminenten Werth, der dem Messias in ethischer Beziehung eignet und die rein sittlichen Ziele, denen er die Menschheit entgegenführen will. Nur kommen diese Letzteren im Johannes-Evangelium, das des Täuflers Bußruf nicht wiedergibt, weniger zum Ausdruck. Dagegen referirt einzig der vierte Evangelist, daß die reale Präexistenz Christi innerhalb der Lehrverkündigung des Täuflers gelegen habe. Nach guten Handschriften gehört der hierfür beweiskräftige Ausspruch nicht zu der Antwort, welche die Priester und Leviten empfangen (1, 27 f. o.), wohl aber erinnert am folgenden Tage Johannes daran, von dem geredet zu haben, welcher zeitlich eher denn er gewesen sei (1, 30 vgl. V. 15). Schweigt er nach den Synoptikern über des Messias Abkunft, so betont er um so stärker die richterliche Thätigkeit desselben. — Eine reichere Fülle christologischer Lehrgehaltes entfaltete Johannes, wie sich uns zeigte, erst nach der Taufe Jesu. Doch ist bedeutsam, daß

das Neue, was er über Christus später ausspricht, nicht zusammenhanglos neben seinen früheren Zeugnissen steht. Selbst das Wort, welches eine stellvertretende Büßung Jesu vorher sagt (Joh. 1, 29. 36), findet seine Anknüpfung in der Bemerkung des Marcus, daß Johannes von der Bußtaufe predigte zur Vergebung der Sünden (1, 4). Wie der Messias Sündenvergebung vermitteln würde, hat nach den synoptischen Berichten der Täufer nirgends ausgesprochen, aber um so gewisser, daß die Wassertaufe auf den bereiten solle, der dieses Heilsgut den Getauften schenken werde. Und hebt der Name „Gottes-Lamm“ noch besonders die Reinheit dessen, welcher büßen wird, hervor, so ist auch dieser Zug dem Christusbilde des synoptischen Täufers nicht fremd, sofern in ihm die Idee der Sündlosigkeit des Messias eine hohe Stelle einnimmt. Dem büßenden Leiden selbst mißt der Täufer nach dem vierten Evangelium universale Bedeutung bei, wenn er die Sünde der Welt als Grund dieses Leidens nennt. Aber auch die synoptische Relation stellt ihn nicht auf den particularistischen Standpunkt, wenn sie engherzige Nomolatrie ihn strafen und vor dem jüdischen Hochmuth das Drohwort aussprechen läßt: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. Diesem Sachverhalt gegenüber verliert die Behauptung an Gewicht, daß der Täufer nach den drei ersten Evangelien die volksthümliche Messias-hoffnung, aber nach dem vierten Gedanken johanneischer Gnosis verflündigt habe, wie die, daß er bei den Synoptikern vielleicht noch etwas Eigenes repräsentire, aber nach Johannes jeder natürlich menschlichen Eigenthümlichkeit entleert sei.

Freilich wird die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte über des Täufers Christologie nicht bloß tiefgreifender, unlösbarer Differenzen halber beanstandet, welche in ihnen gefunden werden: die Kritik nimmt auch den Lehrgehalt, welchen alle vier Evangelisten gleicher Weise verbürgen, ernstlich in Anspruch. In kürzester Zusammenfassung lautet das Urtheil Neuerer: „Ob es mit der Entschiedenheit, wie unsere Evangelien es ihm in sagenhafter Weise unterlegen, in dem eigenen Bewußtsein des Johannes gelegen habe, sich als den unmittelbaren Vorläufer eines Höheren zu betrachten, nur bestimmt, auf diesen Höheren vorzubereiten und ihm den Weg zu bahnen; ob er gar, wie gleichfalls bestimmt erzählt wird, von vorn herein schon vor dem öffentlichen Auftreten Jesu, diesen persönlich für jenen Höheren erkannt habe: dies muß uns bei besonnener Erwägung theils der allgemeinen Gesetze alles geistigen Geschehens, theils auch

der besonderen geschichtlichen Data, die uns über den Täufer und sein Verhältniß zu Jesu gegeben sind, als mehr denn zweifelhaft erscheinen<sup>1)</sup>. So häufig Aehnliches wiederholt worden ist, muß gegen diese Anschauung zuvörderst gesagt werden: unzutreffend wird das persönliche Verhältniß des Täuflers zu Jesu beurtheilt. Daß Johannes Jesum schon vor der Taufe als den Christ erkannte, läßt sich aus dem Neuen Testamente nicht erhärten. Ohne Zweifel waren Beide von Jugend an zu einander in persönliche Beziehung getreten. Johannes weilte allerdings in Südpalästina und Jesus wuchs in Galiläa vom Kinde zum Jüngling und Manne heran. Aber die Aeltern Beider sind mit einander befreundet gewesen: Elisabeth war näher oder entfernter mit Maria verwandt (Luc. 1, 36: συγγενής), und Maria kommt zu Besuch in das Haus des Zacharias und der Elisabeth (1, 39 ff.); jedenfalls haben sie auch bei hohen Festen in Jerusalem sich wiedergefunden. Gleichwohl erstreckte sich des Täuflers Betanntschaft nicht weiter als auf Jesu irdisch-menschliche Seite. Der vierte Evangelist sagt dies ausdrücklich (1, 31. 33) und die synoptischen Berichte nöthigen keineswegs zu der Annahme, daß Johannes schon früher über Jesu Messianität erleuchtet war. Selbst die Weigerung, an Jesu die Taufe zu vollziehen (Matth. 3, 15), involvirt nicht nothwendig ein vorausgegangenes Einverständniß über Jesu höheres Wesen<sup>2)</sup>. Im Gegentheil deutet Matthäus sogar wie Johannes an, daß die Gottesoffenbarung am Jordan um des Täuflers willen geschah<sup>3)</sup>: wenn aber dies, so war ihm noch verborgen, daß Jesus, den er als Altersgenossen wohl kannte, der Sohn Gottes sei. Ferner zeugen auch geschichtliche Data aus dem Leben des Täuflers nicht gegen den Gedanken der Evangelisten, daß sich Johannes als den unmittelbaren Vorläufer eines Höheren betrachtet habe. Man erinnert an die Sonderstellung, welche der Täufer mit den Seinen

<sup>1)</sup> So Weiße I. S. 154 ff. und ähnlich Strauß Leben Jesu, Leipzig 1861 S. 190, Weissäcker S. 320, Ehenfel S. 31.

<sup>2)</sup> E. Meyer z. d. St. Ueber die mancherlei Versuche, Matth. 3, 17 ff. mit Joh. 1, 31 in Einklang zu bringen s. Brückner S. 38.

<sup>3)</sup> Wir halten somit die Deutung fest, daß Subject des Sages Matth. 3, 16b nicht Jesus (Meyer, Lange u. A.) sondern Johannes sei (de Wette, Bleek u. A.) Der Täufer ist in der That Hauptsubject in dem ganzen fraglichen Abschnitte, v. 14 (διενόησε), v. 15 (ἀγίζον); auch müßte nothwendig ἐγὼ αὐτὸς (nicht ἐγὼ αὐτὸς) gesagt sein, wenn von Jesu ausgesprochen werden sollte, daß er den Geist Gottes über sich kommen sah.

Christo gegenüber einnahm. Johannes taufte noch, als Jesus bereits öffentlich aufgetreten und von nicht Wenigen, auch vom Täufer als Messias anerkannt war (Joh. 3, 23); ja so eng hat er mit sich und seiner Person die Seinen oft verkettet, daß selbst nach seinem Tode die Johannisjünger eine besondere Secte bildeten (Apstlgesch. 18, 25; 19, 3 ff.). Sollen wir aber daraus schließen, der Täufer habe kein Auge für Jesu göttliche Sendung gehabt? War Johannes wirklich verbunden, sofort nach der Taufe Jesu sein Taufgeschäft nicht weiter fortzusetzen und sich selbst in die Reihe der Jünger Jesu zu stellen? Sein Verhalten würde seinem gottgewiesenen Berufe widerstreben, wenn er als Nebenbuhler Jesu forthin gepredigt und die von ihm Getauften eifersüchtig vor der Nachfolge Jesu behütet hätte. Statt dessen wiederholt er das „Siehe das Lamn Gottes“, um zwei seiner Jünger Jesu zuzuführen (Joh. 1, 35 ff.) und weist die Klage der Seinen über Jesu steigende Erfolge zurück (3, 28 ff.) Bis zuletzt lebt in ihm das Bewußtsein: „ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste“, und die Treue, mit der er seines Amtes wartet, läßt ihn gerade am Ausgang seines Wirkens sich selbst bescheiden vor dem erschienenen Messias. Oder man erinnert an die Jüngerseendung aus dem Kerker von Machärus, um einen inneren Widerspruch der evangelischen Berichte aufzuweisen. Allein wie wenig jene Frage eine absolute Unkenntniß über den Zweck der Erscheinung Jesu verräth und ein erstes Aufdämmern der Hoffnung, Jesus sei der Christ, bedeutet, ist oben von uns gezeigt worden. Endlich würde der Gedanke des Johannes, er sei der unmittelbare Vorläufer eines Höheren und bestimmt auf diesen Höheren vorzubereiten, auch nicht den allgemeinen Gesetzen alles geistigen Geschehens widerstreben. Denn die Erwartung eines persönlichen Messias in Gestalt des verheißenen Daviditen war ohne Zweifel zur Zeit Jesu im Volke weitverbreitet<sup>1)</sup>, und das Alte Testament war die Quelle, aus der diese Hoffnung genährt werden konnte. Wie selten daher der Täufer von göttlicher Offenbarung, Eingebung, Visionen redet (vgl. Joh. 1, 33), so sicher konnte er des Kommenden Gestalt wie seine eigene Mission aus den Worten der Propheten erkennen. In der That mangelt kein Zug des Christusbildes, welches er entwirft, der alttestamentlichen Verheißung, sei es nach ihrem klaren Wortlaut, sei es nach der Auffassung von

<sup>1)</sup> Gegen Holtzmann, die Messiasidee zur Zeit Jesu: Jahrb. 1867. 3 S. 389 ff. Der Beweis für das oben Ausgesprochene muß hier ausgesetzt bleiben.



Seite der damaligen Juden. Der richterlichen Thätigkeit des Messias zu geschweigen, brauchte das büßende Leiden desselben dem Täufer kein Geheimniß zu sein<sup>1)</sup>; denn wenn gleich das Volk Joh. 12, 34 das Bleiben Christi in Ewigkeit als biblische Wahrheit geltend macht (vgl. Psalm 45, 7; 72, 5; Daniel 7, 14), so folgt, weil man die Worte Jesu auf eine Scheidung von der Erde bezog, aus diesem Einwand keineswegs eine allgemeine Unbekanntschaft des vorchristlichen Israel mit der Idee des leidenden Messias. Nicht minder lag die Präexistenz des Sohnes Gottes nicht nothwendig außerhalb des geistigen Gesichtskreises Johannis; denn Prophetenworte wie Mal. 3, 1; Jesa. 6, 1 ff. konnten auf dieselbe führen<sup>2)</sup>. Und das, was der Täufer über das Verhältniß Christi zu den Seinen unter dem Bilde des Bräutigams und der Braut sagt (Joh. 3, 29), ist im Alten Testamente vielfach vorgebildet (Hos. 2, 19 ff.; Jesa. 50, 1; 54, 4 ff.). So versagen die neutestamentlichen Berichte den Dienst, wenn die Kritik eine bis zuletzt andauernde Unbekanntschaft Johannis mit der Person des Messias und den rein geistigen Zielen seines Wirkens aus ihnen zu beweisen versucht. —

Zweimal hat Jesus selbst sich über Johannes den Täufer geäußert. Das Urtheil, welches die Synoptiker referiren (Matth. 11, 7 ff., Luc. 7, 24 ff.), steht in directem Zusammenhang mit der Frage, welche Johannes aus dem Kerker an Jesus richten ließ. Leicht konnte dieselbe zu dem Wahne Veranlassung geben, Johannes sei überhaupt ein schwankender Charakter, nicht fest gegründet in der Erkenntniß dessen, dem seine Lebensarbeit gegolten hatte; oder er sei ein Weichling, der in der Frage eine Aufforderung an Jesus nur deshalb gerichtet habe, weil er nach schwerer Gefängnißhaft eine behagliche Lage sich bereiten wolle. Beides weist Jesus zurück: er erinnert daran, daß den Umstehenden Johannes früher nicht als ein Rohr erschienen sei, welches leicht vom Wind bewegt wird, auch nicht als ein Mann, der die reichen Kleider seiner Feinde am Hofe des Herodes Antipas am liebsten selber trüge. Mehr als dies war Johannes, ja mehr selbst als ein Prophet; denn das Wort, welches von keinem der alttestamentlichen Propheten galt (Mal. 3, 1), leidet auf ihn Anwend-

<sup>1)</sup> S. Tholuck zu Joh. 1, 29. Vgl. Hengstenberg Christologie I. S. 274 ff.

<sup>2)</sup> So auch Lücke, Tholuck, Meyer zu Joh. 1, 15, Schmid S. 47, auch Strauß, Leben Jesu 4. A. I. S. 370.

ung: er ist der Bote, welcher, unter Allen dem Messias am nächsten, des Messias Wegbereiter ist. Er steht auf unerreichter Höhe; hinter ihm bleibt die gesammte vordhriftliche Menschheit zurück. Aber der kleiner ist im Himmelreiche, ist größer denn er. Damit weist Jesus nicht auf sich selber hin, um über seine eigene, vom Volke jetzt noch nicht erkannte Herrlichkeit eine Aussage zu thun — denn wie könnte Jesus sich geringer nennen als Johannes (vgl. Matth. 16, 14) und dem Lobspruch auf den Letzteren ein Lob seiner eigenen Person anschließen? Vielmehr hat er Jedweden im Sinne, welcher nach dem im Himmelreiche gültigen Maßstab gemessen zu den Unbedeutenderen, Geringeren zählt <sup>1)</sup>. Wird diesem ein höherer Rang im Himmelreiche beigelegt als dem Täufer, so ist diesem Letzteren vom Herrn nicht die Zugehörigkeit zu seinem Reiche abgesprochen, wohl aber eine Doppelstellung in der Heilsgeschichte angewiesen. Sofern er der alttestamentlichen Heilsökonomie noch zugehört, steht er allen bis auf Christus (Gebornen, sogar den Patriarchen <sup>2)</sup>), voran; und sofern er bereits in die neutestamentliche Heilsökonomie hereinreicht, steht er selbst hinter Geringeren hier zurück. Ueber den Grund dieses minder anerkennenden Urtheiles (Matth. 11, 11 ") können wir nicht zweifelhaft sein. Nicht das Wissen um die Person des Messias als solches ist beim Täufer mangelhafter gewesen denn bei Kleineren im Reiche Gottes, sondern die Bewährung desselben in der Stunde der Anfechtung: das Warten von der ersten zur zweiten Zukunft Christi, der Muth im Leiden, die Zuversicht zum Mittler der Sündenvergebung. Es widerstrebt der vielgedeuteten Stelle, eine Geringschätzung der von Johannes ausgegangenen Christusverkündigung von Seite Christi zu denken. — Die Worte, welche Jesus nach der johanneischen Relation über den Täufer ausgesprochen hat (5, 33 ff.), stehen nicht in Connex mit der Zweifelsfrage, zu welcher Johannes am Ausgang seines Lebens abgeirrt war. Nach der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda giebt Jesus Aufschlüsse darüber, daß und wie er als Sohn Gottes in innigster Einheit mit dem Vater wirke, aber auch darüber, wie die Wahrheit seines Selbstzeugnisses garantirt werde durch das Zeugniß Gottes (V. 32), Johannes des Täufers (V. 33 — 35) und der heiligen Schrift (V. 36 ff.). Auf den Täufer beruft sich Jesus die-

<sup>1)</sup> Zu beachten ist, daß Jesus nicht von dem Gerिंगsten redet. Der Compar. *μικρότερος* ist auch hier nicht gleich dem Superlat. *ἐλάχιστος*. Z. Winer Gramm. 7 A. § 35. 4 S. 229.

<sup>2)</sup> Gegen Olshausen z. d. Stelle.

jem Zusammenhange gemäß als auf einen Zeugen, dessen Worte nicht rein menschlichen Ursprungs waren. Er nennt ihn die brennende und scheinende Leuchte (ὁ λύχνος B. 35); denn Johannes trat nicht aus eigener Vollmacht auf, ja war nicht ein Bote Gottes nach Art vieler Anderer im alten Bunde, sondern das Licht, welches vor dem Herrn herging, die Fackel, welcher der Herr unmittelbar folgen sollte. In Kraft seiner göttlichen Sendung hat er der Wahrheit Zeugniß gegeben (B. 35) d. h. verkündigt, daß Jesus der Christ sei. Demnach ist er auch diesem Ausspruch zufolge nicht selber das Licht (vgl. 1, 8); auch ist das Zeugniß, welches er ablegt, weitaus nicht das größte, welches Jesus hat, ja Christus würde des johanneischen sich gar nicht bedienen, wenn es nicht um der Juden willen geschähe. Der Glaube Israels und damit die Errettung desselben war der Zweck der Wirksamkeit des Täuflers und diesen Zweck verwirklichen zu helfen recurriert Jesus auf das Zeugniß des Geringeren, welches dem Volke mehr Gegenstand der Belustigung als Bestimmung für Gottes Reich gewesen war (B. 35). Verhält sich Jesus folglich dem Johannes gegenüber relativ ablehnend, so erklärt er sich auch hier nicht gegen den Gehalt der johanneischen Predigt als solchen. Die hohe Bedeutung aber, welche der vierte Evangelist analog den Synoptikern (Matth. 11, 7 ff.) dem Täufer als dem Zeugen Jesu Christi beilegt, ergibt sich aus diesem Abschnitt neustamentlicher Geschichte von selber.

# Heidnische und jüdische Sagen über den Weltuntergang und die Welterneuerung.

Ihr Verhältniß zur Lehre der Schrift. Die Ahnung des Heidenthums.

Von

Dr. phil. M. Schenkel, Pastor in Gainsdorf, K. Sachsen.

Die Lehre der Schrift von einem Weltuntergange und einer Welterneuerung, sowie die Erinnerung an ein verschwundenes goldenes Zeitalter und in Verbindung damit wiederum eine Ahnung von einem großen eingerissenen Verderben auch auf creatürlichem Gebiete findet sich in den meisten heidnischen Religionen seit uralter Zeit, theils mit mehr, theils mit weniger Anklängen an die Bibel, theils in den Volksagen, theils in den philosophischen Lehrgebäuden, theils reiner, theils mehr heidnisch verunstaltet. Ferner kehrt sie auch wieder im spätern Judenthume. Dies Vorkommen christlicher Ideen auf heidnischem und jüdischem Gebiete hat auf der einen Seite die Veranlassung gegeben, dieselben als erwachsen im Heidenthume und Judenthume anzusehen, also daß das Christenthum sie von da mit herübergenommen habe, auf der andern Seite hat man schon seit den Tagen der Kirchenväter sie als Zeugniß für die Wahrheit der christlichen Religion oder auch in unseren Tagen mehr philosophisch und mythologisch als allgemeines Product des religiösen Geistes hingegenommen. Es ist bekannt, wie besonders der Rationalismus in seiner Flachheit alle ihm nicht behagenden Lehren entweder der heidnischen oder der jüdischen Gnosis zuschrieb, wie Pauli Ansicht von der feufzenden Creatur nur eine jüdisch-rabbinische, wie Petri Lehre vom Weltuntergange lediglich eine stoische, die Weissagung von einem neuen Himmel und einer neuen Erde nichts als jener Traum der Völker von der Rückkehr eines goldenen Zeitalters, der Bericht der Schrift vom Paradiese auch nur eine Paradiesessage sein sollte. Dabei war der Fehler des Rationalismus nicht etwa der, daß er zeigte, wie



heidnische und christliche Religion hier etwas Aehnliches hätten — denn diese Aehnlichkeit läßt sich nicht leugnen —, sondern daß er diese Uebereinstimmung gebrauchte, um der biblischen Lehre den Werth der Selbstständigkeit zu nehmen. Erst in neuerer Zeit hat man dies Vorkommen biblischer Ideen im Heidenthume wieder tiefer wie zu Zeiten der Väter aufgefaßt und fängt an, auf die Uebereinstimmung des Heidenthums und Christenthums und wiederum auf die reinere Form der christlichen Ideen hinzuweisen. Einen solchen Versuch in Bezug auf die eschatologischen Lehren von der Weltverbrennung und Welterneuerung und deren Voraussetzungen, der Paradieseszeit und dem Eintritt eines creatürlichen Verderbens, bieten folgende Blätter. Der Hauptzweck dabei ist weniger, einen Ueberblick über alle hier hergehörigen Völkersagen und heidnischen Hypothesen, sowie eine genaue philosophische und philologische Erörterung aller Stellen bei den Alten über diese Punkte zu geben, als die Selbstständigkeit der Bibel hierin bei aller Uebereinstimmung nachzuweisen und ihre Pauterkeit und Wahrhaftigkeit in Rück Erinnerungen und Weissagungen zu zeigen. — Indem die Bibel einen Weltuntergang lehrt, setzt sie voraus ein Verderben der Creatur, und indem sie ein Verderben der Creatur lehrt, stellt sie in ihrer Geschichte der Urzeit im ersten Buche Moses die Erzählung von einem nicht bloß geistig, sondern auch leiblich glücklichen Zustande des Menschen, ja einem glücklichen Zustande der ganzen Natur zugleich mit ihm hin. Wir werden daher nach der Reihe zu fragen haben, ob und in welcher Form auch im Heidenthume diese Ideen und Erzählungen und Weissagungen sich finden, wie deren Entstehen zu erklären ist, endlich wie sie sich zu den christlichen Lehren darüber verhalten.

Es kann kein Zweifel sein — der nähere Beweis dafür ist an einem andern Orte zu führen —, daß die Schrift mit ihrer Erzählung vom Paradiese durchaus einen sichtbar leiblichen Zustand der Menschen meint. Die Seelen der Menschen sind nicht in die Leiblichkeit gebannt worden zur Strafe, und was vom Paradiese berichtet wird, ist nicht allegorisch auf einen geistigen Vorzustand zu deuten. Ebenso ist es klar, daß das Paradiesesleben der Protoplasten auch leiblich glücklich und daß die gesammte Natur gut und ohne Verderben war. Die Paradieseserzählung der Schrift finden wir wieder in der Sage des classischen Heidenthums vom goldenen Zeitalter. Auch den Bericht über dasselbe wollten die Dichter keineswegs allegorisch oder geistig, sondern wörtlich aufgefaßt wissen. Davon, daß

die Leiblichkeit eine Strafe für die Seele sei, wie die spätere Philosophie lehrte, weiß das ursprüngliche religiöse Bewußtsein nichts. Sie heben ferner durchgängig in ihren Schilderungen hervor, daß nicht allein das moralische und geistige Böse, sondern auch das physische Böse noch nicht war. Letzteres ist auch bei ihnen eine nothwendige Folge des ersteren gewesen. Das Uebel folgt der Sünde. Die Hauptstelle hierfür ist bekanntlich Hesiod. *ἔργα καὶ ἡμέραι* 110 bis 120 <sup>1)</sup>, jedenfalls, ob sie nun wirklich von Hesiod herrührt oder nicht, eine sehr alte Stelle:

„Und sie lebten wie Götter mit stets unsorgsamer Seele,  
Von Mühen fern und Bekümmerniß. Selber des Alters  
Leiden war nicht.

Reich an Heerden der Flur und geliebt von seligen Göttern;  
Und wie im Schlaf hinsinkend verschieden sie. Jegliches Gut auch  
Hatten sie, Frucht gewährte das nahrungsprossende Erdreich  
Immer von selbst, vielfach und unendlich.“

Zu beachten ist, daß bei Hesiod im Unterschiede von der Schrift der Tod unter diesem Geschlechte des goldenen Zeitalters schon vorhanden war; der Tod aber war ein Einschlafen und ein Uebergehen zu einem noch bessern Sein: „*θνήσκον δ' ὡς ὕπνω δεδυημένοι*“ und B. 121: „*τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.*“ Die Darstellung der Sage ist bei Hesiod offenbar sehr einfach und ungeschminkt. Nicht die Schilderung der leiblichen Glückseligkeit ist die Hauptsache, sondern daß sie „*ὥστε θεοὶ ἔζωον καὶ φίλοι μακάρεσσι θεοῖσι*“ waren. Dies erste Menschengeschlecht ist bei ihm keineswegs ein halbrohes, ein in wildem Naturzustande lebendes und darum eben glückliches, weil unberührt von der Cultur, sondern: „*οἱ δ' ἐδελημοὶ ἦσαν οἱ ἔργα νέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολλέσσιν*“. Wir haben also die Sage noch in reinerer und älterer Gestalt. Sie hat etwas von der einfachen Darstellung in der Schrift. Ungleich mehr ausgeschmückt, durch Gebilde der Phantasie erweitert, besonders mehr sinnlich vorgestellt finden wir sie bei den römischen Dichtern, so bei Vergil. Georg. v. 122 sq. <sup>2)</sup>, bei Ovid. Metamorph. I, 89 sq. Bei Ovid tritt das den Göttern ähnlich Sein, dies, daß der Tod noch nicht mit aller Gewalt wüthete, zurück; der sittlich gute Zustand jener Menschen wird abgemacht mit den wenigen Worten: „*aetas, quae vindice nullo*

<sup>1)</sup> Vergl. *ἔργα*, B. 90—93. <sup>2)</sup> Vergl. auch Vergil. Aen. VIII, 314.

sponte sua. sine lege fidei rectumque colebat", und die ganze Schilderung, obgleich immerhin edel gehalten, beschränkt sich auf das leibliche und das Naturleben. Bei der Erinnerung an jenes erste Menschengeschlecht schwebt dem Dichter wohl der Gedanke an seine überverfeinerte, übercultivirte Zeit vor; er hielt dies Geschlecht für glücklich, weil es noch in einem kindlich naiven Naturzustande lebte, ähnlich wie man in unseren Tagen, ehe man ihr Leben näher kannte, die Südseeinsulaner für diejenigen hielt, welche etwa der paradiesischen Menschheit am meisten entsprächen, ähnlich wie Rousseau meinte, mit der Rückkehr der Menschheit zum Naturzustande sei Alles gethan. Dazu ist noch zu achten auf die umfangreiche Ausmalung des Naturzustandes bei Vergil und Ovid. Jedenfalls darf man nicht übersehen, daß die edleren Züge bei beiden fehlen, und sind sie auch beide gewiß Nachahmer der griechischen Dichter gewesen, so ist es doch immerhin bedeutungsvoll, daß sie jene, ob nun absichtlich oder unabsichtlich, weggelassen haben und die gesammte Sage in weniger reiner Form als Hesiod geben. Auf der andern Seite ist aber auch dies zu beachten, daß Vergil und Ovid, wie Hesiod, das leibliche Leben des Menschen und das gesammte Leben der Natur als ohne Leid und Uebel hinstellen, und das ist wiederum ein Zeugniß, wie jene Sage eine Rückerinnerung an einen einstigen Zustand der Welt und der Natur ohne die jetzigen physischen Leiden enthält. Umgekehrt werden wir sehen, daß, wo die Hoffnung auf die Rückkehr dieses goldenen Zeitalters ausgesprochen wird, dann nicht nur das sittlich Böse, sondern auch das physisch Böse schwinden soll. Die Sage vom goldenen Zeitalter findet sich außerdem noch bei verschiedenen Schriftstellern und die Mythen werden bei den Philosophen reproducirt <sup>1)</sup>, vergl. Diod. Sic. 1, 8; Dicaearch. bei Porphyrius, abst. animi 4, 2; Lucret. 5, 923; Plato, Polit. 271c. 278 c. sq.; de leg. IV., 713c. sq.; de republ. III, 415a sq.; Hipparch. 229a. <sup>2)</sup>.

Nun leugnen allerdings etliche Philologen, daß die Sage vom goldenen Zeitalter die volkstümliche Anschauung gewesen sei. Der Volksglaube sei vielmehr der gewesen, daß die Menschen in einem Zustande primitiver Wildheit thierartig anfangs hausten (*ἄγροδος*

<sup>1)</sup> Meist umgedeutet in die Erinnerung an einen rohen kindlichen Naturzustand

<sup>2)</sup> Vergl. noch J. G. Friderici diss. de aerae aetate, quam poëtae finxerunt. Lips. 1736. Preller, griech. Mythol. I, S. 59.

ζῆν Isocr. Panegyr. §. 28; Nicocles §. 6; Athenaeus XIV, p. 660e; vergl. auch den alten pseudohomerischen Hymnus εἰς Ἥφαιστον B. 3 u. 4: ἀγλαὰ ἔργα ἀνθρώπους ἐδίδαξεν ἐπὶ χθονός, οἳ τὸ πάρος περ ἄντροις καίετ' αἶσχον ἐν οὐρεσιν, ἥντε θῆρες <sup>1)</sup>.) Aus diesem thierähnlichen Zustande erlöst sie das directe Eingreifen der Götter, welche die Menschen Ackerbau, Handwerk und Künste lehren; vergl. Plato, Menex. p. 238b; de leg. III, 679a; Lucian, Cyn. 5; Aristid. rhet. tom. III, p. 40; komische Behandlung dieses Glaubens bei Antiphäus in Stob. floril. 61, 2. Athene, Hephästos, später Prometheus, Demeter sind diejenigen Götter, welche das Menschengeschlecht bildeten. Später kam dazu die mehr rationelle Vorstellung, daß die Menschen durch eigne Kraft aus dem uranfänglichen Rohheitszustande sich emporarbeiteten: χρόνῳ ζήτοῦντες ἐφ' ἐργίσκεουσιν ἄμεινον, Stob. floril. 29, 41; Aristot. Metaphys. I, 1; Plato, Gorg. 448c und Protag. 322ab. Die *χρεία* und die *ἡδονή* sind die stimuli dazu gewesen, auch die *ἀνάγκη* kommt als Lehrmeisterin vor. Fatalistische Auffassung endlich machte die *τύχη*, den blinden Zufall, zum Erlöser aus dem Wildheitszustande, Agathon 6; Aristot. Metaph. I, 1, conf. Eth. Eudem. V, 4; Plutarch. de fort. IV, pag. 99c (ed. Francof.).

Selbst für den Fall nun, daß sich diese Anschauung von dem Sichherausbilden der Menschen aus einem Naturzustande, sei es mit Hilfe der Götter, sei es durch sich selbst gezwungen durch die *χρεία* und *ἀνάγκη* oder veranlaßt durch die *τύχη*, als volkstümliche erweisen ließe, was ich jedoch bezweifle, bleibt doch die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter immerhin die ältere. Ja man kann aus der flüchtigen und kurzen Skizze der verschiedenen Anschauungen, wie ich sie

<sup>1)</sup> Bei Diodorus Sic. findet sich die Beschreibung vom Heraudwachsen der Menschheit aus dem Zustande der Wildheit etwa mit folgenden Worten: καὶ περὶ μὲρ τῆς πρώτης τῶν ὄντων γενέσεως τοιαῦτα παρελήφμεν, τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθισταίτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξέρχαι. Gegen die Schilderung der Menschheit als einer halbtierischen bei Lucretius sind die prächtigsten Schilderungen der Menschheitsentwicklung bei unseren modernen Schriftstellern nichts, z. B. Lucret. V, v. 960: „et Venus in silvis jungebat corpora amantum, conciliabat enim vel mutua quamque cupido vel violenta viri vis atque impensa libido, vel pretium, glandes atque arbuta vel pira lecta.“

Außer jenen schon angeführten Stellen vergl. noch bezüglich dieser Vorstellung von dem frühern Thierzustande der Menschheit Aesch. Prometh. 446 und 467; Horat. satir. I, 3, 99 — 112; Cic. de invent. I, 2; pro Sextio c. 42.



eben gegeben habe, recht deutlich sehen, wie der alte Glaube durch den philosophischen Rationalismus verdrängt wurde. Man achte nur darauf, daß an der Stelle der Götter die Menschen selbst, erst geleitet durch die ἀνάγκη, dann durch die τύχη, als die aus dem Naturleben befreienden Mächte später erscheinen. Es findet also ein Herabsteigen zu immer größerer rationeller Auffassung statt. Etwas Aehnliches ist, wenn die ältere Vorstellung von der Bildung der Menschen durch die Götter oder durch den Göttern verwandte Wesen dem Mythos von den Autochthonen weicht, der vielleicht populärer war, weil heidnischer. Die Frage, wie sind die Alten auf die Anschauung gekommen, läßt sich leicht beantworten. Aehnlich wie unsere Naturforscher. Sie hielten die verwilderten Völkerstämme für die ursprünglicher. Das Falsche ist also der Rückschluß von dem durch die Sünde verkommenen Zustande, wie wir ihn jetzt finden, auf den Urzustand. Dieselbe Erscheinung, daß jene alte Sage schwindet, dagegen die Fabel von der thierähnlichen Wildheit der ersten Menschen eintritt, findet sich übrigens auch bei anderen Völkern, wie man ja ebenfalls bei uns gegenüber der biblischen Erzählung vom Paradiese damit eine große Erfindung gemacht zu haben und ganz besonders die Würde des Menschen ins Licht zu stellen meinte <sup>9)</sup>. Schon deswegen erscheint diese Ansicht als die spätere, weil sie die unedlere, die dem Wesen des Menschen weniger entsprechende ist, ganz abgesehen davon, daß sie auch der Erzählung der Bibel so am nächsten kommt. Je reiner und edler ein Mythos, desto älter ist er aber stets. Beide Anschauungen lassen sich übrigens recht gut erklären und vereinen. Im Mythos vom goldenen Zeitalter spiegelt sich die allgemeine, allen Völkern eigenthümliche Rückerinnerung an die Paradieseszeit, in der Tradition, daß die Menschheit ursprünglich im rohen Naturzustande gewesen und daraus durch Götter oder eigne Kraft zur Gesittung und Bildung geführt worden sei, die specielle Rückerinnerung der hellenischen und pelagischen Völker an eine Zeit der Barbarei, welcher sie durch Einflüsse von Seiten des Orients, durch Einwanderer, durch bedeutende Männer, welche man nachmals vergötterte, entrisen wurden, wie denn auch bei etlichen Dichtern die Sage vom goldenen Zeitalter und wiederum der Bericht von der

<sup>9)</sup> Die größte Auswahl von Ansichten über den primitiven Zustand der Menschheit bei Carus, Bd. VI.

Einführung des Ackerbaues und der Künste durch die Götter sich zusammen findet, vergl. Vergil, Georg. I, 122 — 127 und B. 147.

Daß die Sage vom goldenen Zeitalter die ursprüngliche Erinnerung war, dafür finde ich ferner einen Beweis in den Saturnalien, den Mysterien und allen dahin gehörigen volksthümlichen Festen. Die Feier der Saturnalien ist bekannt. Sie waren eine schöne, sinnige Erinnerung an jene freie goldene Zeit, wo Herr und Knecht noch nicht waren und ein äußerlich glücklicher Zustand in der Welt herrschte. Sie wiesen rückwärts, wiesen aber auch prophetisch vorwärts, ähnlich wie auch das jüdische Jubeljahr mit seinen geordneten Freilassungen, und zwar noch mit viel hellerem Lichte als Herkulesdienst und Saturnalienfeier, auf die Paradieseszeit und den hinweist, der alle Knechtschaftsbande lösen sollte. Diese Feste aber der Heiden, welche, so sehr sie auch später verkehrt sein mochten, doch diesen edlen Ursprung hatten, sind ein starker Beweis einmal für die Wirklichkeit einer solchen Paradieseszeit, dann für die Thatsache, daß durch das Heidenthum eine allgemeine Erinnerung daran ging. Denn Feste, namentlich Volksfeste, sind nie etwas Ersonnenes und Erträumtes. Aehnlich ist es mit der Feier der Vinoklage, der Klage um den Mameros in Aegypten, um den Adonis in Phönicien und Cypern, um den Hylas bei den Mysiern, endlich mit der Klage um den Markissos unter den Bewohnern von Thespiä am Helikon und der Klage der Demeter um ihre Tochter. Der allgemeine Inhalt dieser Mythen ist: Götter söhne und von den Göttern Geliebte verfallen dem Verderben und dem Tode. Die volksthümliche Feier dieser Mythen bestand in der Regel darin, daß wie beim Adonis, welcher im Hades noch von Persephone geliebt jeden Frühling aus Sonnenlicht zurückkehren darf, um bei Aphrodite zu verweilen, der Tod desselben, ἀγώνισμός, mit Klageliedern, sein Wiedererstehen, εἰργασία, mit Freudengesängen gefeiert wurde. Casaulx (Progr. Vinoklage) weist nun trefflich nach, wie es wahrscheinlich ist, daß alle diese Sagen und Klagesfeste ein Nachhall des Jammerlautes sind um den Fall des Urbaters der Menschheit und wie unter dem Thracischen Vinos und den anderen ihm verwandten Gestalten in letzter Instanz nichts anders zu verstehen sei, als der Ahnherr unseres Geschlechtes. Und was die Hauptsache ist, jene Klagen und ihre Feier waren Naturklagen. Sie bezogen sich auf die großen Katastrophen des Naturlebens, Frühling, Sommer, Herbst und Winter. In diesem Wandel aber der Natur erblickte der Mensch wieder das Abbild seiner eignen

Unseligkeit und Vergänglichkeit. Denn von jeher hat man die innere Welt als der äußern physischen entsprechend angeschaut. Sie gleichen einander, als wäre die eine ein Ebenbild der andern, und mit Recht vergleicht Vergil, Georg. II, 336, den Frühling, mit welchem die Natur aus dem Tode erwacht, mit dem goldenen Zeitalter, womit das Leben der Welt aus dem Chaos begann. Indem also diese Klagen zugleich Naturklagen sind und als solche gefeiert wurden, schließen sie den Gedanken in sich, daß Natur und Menschheit in einem bestimmten Verhältnisse zu einander ständen und daß Verderben und Tod in beiden eine Quelle hätten. Endlich erinnere ich an die Mysterien, die der Isis in Aegypten, der Ceres in Hellas. Sie fallen mit der Entstehung und Verbreitung des Ackerbaues zusammen. Der Ackerbau tritt aber der allgemeinen Völkersage gemäß erst in der nachsaturninischen Zeit auf. Er ist ein göttliches Institut, und nothwendig eben wurde er, weil nach der Saturninischen Zeit, nach dem Falle, die schaffende Gewalt der Natur an Intensität verloren hatte und die Mutter Erde mit ihren Gaben sparsamer wurde. So weisen auch die Mysterien, welche in einem Bilde Liebe und Tod, Erinnerung an das Verderben und die Wiederverneuerung der Dinge verborgen enthalten, und jene heiligen Gebräuche, welche einerseits auf den Untergang eines schönen heiligen Besitzes des menschlichen Geschlechtes, andererseits auf eine neue beglückende Einrichtung hindeuten, auf die Sage vom goldenen Zeitalter, auf das Bewußtsein der Heidentwelt von einem eingetretenen Verderben der Natur hin <sup>1)</sup>. Endlich Ausdruck

<sup>1)</sup> Vergl. darüber weiter G. H. v. Schubert, Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. — Noch mache ich darauf aufmerksam, wie in den Mysterien sich trefflich jene beiden oben berührten Anschauungen des Heidenthums wieder finden, nämlich die Erinnerung ans goldene Zeitalter und dann das Bewußtsein daß aus dem darnach eingetretenen Verfall die Menschheit durch göttliches Eingreifen wieder in gewisser Weise gerettet wurde, indem ihr der Ackerbau gegeben ward. — Leider haben die meisten Philologen diese Sage nie tiefer aufgefaßt. Sie war ihnen meistens die Erinnerung an den ersten kindlichen Naturzustand. Sie kommen über die Umdeutung derselben bei den späteren Philosophen nicht hinaus. — Auch dem bekannten Dialoge von Franc. Hemsterhuys *oeuvre phil.* t. II): *Alexis ou sur l'âge d'or*, fehlt die tiefere Auffassung der Sage. Doch theilt er der dichterischen Erzählung eine gewisse Realität zu. Die Hauptzüge des oft erwähnten Gespräches sind: „L'âge d'or est un terme figuré, exprimant l'état d'un être, qui jouit de tout le bonheur, dont sa nature et sa façon d'être actuelle sont susceptibles. L'homme aussi jouissait autrefois de ce même âge d'or, mais après une grande catastrophe du globe de la terre, où l'homme apparemment avait perdu des sensations,

einer rein ethischen Vorstellung oder Product der mythischen Anschauung kann die Sage schon deswegen nicht sein, weil sie eben eine Idee ist, welche allen Völkern gemein ist. Eine solche gemeinsame Idee kann aber eben nicht nur Idee sein, sie muß einen geschichtlichen Hintergrund haben.

Die Erzählung vom Paradiese geht nun als Sage durch die Erinnerung aller Völker. Es ist hier nicht der Ort, sie alle einzeln durchzugehen. Sie klingen bald mehr, bald weniger an die heilige Schrift an. Bei den Persern haben wir die Mythe von dem Urwasser, das dem Throne des Ormuzd entströmt, bei den Indern die vom indischen Götterberge Meru, aus dem vier Ströme nach allen Weltgegenden fließen. Die chinesischen, thibetanischen, mongolischen, japanesischen, altpersischen und altindischen Sagen kommen sämmtlich darin überein, daß sie irgend einen Hauptgipfel des innerasiatischen Hochlandes, mag derselbe nun dem Kouanlu-Gebirge in China oder dem Himalya oder dem iranischen Gebirgslande angehören, für den Sitz der ursprünglichen Herrlichkeit des der Gottheit entstammenden Menschengeschlechtes oder den Götterberg und die Schöpfungsstätte der Menschheit erklären. In allen Sagen erscheinen auch die vier Ströme. Ferner erinnert an die Geschichte vom Lebensbaum der heilige Baum der Hindus, der Lebensbaum auf den altassyrischen Denkmälern, insonderheit die Sage der Thibetaner von dem Baume, welcher den Antlitz der ersten Menschen göttlichen Glanz mittheilte. Auch die Mythe von den vier Weltaltern ist eine im Abend- und Morgenlande wiederkehrende Tradition. Alle diese Sagen sind oft auffallend der biblischen Erzählung ähnlich, vorzüglich bei den Völkern, welche der Urheimat der Menschen näher liegen <sup>1)</sup>

la mort changea pour lui de face (après le récit d'Hypsiclès, prêtre égyptien: „la lune, comète autrefois, devint satellite de la terre et y causa de grands bouleversements et beaucoup de misère à l'homme"). L'homme perdit quelques véhicules de sensation, ce qui mit fin à son âge d'or. Mais un autre âge d'or viendra un jour, lorsque l'homme enrichi de toutes les lumières, dont sa nature ici-bas est susceptible, y joindra l'heureuse simplicité de son premier état, qu'il en décorera. Encore un autre âge d'or viendra après cette vie."

<sup>1)</sup> Eine reiche Zusammenstellung der verschiedensten Mythen der Völkervelt findet sich in dem trefflichen Buche von Eilen „Die Traditionen des Menschengeschlechtes oder die Offenbarung Gottes unter den Heiden“, 1856, S. 61. Neue vermehrte Auflage 1869.

Ich werde auf dasselbe noch öfter verweisen. Der Character der in demselben ausgeführten Untersuchungen kennzeichnet sich in dem an die Spitze gestellten



Bekannt ist endlich, wie auch die deutsche Mythologie Anklänge hat. Lieblich schildert die Seherin Wala in der Völuspá die goldene Zeit, che die drei Thursenjungfrauen aus Sötunheim, die Nött, Angobodi und Hel, in die Welt der Asen kommen. Baldr, der Gute, Heilige, Weise, der Liebling der Götter und Menschen, wird durch die tückische List des bösen Loki getödtet. Darüber trauern die Götter und die Creaturen, Menschen und Thiere, Bäume und Steine, weinen. Seitdem wird es immer übler auf Erden, Blutvergießen mehrt sich, im Kampfe der Riesen (die Personification der materiellen dämonischen Naturkräfte) und Götter geht Odin mit den Asen unter, bis endlich mit dem Weltuntergange die goldene Zeit wieder anbricht. Was aber die Hauptsache bei all' diesen Mythen ist, das ist dies, daß nach ihnen der erste Zustand der Menschen und der Welt ein irdisch, leiblich glücklicher war. Der Friede und das Wohlbefinden ruht nach ihnen um des Menschen willen auch auf der Creatur, und umgekehrt es schwindet beides und Uebel und Verderben ergreift alles Lebendige, sobald mit dem Falle des Menschen das geistige Verderben eingebrochen ist. Ja das Heidenthum hat vorzüglich die Erinnerung an diese leibliche und irdische Seite und an den glücklichen Naturzustand bewahrt und mannichfach sinnlich ausgeschmückt. Und letzteres ist auf der einen Seite ein Zeugniß, wie tief das Gedächtniß an diesen guten Naturzustand den Völkern einwurzelt, auf der andern wird uns damit der Hauptunterschied von der Schrifterzählung gegeben, die zwar auch davon zu erzählen weiß, aber doch so einfach, so natürlich, ohne Betonung des Irdischen, mit der Betonung, daß der Friede ein Gottesfriede, der Zustand der ersten Menschen ein gottgeenter war, berichtet. Die Frage, woher stammen alle diese Sagen, ist nach dem schon Gesagten leicht zu beantworten. Es sind eben nicht erfundene Märlein, erzeugt durch das Gefühl der gegenwärtigen Unseligkeit und des Leidens -- denn woher dann

Worte Napoleons I.: „Gestützt auf die Bibel gibt das Christenthum die beste Erklärung von den Traditionen der Welt“, und in dem Ausspruche: „Die Mythologie ist größtentheils nur eine in der Gottvergeessenheit und Zerstreuung des Menschengeschlechtes gleichsam verwilderte Uroffenbarungslehre und wie durch einen Act der Selbstvergötterung bewirkte Umwandlung der menschlichen Ur-geschichte in eine göttliche.“ Abweichend von den Anschauungen der meisten Philosophen und Mythologen stellt sich Lütken damit wieder ganz auf den Standpunkt der Kirchenväter und der ältesten christlichen Mythologen.

die Uebereinstimmung? —, auch nicht Erinnerungen an den ersten rohen kindlichen Naturzustand — denn das spätere Leben erscheint als etwas Geringeres —, ebenso wenig aber sind sie prophetisch anzusehen als Ahnung und Vorausnahme der ewigen Herrlichkeit, wie dies Lactanz <sup>1)</sup> will, sondern es sind Erinnerungen, die alle Völker aus dem gemeinsamen Vaterhause mitherausnahmen und welche sie ebenso wenig ganz vergessen konnten, als der verlorene Sohn die Lieblichkeit und Fülle der Heimat. An diese haben sie sich angeklammert gleich dem Schiffbrüchigen, der die Trümmerreste seines Fahrzeuges im Toben der Wellen nicht lassen mag, in ihnen sich träumen je nach Beschaffenheit ihres Landes und ihres Lebens gewiegt, wie ja uns noch die Phantasie in den Tagen des Leidens entschwindene sonnige goldene Tage herbeizaubert.

Wie eine Rückerinnerung an den einstigen Friedenszustand der Natur, so haben auch die Heiden eine Empfindung für das Verderben und Seufzen der Creatur gehabt. Hierher gehört zunächst die Ahnung, daß die Welt abhängig ist vom Menschen und daß zwischen beiden eine geheimnißvolle Sympathie stattfinde. Ich verweise hier auf den Ausspruch <sup>2)</sup> bei Firmicus Mat. Mathes. III, 1: „wenn der Mensch als das letzte, vollkommenste Glied der Schöpfung alle ihm vorhergegangenen Glieder in sich beschloßen habe und in Wahrheit ein Abbild der Welt, eine kleine in der großen, sei, so dürfe man nicht nur von der Welt auf den Menschen, sondern auch rückwärts von der Natur des Menschen auf die Natur der Welt schließen, so daß sich aus dem Lebenslaufe des Menschen auch der des Universums erkennen lasse“. In dieser Ahnung von dem sympathetischen Verhältnisse des Menschen und der Creatur läßt tiefsinnig Aeschylus im Prometheus vinctus mit dem an den Caucasus Gefesselten die gesammte Natur leiden und klagen (V. 431: *βοῦ δὲ πόντιος κλύδων κτλ.*):

Die See im Wogendrange der Fluth  
Rauschend klagt, die Tiefe stöhnt,

<sup>1)</sup> Lact. inst. VII, 24, 9: „denique tunc fient illa, quae poëtae aureis temporibus facta esse jam Saturno regnante dixerunt, quorum error hinc ortus est, quod prophetae futurorum pleraque sic proferunt et enuntiant quasi jam peracta.“ Allerdings liegt auch etwas Prophetisches darin. Denn alles Heimweh und alle Sehnsucht, und das ist ja der Grundzug dieser Sagen, ist ahnend.

<sup>2)</sup> Allerdings wohl schon unter christlichem Einflusse gethan.

Der Erdschlund, des Nides dunkle Wohnung, seufzt laut,  
Der heiligen Ströme Quellen all'  
Erfüllt des Mitleids Sammer.

Bedeutungsvoller noch wird diese Stelle, wenn man mit vielen geistreichen Forschern annimmt, daß mit Prometheus der im ungeheuern Frevel gegen die Gottheit sich befindende und leidende Urvater der Menschheit gemeint sei. Ebenso sieht Aeschylus in den Eumeniden 164–167, ganz wie die heilige Schrift bei Rains Mordthat, durch des Orestes Muttermord den Mittelpunkt der Erde zu Delphi und diese selbst befleckt <sup>1)</sup>. Und wenn die antike Sage erzählt, daß wegen des Agamemnon Frevel widriger Wind der Griechen Flotte in Aulis hält oder daß um des Oedipus willen Theben von schwerer Pest heimgesucht wird, wenn ferner die heidnische Wahrsagerkunst in den *σύβολα*, prodigiis u. s. w. den Willen der Gottheit erkennen wollte, wenn man zu Dodona nach dem Klange der vom Winde bewegten Metallbecken oder nach dem Rauschen der heiligen Eichenbäume, also nach den Naturtönen der Atmosphäre weissagte, wenn den Alten außerordentliche Naturerscheinungen Zorn oder Strafe der Götter zu künden schienen <sup>2)</sup>, so ist jenes allerdings Sage, dieses heidnischer Aberglaube, aber beides ruht doch auf dem uralten Gefühl der Menschheit, daß alles Lebendige in substantieller Gemeinschaft stehe, daß ein tiefes Mitgefühl der Natur mit den menschlichen Schicksalen, eine Sympathie zwischen dem Irdischen und Himmlischen stattfinde <sup>3)</sup>. Es ist ferner unleugbar, daß auch die Heiden dies Verderben der außer menschlichen Creatur fühlten. Der Gedanke daran liegt ja den Sagen vom goldenen Zeitalter und den Hoffnungen von einer Welterneuerung zu Grunde. Man würde sich eben nicht so viel mit denselben beschäftigt haben, wenn dies Leid und Seufzen nicht auch den Heiden in die Augen gefallen wäre. Die Midgardschlange der nordischen Mythologie ist ein mythisches Bild von der die Erde umringenden Dual, Ahriman hat nach dem Glauben der Parsen, welche überhaupt die Urüberlieferungen am reinsten

<sup>1)</sup> *φορολιβή θρόμβον  
περὶ πόδα, περὶ κάρα  
πάρεσι γὰρ ὀφθαλὸν προσδρακὲν αἱμάτων  
βλοσυρὸν ἀρόμενον ἄγος ἔχειν.*

<sup>2)</sup> Vergl. die vielen Beispiele bei Livius.

<sup>3)</sup> Ueber die Sympathie des Irdischen und Himmlischen vergl. Arrian. Diss. I, 14, 2; Sextus Emp. V, 3: *συμπάθειν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις*; Clemens Al. strom. VI, 16.

bewahrt haben, mit seinen Dews die ganze Natur, Pflanzen, Thiere und Menschen, vergiftet. Die Erscheinungswelt entspricht nicht vollkommen den Ideen in der Platonischen Philosophie. Diese sucht nach den verlornen Urbildern. Obgleich der heidnische Volksglaube im Ganzen die Natur vergöttlicht und verehrt, erkennt doch die vom Volksglauben unabhängige Philosophie die Thatsache des Bösen in der Natur an und führt (Plato im Timaeus) den Grund nicht auf die Gottheit, sondern auf die Materie zurück (*βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν*). Sie macht eine Menge Versuche, in Hinblick auf dies Böse in ihrer Art eine Theodicee zu führen. Durchgängig gedenken weiter die Dichter einer mit der Sünde auf Erden eingetretenen Unfruchtbarkeit, Hesiod. *ἔργα* v. 117; Verg. Georg. I, 125, Eclog. IV, 39; Ovid. Metam. I, 136. Hesiod berichtet, wie nach dem Falle der Menschheit allerlei Leiden in die Welt gekommen sei, *ἔργα* 101: *ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ καὶ ἀνθρώπους ἀλάληται, πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα*. Die Alten sprachen von einer Schwäche der alternden Welt, von einem Marasmus der Zeit, ja sogar von Klagetönen der jetzigen Natur <sup>1)</sup>. Dies Alles bezeugt, daß sie ein Gefühl dafür hatten. Je mehr der Character des Heidenthums Weltseeligkeit und Weltvergötterung ist, desto dunkler ist natürlich dieß Gefühl, und eins fehlt demselben zumeist, die klare Erkenntniß, daß des Menschen Sünde auf der Natur lastet. Hierher gehören endlich wenigstens entfernt alle die klagenden Aussprüche der Heiden über das Elend des menschlichen Lebens (vergl. Lasaulx, de mortis dominatu in vet., und Thudichum zu Soph. Uebersetzung, Bd. I, S. 311). Denn sie betreffen ja natürlich immer zugleich mit die den Menschen umgebende Natur, welche zum Theil Quelle seines Elends ist. Ebenso wenig ist außer Acht zu lassen, daß ein Zug der Wehmuth durch das ganze classische Alterthum geht, durch alle Sagen, alle Trauerspiele <sup>2)</sup>, ja daß

<sup>1)</sup> Vergl. Phlegon. Mirab. 12 und 15. Soph. Ajax 714: *πάνθ' ὁ μέγας χρόνος μαρναται*. Giellius III, 10, 11: „nunc quasi jam mundo senescente rerum atque hominum decrementa sunt.“ Sidon. Apoll. ep. 8, 6: „virtutes per aetatem mundi jam senescentis lassatis velut seminibus emedullatae“. Lucret. II, 1151. Diog. Laert. VII, 141: *φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος, καὶ εἴτε ἐπιδεικτικὸν ἐστὶ τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτὸν ἐστὶ καὶ ὁ κόσμος ἄρα ἐξανχυοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται* Vergl. auch Ritter, histor. philos. p. 451, §. 406.

<sup>2)</sup> Lasaulx, zur Oedipusfage.



selbst, wie Thiersch in Bezug auf die schöne Statue der Leukothea in der Münchner Glyptothek bemerkt, ein leiser Zug der Melancholie über alle Bilder ausgegossen ist. Alles dies sind Strahlen der traurigen furchtbaren Weltansicht, sind Zeugnisse von einem Gefühle der Heiden für das Verderben aller Creatur. Noch erwähne ich hier, daß das spätere Judenthum ebenfalls vom Verderben der gesammten Natur etwas weiß. In der Bereschith rabba, Fol. 11, heißt es: „Der Rabbi Berächja hat im Namen des Rabbi Samuel gesagt: wiewohl alle Dinge völlig erschaffen sind, so sind sie doch verdorben worden, nachdem der Adam gesündigt hat, und kommen nicht wieder zurecht, bis der Sohn des Perez [Messias] kommt“, und Berachoth, Fol. 6, col. 1: „Besäße das Auge die Gabe, alle Erscheinungen wahrzunehmen, so würde vor Angst über die Unzahl böser Geister keine Creatur bestehen können 1)“.

Wir kommen zu den Sagen und Philosophemen der Heiden über das Weltende, bez. Weltverbrennung, und eine zu erwartende große Umgestaltung aller Dinge, Sagen, die so klar und so ähnlich der Schrift von dieser kommenden Katastrophe zeugen, daß man besonders in Hinblick auf dieselben auch die Weissagung der Schrift zu weiter nichts hat machen wollen als zu einem solchen Traume der Menschheit. Sie sind im höchsten Grade interessant und ein wunderbares Zeugniß für diese dem Menschengeschlechte gemeinsame, von der Schrift geweissagte Hoffnung. Wenn wir dieselben jetzt betrachten, so kann es natürlich nicht unsere Absicht sein, sie vollständig mitzutheilen; denn es gilt mehr ihre Vergleichung mit der Schriftlehre, und ich verweise daher von vorn herein auf das schon oben citirte Werk von Lützen „Traditionen des Menschengeschlechtes“.

Diese Weissagungen über Weltende und Welterneuerung finden sich gewöhnlich eng verbunden, so daß ich hier schwer beides von einander trennen kann. Weiter ist der Glaube durchgängig, daß diese letzte große Katastrophe durch Feuer eintreten wird. Endlich durchzieht diese Befürchtung und Hoffnung die Sagen und Religionen fast aller Völker, die Religion Zoroasters 2) und die Sagen Indiens, die sogenannten sibyllinischen Orakel wie die Gesänge der

1) Vergl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, Bd. II, 817; Nezách Jisrael, Fol. 54, col. 2; talmud. Tractat Kethuwoth, Fol. 111, col. 2.

2) Vergl. Kleufer, Zend-avesta II, 128.

Edda, ja selbst die Sagen der amerikanischen <sup>1)</sup> und australischen Völkerstämme, welche Jahrhunderte lang von der übrigen Völkerwelt geschieden waren, ein Beweis, wie das Bewußtsein davon ein der Menschheit aus alten Tagen eigenthümliches war. — In der ältern Edda (Völuspå 57 sq.) besingt die Seherin Wala die Sagen der Urwelt, den Weltuntergang (Ragnarök) und die schöne, mit der Welterneuerung eintretende bessere Zeit. Da heißt es poetisch schön:

„Schwarz wird die Sonne, die Erde sinkt ins Meer,  
Am Himmel fallen die heitren Sterne;  
Gluthwirbel umwühlen den allnährenden Weltbaum,  
Die heiße Lohe bedeckt den Himmel,  
Da sieht sie auftauchen zum andern Male  
Aus dem Wasser die Erde und wieder grünen.“

Und weiter heißt es ebendort von der Welterneuerung:

„Da werden sich wieder die wundersamen  
Goldnen Scheiben im Grase finden,  
Die in Urzeiten die Asen hatten,  
Die Völker führenden Götter und Fiölnirs Geschlecht.  
Da werden unbefät die Acker tragen <sup>2)</sup>,  
Alles Böses schwindet, Baldur kehrt wieder,  
In des Sieggottes Himmel wohnen Baldur und Hödur,  
Die wohlweisen Götter. Wißt ihr, was das bedeutet?  
Einen Saal sah ich, heller als die Sonne,  
Mit Gold bedeckt, auf Himels Höhen;  
Da werden werthe Fürsten wohnen  
Und ohne Ende der Ehren genießen.“ <sup>3)</sup>

Werkwürdig ist es, wie später bei den neubefehrten Deutschen altheidnische Vorstellungen über den Weltenbrand mit biblisch-christlichen sich mischten. Dies zeigt das althochdeutsche Gebet Muspilli von der Welt Ende. Des Dichters Schilderung in demselben trägt unverkennbare, ja selbst bis aufs Wort übereinstimmende Züge heidnischen Glaubens — beim Nahen der großen Götternacht findet die Gesamtheit der Götter und Menschen den Untergang in dem gewaltigen Kampfe, der zwischen den bis dahin niedergehaltenen bösen Urmächten und den Göttern losbricht, die Sterne fallen vom Him-

<sup>1)</sup> Sogar die Grönländer am rauhen Nordpole haben gleiche Hoffnung. Wie die Thibetaner erzählen, die Welt werde einmal durch ein Erdbeben untergehen, dann durch Feuer, dann durch ein Erdbeben, endlich durch Wasser, so viele amerikanischen Völkerschaften.

<sup>2)</sup> Wie ehemals, wo die Erde noch nicht gezwungen Frucht gab. — Auch hier tritt das Leibliche hervor.

<sup>3)</sup> R. Simrock, die Edda, die ältere und die jüngere, 2. Aufl. S. 11 — 12.

mel, Surtur, der Beherrscher der im Süden gedachten Feuerwelt. Muspelheim erscheint mit seinem leuchtenden Heere und aus Niflheim stürzt das Geschlecht Völ's herbei zum letzten Kampfe, alles Züge wie in der Völuspâ — und auf der andern Seite wieder christliche Züge — Elias vertritt im Allgemeinen die Stelle des heidnischen Donar, der Antichrist die des Surtur; sobald als des Helias Blut auf die Erde träufelt, beginnt die große Umwälzung. Die Hoffnung der Welterneuerung drückt sich auch noch in anderen Sagen aus, welche man auf den ersten Anblick ganz anders deutet. Jene bekannte deutsche Sage von dem im Kyffhäuser oder im Untersberge schlafenden Kaiser, seinem Wiedererwachen, dem Birnbaume auf dem Walsersfelde, des Kaisers großen Siege und der Wiederbringung der guten Zeit ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, politischer Art und enthält nicht des deutschen Volkes Sehnsucht nach des deutschen Reiches alter Hoheit; denn sie entstand zu einer Zeit, als das Reich noch kräftig und stark da stand. Der Sinn der Sage bezieht sich vielmehr, wie J. Grimm, *D. Myth.*, S. 910 und A. Simrock, *D. M.* I, 178, nachweisen, auf das Ende der irdischen Dinge, auf die letzte große Weltenschlacht, den großen Weltfrieden und den neuen Wiederbeginn der Dinge im kommenden Aeon und geht somit weit über Politisches hinaus. — Gleich hier mache ich noch auf folgende Punkte aufmerksam, in welchen die Völkersage mit der Christweissagung merkwürdig übereinstimmt. Die Traditionen der Völker bringen zuerst den Weltuntergang in innige Verbindung mit dem Erscheinen des großen Wiederherstellers, so daß sie denselben sogar doch erst nach dem Weltenbrande die erste goldene Zeit wiederherstellen lassen, nachdem die Bosheit durch den Brand von der Erde vertilgt ist. Der Unterschied zwischen der christlichen Lehre und der Tradition ist daher oft nur der, daß jene eine zweite Erscheinung des Erlösers zur Zeit des Weltendes feststellt <sup>1)</sup>. Die Tradition dagegen schaut wie meist die Weissagungen des Alten Bundes Alles perspectivisch zusammen. Es findet sich ferner in den alten Traditionen die Anschauung, daß dem Weltende ein letzter großer Kampf des bösen Principes mit dem guten und der endliche Triumph des letztern vorangehe. Zu erwähnen ist hier auch noch die Ansicht, daß mit dieser Welt die Götter zugleich untergehen; nur Jupiter (offenbar in der Bedeutung

<sup>1)</sup> Vergl. Lüken, Traditionen, S. 377 f.

der höchsten nie geborenen Gottheit) bleibt nach Seneca (Herc. Oet. v. 1114 und 1115) übrig.

Besonders in der morgenländischen Mythologie geht nun diese alte Tradition über in die Lehre von der Wiederholung von Welten, von großen Weltperioden, Weltjahren. Diese Lehre findet sich in den Büchern Yajnavalkya III, 10 <sup>1)</sup> und in den indischen Puranas <sup>2)</sup>. Darnach geht die Weltentwicklung nicht aus in eine völlig gute und der Idee der Gottheit entsprechende, wie dies die Schrift lehrt, sondern es ist eine ewige monotone Vernichtung und Erneuerung, der Weltuntergang ist nur der Durchgangspunkt zu neuen Vernichtungen, eine Friedenszeit tritt nicht ein <sup>3)</sup>, es findet kein Abschluß der Weltgeschichte statt. Ähnlich ist es in der Parsilehre, von der Theopompus Plut., mor., berichtet. Die Welt, so heißt es da, werde in zwölf Jahrtausenden vollendet. Sechs seien vom Beginne der Wesen bis zur Schöpfung der Erde, sechs während der Dauer der Erde, in den letzten drei Jahrtausenden ist die Welt dem Ahriman allein übergeben, darnach folgt die Erneuerung des Weltsystems. Diese tief sinnige Lehre des Parsismus ging dann über in den Pseudo-Gen 4, 14, 11. Auch die Chaldäer hatten periodische Welterschöpfungen und Weltzerstörungen. Aus dem Morgenlande kam diese Lehre nach Europa, da genannt die Apokatastasis oder die Lehre vom Platonischen oder Stoischen Weltjahre, wie man später sagte. Charakteristisch und sie am besten kennzeichnend sind folgende Stellen über diese kosmische Apokatastasis. Bei Nemesius de nat. hom. c. 38 heißt es: „ἐν ὁρισταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ ψυχρὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι κ. τ. λ. — γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντός οὐχ ἅπας, ἀλλὰ πολλάκις, μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευ-

<sup>1)</sup> Vergl. E. Burnouf. — <sup>2)</sup> A. Weber, indische Studien, I, S. 438.

<sup>3)</sup> Auch die neuere Philosophie und Naturwissenschaft bietet nichts anders als diese alte heidnische philosophische Anschauung, nur in etwas anderer Form. So Kant I, S. 422. 441: Untergang eines Weltgebäudes, dafür aber Hervorbringung anderer unzähliger und so fort in Ewigkeit, ähnlich wie wir dies im Kleinen jetzt sehen. Das Universum wird in anderen Gegenden an Welten fruchtbar, um den Mangel zu ersetzen, den es an dem einen Orte erlitten hat. — So ungefähr redet die neuere Naturwissenschaft auch von Weltuntergang und Erneuerung. — Daher ist auch nach heidnischer Anschauung die Welt ewig. Philolaus bei Stobaeus: ἡν ὁδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει vergl. auch Aristot. Phys. VIII, 1.



τήτως τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι.“ Firmicus Maternus <sup>1)</sup> stellt in einer Zeit, wo die alte Welt in Trümmer sank, noch einmal die Lehre von der Apokatastasis dar. Diese (redintegratio per ἐκπύρωσιν aut per κατακλυσμόν) werde bewirkt auf eine Weltperiode von 300000 Jahren; auf den Weltenbrand folge die Weltüberschwemmung; denn auf keine Weise könnten die ausgebrannten Dinge wiedergeboren werden. Dazu macht Firmicus die scharfsinnige Bemerkung (vergl. oben S. 670), daß der Mensch ein Abbild der Welt sei, seine Widerfahrnisse müßten daher auch deren Widerfahrnisse sein, und wie der Mensch durch die Hitze des Fiebers aufgelöst werde, so die Welt durch Feuer. Bei Orig. c. Celsum V, 21 ferner lesen wir: „οἱ ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος, εἰ καὶ δοκοῦσιν ἄφθαρτον τηρεῖν τὸν κόσμον, ἀλλὰ τοῖς παραπλησίοις γε περιπίπτουσιν <sup>2)</sup>. τῶν γὰρ ἀστέρων κατὰ τινὰς περιόδους τεταγμένους τοὺς αὐτοὺς σχηματισμοὺς καὶ σχέσεις πρὸς ἀλλήλους λαμβανόντων, πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ὁμοίως ἔχειν φασὶ τοῖς, ὅτε τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς σχεσεως τῶν ἀστέρων περιεῖχεν ὁ κόσμος.“ <sup>3)</sup> Die Lehre von dem großen Weltenjahre läßt (dasselbe ist bei ihm eine Periode von 10000 gewöhnlichen Sonnenjahren) Plato im Timäus einem egyptischen Priester als uralte Tradition der Menschheit entwickeln. Da ist auch die Rede von einer großen Himmelsfluth, welche wie eine große Krankheit nach einer bestimmten Anzahl von Jahren periodisch eintrete. Die Stoiker bauten diese Lehre noch weiter aus. Es würden dann

<sup>1)</sup> Mathes. III, 1, p. 47.

<sup>2)</sup> Plato und Aristoteles geben nämlich die Vernichtung der ganzen Welt nicht zu. Ueber Plato's Anschauung ist viel Streit gewesen. Ich verweise der Kürze halber auf Thomasius, de mundi exustione diss. V. Nach Plato ist die Welt ohne Uebel; deswegen werde sie auch nicht vernichtet; auflösbar sei sie nur demjenigen, welcher sie gemacht habe. Dieser aber vernichte sie nicht, weil er nicht wolle. Dagegen lehrte Aristoteles, die Welt könne nicht vernichtet werden, weil es Gott nicht vermöge; denn nach Aristoteles ist Gott nicht frei gewesen bei Erschaffung der Welt, folglich kann er diese auch nicht frei vernichten. Kennt Plato nun auch nicht die Auflösung der ganzen Welt, so kennt er doch die Vernichtung einzelner Theile und nähert sich den Stoikern ganz bedeutend (besonders im Timäus). Daher sagt auch Minuc. Felix: „Loquitur Plato partes orbis nunc inundare, nunc alternis vicibus ardescere, ut, cum ipsum mundum perpetuum et insolubilem diceret esse fabricatum, addit tamen ipsi artificii Deo soli et solubilem esse et mortalem.“

<sup>3)</sup> Vergl. Diogen. Laert. IX, 8: „γενεῖσθαι τ' αὐτὸν (κόσμον) ἐκ πυρὸς, καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατὰ τινὰς περιόδους ἐναλλάξ τὸν σὺμπαντα αἰῶνα τοῦτο δὲ γίγνεσθαι καθ' εἰμαρμένην.“

bei gleichem Laufe der Gestirne (*ἀποκαταστ. καὶ περίοδοι ἀστέρων*, Synes. de prov. II, 127; Nemes. de nat. hom. c. 38) dieselben Menschen, dieselben Seelen, dieselben Verhältnisse wiederkehren, derselbe Sokrates werde wiederkommen oder, wie die gemäßigtere Ansicht war, ein Mensch, der in allen Stücken dem Sokrates ähnlich sei, wieder eine Frau heirathend ganz wie die erste Xanthippe, wieder angeklagt von Leuten ganz so wie der frühere Anhtus, der frühere Melitus, ebenso alle Menschen mit ihren Zeitgenossen, in denselben Städten und Dörfern, und dasselbe werde nicht bloß einmal, sondern unzählige Male im großen Kreislaufe des Lebens geschehen <sup>1)</sup>. Auch das Himmelszeichen, unter welchem die Apokatastasis geschehen werde, haben die Alten bestimmt. So heißt es bei Seneca III. Natur. Q. 29: „Berosus, qui Belum interpretatus est, ait cursu ista siderum fieri, et adeo quidem id affirmat, ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet: arsura enim terrena contendit, quando omnia signa, quae nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit; inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum convenerit.“ Das Heidenthum sucht nun die Dauer dieses Weltenjahres verschieden zu bestimmen (vergl. Vöfen a. a. O. S. 252). In der indischen Mythologie ist auch da Alles riesenmäßig: Das Weltenjahr ist gerechnet zu 7 Rishis oder Manus der Vergangenheit und 7 Manus der Zukunft; diese 14 Manus sind wieder gleich einem Tage Brama's und ein Tag Brama's ist wieder gleich 1000 Weltjahren oder Mahajugas <sup>2)</sup>. Nichts hat, wie es scheint, von Anfang an die Menschen mehr beschäftigt, als die Dauer dieser Welt und die Zeit ihrer Wiedergeburt sowie ihres Unterganges zu bestimmen. Die Berechnung

<sup>1)</sup> Ich erinnere noch an den bekannten Ausspruch: In Roma Troja revixisti.“ — Die letzte Consequenz dieser Lehre war, daß die Idee von dem Leben der Erde auf das Leben der Staaten übertragen wurde, und so entstand die dem Alterthume eigenthümliche Anschauung von der Schicksalsdauer der Reiche. — Der Stoischen Ansicht näherte sich später Origenes. In der Mitte stehend zwischen Platonismus und Stoicismus behauptet er eine Aufeinanderfolge unzähliger Welten ohne Untergang. Diese Lehre steht bei ihm in Verbindung mit seiner andern Irrlehre von der ethischen Apokatastasis der Verdammten, August. de civ. Dei, XII, c. 20 und c. 43.

<sup>2)</sup> In den späteren indischen Systemen ist dieser Kreislauf die stets wachsende Contraction und Ausdehnung der höchsten Urkraft, das Pulsiren der Weltseele; vergl. Friedr. Schlegel, Sprache und Weisheit der Indier, S. 115.

im Abendlande schwankt von 5500 bis zu 25000 Sonnenjahren <sup>1)</sup>. Die heutigen Astronomen lassen sich natürlich darauf nicht ein. Schön sagt Rassauly (Geologie der Griechen und Römer) über diese Mythen und Philosopheme: „Auch wenn diese Ideen keinen andern Werth hätten, als den großartiger Phantastebilder und eines mit unzureichender Kenntniß der Thatfachen philosophirenden kühnen Verstandes, so verdienen sie doch wegen der Größe der Probleme, deren Lösung darin versucht wird, auch unserer heutigen nüchternen Philosophie der Natur- und Menschengeschichte wieder ins Gedächtniß zurückerufen zu werden <sup>2)</sup>. — Doch lernen wir nach Betrachtung der so eigenthümlichen Lehre von der Apokatastasis und ihren Weltjahren noch einen Theil der vielen anderen Stellen bei den Alten kennen, welche vom Weltende und der Wiederkehr der goldenen Zeit handeln.

Daß der ganze westliche Theil der alten Welt auf die Lehre vom einstigen Weltende kein geringes Gewicht gelegt und derselben das höchste Alter zugeschrieben haben muß, sehen wir zunächst aus der alten Sage von den Säulen des Seth, welche uns Josephus, archaeol. Jud. I, 2, 3, berichtet und welche im ganzen westlichen Asien und besonders in Aegypten berühmt war. Auf diesen Säulen sollten die Wissenschaften eingegraben und die eine zu dem Ende aus Ziegeln verfertigt worden sein, um dem Feuer im Weltenbrande, welches der erste Mensch prophezeit hatte, zu entgehen. Es ist überhaupt zu beachten, daß diese Weissagung vom Ende und von der Erneuerung mit dem ersten Menschen verknüpft wird. So hat auch Seneca in seinem Herkules in einem richtigen Tacte die Prophezeiung des Weltenbrandes dem ältesten aller Dichter und Schauer, dem Orpheus, in den Mund

<sup>1)</sup> Neuere Astronomen rechneten also: Riccioli 25920, Tycho Brahe 25816, Cassini 24800 Jahre. Vergl. auch noch andere Stellen über die Apokatastasis bei Rassauly, Geologie der Griechen und Römer. — Noch erwähne ich, daß aus dem Schriftausdrucke *eis aiōnas tōw aiōnōw* selbstverständlich auf verschiedene Weltentwickelungen nicht zu schließen ist.

<sup>2)</sup> Sehr wahrscheinlich ist es (bereits schon von älteren Gelehrten so ausgesagt, vergl. Jac. Thomasius, de stoic. mundi exustione diss., der Artikel de Phoenice), daß die Fabel von dem sich selbst verbrennenden, dann aus seiner Asche wiedererstehenden Vogel Phönix, welche durch das ganze Abend- und Morgenland ging, zu den weitverbreitetsten des Alterthums gehörte, und jedenfalls aus Aegypten nach Griechenland gekommen war, nichts ist als ein Abbild der im Sterben sich erneuernden großen Welt. Sie war eine große Hieroglyphe, welche später nicht mehr verstanden wurde. Vergl. auch das dem Lactanz zuge-

gelegt <sup>1)</sup>. Ebenso werden größtentheils diese Weissagungen theils von den Heiden selbst, theils von den christlichen Vätern auf uralte mythische Personen, die Sibyllen, zurückgeführt <sup>2)</sup>. Man thut offenbar Unrecht, wenn man die Stellen der Sibyllinischen Orakel, welche wir noch besitzen, deswegen, weil sie auf das Weltende sich beziehen, verdächtigen und für christliche Fälschung ausgeben will. Wir haben ja noch die nordische Sibylla und ihren Gesang (vergl. oben) vor uns und können uns daher eine genaue Vorstellung von den griechischen und römischen und orientalischen Sibyllenfängern machen, wie sie wohl ursprünglich beschaffen sein mögen. Daß solche Prophezeiungen über das Schicksal der Welt, das Ende und den kommenden Wiederhersteller zum Theil auch den Inhalt der heidnischen Sibyllenbücher ausmachten, davon überzeugen uns nicht nur die alten Schriftsteller, sondern auch die von Juden oder Christen interpolirten und unter dem Namen der Sibyllen noch vorhandenen Bücher, so sicher es auch auf der andern Seite ist, daß die Sibyllinischen Orakel, welche wir noch besitzen, ein Gemenge von heidnischen, jüdischen und christlichen Elementen sind. Zugeschrieben nun werden diese Orakel den Sibyllen. Die verschiedenen Sagen über diese Frauen will ich hier nicht wiederholen. Sie sind offenbar keine wirklichen Personen, sondern nur mythische Seherinnen, denen das Heidenthum die Traditionen der Urzeit in den Mund legte. Die Sage schreibt ihnen darum ein hohes Alter zu. So wie also Josephus sagt, Adam selbst habe den Weltuntergang durch Wasser und Feuer prophezeit, wie

schriebene Gedicht de Phoenice, welches jedenfalls einen tiefen Sinn hat, und Clemens ad Corinth. I, c. 25 und 26.

<sup>1)</sup> Diese Stelle, Herc. Oct. V, 1103 — 1115, lautet vollständig:

„Wenn Gesetz und Sitte gelöst  
Und sich naht der jüngste Tag,  
Wird begraben des Südens Pol etc..  
Suchen wir den verlorenen Tag,  
Zitternd Titans gebrochenen Strahl.  
Dann wird stürzen des Himmels Burg,  
Ganz verschüttend den Ost und West.  
Alle die Götter ohne Unterschied  
Werden gehen in Tod und Nacht.“

<sup>2)</sup> Vergl. Lactant. lib VII, c. 25. Justin. Mart. apol. I, 20: *καὶ Σιβύλλα γρηγοῦσθαι τὸν ἀπαρχὴν ἀνάκτορος διὰ τοὺς ἱεροὺς* (Gottsched, Historie der heidnischen Orakel (aus dem Französischen des Fontanelli). Isaac Vossius, tratc. de orac. Sibyll.; Erasm. Schmidii Sibyllina.



Seneca davon den alten Sängern Orpheus weissagen läßt, ebenso glaubten die Heiden, jene alten Weissagungen stammten aus der mythischen Prophetie der Urzeit, welche sie unter den Sibyllen personificirten. Ein Weib und zwar ein uraltes dachte man sich, wie Eva ja die erste Weissagung erhalten hatte. Die Anschauungen von jener großen Weltkatastrophe sind aber nicht bloß uralte, sie sind auch weiter populär gewesen und nicht allein herrschend in den Köpfen der Philosophen, oder erst hereingetragen aus indischer und ägyptischer Religionsweisheit. Ich verweise hier besonders auf die Dichter. Bei diesen, war auch ihre Poesie oft Kunstpoesie, darf man doch voraussetzen, daß, wie ihr ganzer Sagenkreis, so auch dieser Punkt in demselben volksthümlich war. Ich erinnere an jene bekannte Stelle aus Ovids Metamorphosen I, 256, wo Zeus in Hinblick darauf, daß einst Feuer den gänzlichen Weltuntergang herbeiführen werde, die Vertilgung des Menschengeschlechtes durch Wasser beschließt, gewiß eine im höchsten Grade merkwürdige, auf uralte Tradition sich gründende Aussage <sup>1)</sup>. Recht anschaulich ist ferner der Rückfall ins Chaos geschildert bei Lucan. lib. I:

„Quum compage soluta  
Secula tot mundi suprema coëgerat hora  
Antiquum repetens iterum chaos, omnia mistis  
Sidera sideribus concurrent: ignea pontum  
Astra petent: Tellus extendere littora nolet  
Excutietque fretum: fratri contraria Phoebe  
Ibit, et obliquum bigas agitare per orbem  
Indignata diem poscet sibi, totaque discors  
Machina devulsi turbabit foedera mundi.“ <sup>2)</sup>

Bei den Philosophen nahm, wie wir schon oben gesehen haben, die alte Tradition die Gestalt der Lehre von wiederholten Untergangs-

<sup>1)</sup> „esse in fatis, affore tempus,  
Quo mare, quo tellus correptaque regia caeli  
Ardeat et mundi moles operosa laboret.“

Dieselbe Anschauung hatten die Pythagoreer, die deukalionische Fluth erfordere den periodischen Wechsel einer Weltverbrennung, Orig. c. Celsum IV, 11: ὅτι κατὰ χρόνον μακρῶν κύκλων, καὶ ἀστῶν ἐπαρόδους τε καὶ συνόδους, ἐκπύροισι καὶ ἐπιπλύοις συμβαίνουσιν, καὶ ὅτι μετὰ τὸ τελευταῖον ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμὸν ἡ περίοδος κατὰ τῆς τῶν ὄλων ἀμοιβῆς ἐκπύρωσιν ἀπαιτεῖ. — Ich erinnere auch an das τεθροαρισμένον πῦρ 2. Petr. 3, 7.

<sup>2)</sup> Lucans Oheim war Seneca. Ihre Verwandtschaft zeigt sich auch in dieser Lehre. — Ich verweise endlich noch auf jenes Citat aus einer griechischen Tragödie, welches Hugo Grotius de reb. christ. verit. lib. I, adnot. p. 26, aus Clemens Alex. stromat. I. VI anführt, und auf Verg. Georg. lib. I, 468.

und Erneuerungsperioden an auf Grund morgenländischen Einflusses. Auch bei ihnen ist lediglich Feuer das Mittel der Vernichtung. Am lebendigsten aufgefaßt und mit großer Ursprünglichkeit des Ausdruckes tritt uns die Feuerlehre in den Fragmenten des Heraclit entgegen, Clemens Alex. strom. V., 20: „κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεσσόμενον μέτρα und Euseb. praep. evang. XIV, 3 (vergl. auch XV, 18): ὁ Ἡράκλειτος ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφη εἶναι τὸ πῦρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα γίνονται καὶ εἰς ὃ ἀναλύεται. ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, χρόνον τε ὠρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως”<sup>1)</sup>. Aehnlicher Stellen finden sich nun in den Schriften der Alten eine ziemliche Menge, vergl. Lucret. V, 381, Porphy. vit. Pythag. p. 188, Platon. Republ. X p. 620, Senec. de consol. 26 (sidera sideribus incurrent et omni flagranti materia uno igne ardebit), Cic. de nat. D. II 46: „eventurum nostri putant id, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, quum humore consumpto neque terra ali posset neque remearet aër. cujus ortus aqua omni exhausta esse non posset; ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur”. Die Stoischen Philosophen beschäftigten sich besonders viel mit diesem Weltenbrande, namentlich waren Zeno, Cleanthes und Chrysippus eifrige Vertheidiger desselben, während Boethus, Posidonius, Panätius und Diogenes Babyl. ihn leugneten. Bei den Philosophen verliert die Lehre ihr religiöses Gepräge, welches ihr in der alten Tradition eigen war, und sinkt herab zu der Annahme von großen, durch das Feuer bewirkten Naturrevolutionen, wie sie die moderne Naturphilosophie auch hat. Alles thut und bewirkt das Fatum<sup>2)</sup>. Es ist eigen und doch wiederum gar wohl erklärlich, wie gerade das classische Heidenthum bei allem heitren Gepräge, bei einer vorherrschenden Richtung auf den Ausbau des äußern Lebens, so

<sup>1)</sup> Schleiermacher bezweifelt, daß Heraclit die Auflösung des Universums in Feuer gelehrt habe, es stimme damit nicht überein, daß er die Ewigkeit der Welt statuirte. Dagegen Aristot. Phys. III, 5; de caelo I, 10.

<sup>2)</sup> Daher auch der die Götter leugnende Lucretius V, 106 ebenso gut sie annimmt:

„Forsitan et graviter terrarum motibus orbis  
Omnia conquassari in parvo tempore cernes,  
Quod procul a nobis flectat Fortuna gubernans.”

viel sich trägt mit diesem düstren Gedanken vom großen Tode der großen Welt und dem Sinken alles Irdischen in Staub und Asche, ähnlich wie das Klagelied vom Sterben der Menschenkinder durch alle seine Schriften geht.

Die Hoffnung einer Erneuerung und zugleich Verklärung der Dinge findet sich mit Ausnahme der Lehre vom großen Weltjahre, welche ja nur eine Wiederholung derselben Welt enthält, in den klassischen Schriften weniger. Daß aber auch diese Hoffnung vielfach durchs Volk gegangen sein muß, beweisen genug Hindeutungen auf mögliche Rückkehr des goldenen Zeitalters, beweisen die Ahnungen, welche insonderheit um die Geburt Christi überall sich regten; davon zeugt vorzüglich eine Stelle, die bekannte vierte Ekloge des Vergil. Dieselbe wurde bereits von den Vätern als heidnische Weissagung aufgefaßt, welche Vergil entweder der biblischen Prophetie entlehnt oder fast wider Willen gethan habe; so Lact. inst. VII 24; Euseb. orat. Const. c. 13; Aug. de civ. D. X, 27; Hieron. ep. LIII, 7; vergl. auch Dante, Fegfeuer, XXII, 70 <sup>1)</sup>. Sie schildert das wiedertehrende goldene Zeitalter mit den glänzendsten Farben und merkwürdig in dieser idyllischen Schilderung sind namentlich die auffälligen, oft wörtlichen Anklänge an Jes. Cap. 11 und das Hervorheben eines wunderbaren Naturfriedens. Wie lieblich sind nicht die Worte Vers 21:

„Selber wird dann die Ziege mit milchgeschwollenem Euter  
Heimziehn und nicht mehr fürchten das Rind den gewaltigen Löwen.

• Selbst die Wiege wird dir erblühen in schmeichelnden Blumen.

(Es wird sterben die Schlange, die tödtliche Pflanze des Gifts stirbt“—!

Wir wollen uns hier nicht in den alten Streit einlassen, ob die Ekloge messianisch sei, ob unwissentlich oder wissentlich Vergil solche Hoffnungen aussprach, ob das ganze Lied vielleicht nur eine große Schmeichelei gegen Pollio war, ob Vergil wirklich geglaubt habe, mit diesem Anablein breche eine neue Zeit an, aber man mag dieselbe auffassen, wie man will, und auch nicht eine Spur von heidnischer Weissagung darin suchen, dies beweist sie doch entschieden, daß ein allgemeines Harren auf Erlösung, auf bessere Zeiten, auf

<sup>1)</sup> Vergl. über diese Ekloge Lasaulx, de mortis dominatu in veteres, Ann. gegen Ende pag. 494. — Augustin und Eusebius führen ihren Ursprung auf die Sibylla zurück. Die achten Sibyllenbücher Roms waren durch einen Brand des Capitels unter Sulla zu Grunde gegangen, im Jahre 77 v. Chr. aber sorgfältig wieder gesammelt worden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in denselben ähnliche Worte gestanden haben, wie Vergil sie citirt.

eine Erneuerung auch der alten Erde die Heidenthumswelt durchzog. Auf dieser Voraussetzung ruht die ganze Anlage des Gedichtes. Sonst hätte Vergil nicht so schreiben können. — An die Stelle der messianischen Erwartungen und der Wiederkehr des goldenen Zeitalters tritt später, als die Erwartung sich nicht realisirte und man das Kommen des Reiches Gottes zuerst im Geiste nicht verstehen wollte, wieder in dem furchtbaren Verfall der Zeiten, in den Kriegen und Kämpfen des gewaltigen Römerreiches noch einmal die Prophezeiung vom Weltende und Seneca, der letzte Philosoph, widmet voll tiefen Welt Schmerzes diesem kommenden Weltuntergange eine eigne Untersuchung in seiner Schrift über die Naturerscheinungen, Senec. Quaest. nat. I, 3 (vergl. außerdem Senec. benef. 6, 22; Senec. Thyest. 831). Er wiederholt zuerst die von den Stoikern herübergenommenen Vorstellungen der Orientalen, daß die Welt bald durch Wasser, bald durch Feuer wiederholt untergehen solle, und schließt dann ganz eigenthümlich, die Zeit des Verderbens sei nicht mehr fern, Feuer und Wasser werden die Erde vertilgen, dann kehre die alte Ordnung wieder zurück, jegliches Geschöpf werde von neuem erzeugt werden und den Vändern ein Mensch geschenkt werden unfundig des Vasters, aber auch bei diesen Menschen wird die Zeit der Unschuld nicht von Dauer sein, sondern nur, so lange sie noch Neulinge sind; denn die Tugend verlange einen Leiter und Anführer (diese Worte sind offenbar eine Ahnung eines nothwendigen Erlösers). Ebenso ist die Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes bei Plinius hist. nat. VII, 16 und Plin. Sec. epist. I, 6, 20 ausgesprochen. Schon bei nicht ganz gewöhnlichen Naturerscheinungen wandelte die Menschen damals die Furcht vor dem nahen Untergange an. Dies war besonders beim Ausbruche des Vesuv der Fall, vergl. Plin. Sec. a. a. O. und Cassius Dio, Tit. 66. Nur redete man charakteristisch nicht vom letzten Tage, sondern von der letzten Nacht. Daher konnte Lactantius inst. VII, 14, welcher mit vielen Christen den nahen Weltuntergang und die Erscheinung des Tausendjährigen Reiches zu seiner Zeit erwartete, sagen: „Auch die Stimmen der weltlichen Propheten, übereinstimmend mit den göttlichen, verkünden das Ende aller Dinge und den Untergang, indem sie das äußerste Greisentalter der ermatteten und hinsinkenden Welt beschreiben.“ — Das sind die Ahnungen und Hoffnungen bezüglich dieser alten Weissagung, welche sich auf dem Gebiete des Heidenthums finden.

Allein wie das Heidenthum, so trug sich auch das Judenthum



damit. Selbstverständlich sehe ich hier ab vom Alten Testamente. Schon oben lernten wir die Tradition von den Säulen des Seth bei Josephus kennen. Philo geht an vielen Stellen (de Cherubim p. 123, de praemiis et poen. 924, besonders in den Schriften *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* und *περὶ κόσμου*) auf diese Lehre ein. Er bestreitet die Stoischen Ansichten von der Weltverbrennung. So heißt es *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*: „εἰ δὴ φθορᾶς μὲν αἰτίον ἡ παρὰ φύσιν κίνησις τῶν ἄλλων ἔχει ζώων, ἐν δὲ τῷ κόσμῳ κατὰ φύσιν ἕκαστα τῶν μερῶν διατέτακται τὰς οἰκείας διακληρωσάμενα χώρας, ἐνδίκως ἂν λέγοιτο ὁ κόσμος ἀφθαρτος — οὐ τοίνυν ἐκπυροῦται ὁ κόσμος, ἀλλ' ἔστιν ἀφθαρτος. Philo platonisirt auch hier. Jedoch scheint er eben mehr die Stoischen Anschauungen von vielen Weltperioden zu bestreiten, und die biblische Lehre von einer Welterneuerung wenigstens sich vorzubehalten. Eine schöne Stelle, welche zeigt, wie auch er Creatur und Menschenwelt in ein sympathetisches Verhältniß setzt und eine Veränderung in der Thierwelt hofft, findet sich de praemiis. Zuerst redet er vom Kriege der Thiere gegen die Menschen: „πόλεμος πᾶσι θηρίοις πρὸς πάντας ἀνθρώπους, ὃν θνητὸς μὲν οὐδεὶς δύναται καθαιρεῖν, ὁ δὲ ἀγέννητος μόνος καθαιρεῖ“. Dann spricht er weiter die Hoffnung aus, daß bei einem sittlich-reinen und guten Zustande der Menschen auch jener alte Streit der Thierwelt gegen den Menschen und unter sich aufgehoben werden würde, indem er fortfährt: „οὐκ ἀπελπιστέον, ὅτι ἐξημερωθέντων τῶν κατὰ διάνοιαν καὶ τὰ ζῶα ἡμερωθήσεται. τότε μοι δοκοῦσιν ἄρκιοι καὶ λέοντες καὶ παρδάλις καὶ οἱ παρ' Ἰνδοῖς ἐλέφαντές τε καὶ τίγρεις κ. τ. ἄ. ἡμερωθήσεσθαι πρὸς τὴν ἀνθρώπου φαντασίαν.“ Die Wortetlingen fast an Jes. 11 an. Ein idealer Zustand des Menschengeschlechtes soll den alten Friedenszustand in der Natur zurückführen. Dabei ahnt er in seiner hellenisirenden Philosophie allerdings nicht, daß solch' idealer Zustand nur auf dem Wege der geistigen Wiedergeburt und der Naturfriede nur auf dem Wege der kosmischen Wiedergeburt und beides wieder nur durch den Messias eintreten könne. — Von der Wiederezurechtbringung der Welt reden sehr viel die talmudischen Schriften. Nach Schöttgen hor. hebr., heißt es Debarim rabba. sect. XI, fol. 262: „cum Moses ante obitum oraret, caelum et terrae et omnis ordo creaturarum commotus est. Tunc dixerunt: fortasse adest tempus a Deo praestitutum, quo renovandus est orbis universus. Exivit autem Bath Kol dicens illud tempus

nordum advenisse." Die Juden nannten diese mit dem Messias kommende Zeit schlechthin *חידוש העולם*. Simulich und mit Ueberschreitung alles Maßes wird nun dieselbe geschildert. Kethuvoth, fol. III, c. 3, findet sich eine genaue Bestimmung, wie viel Ellen der menschliche Leib im Messiasreiche haben werde, wie das heilige Land dann Auchen, Kleider von der feinsten Wolle hervorbringe, wie hoch der Waizen wachsen, wie groß ein Waizenkorn, wie groß die Trauben, wie lang und hoch der Tempel sein werde u. s. f., kurz die Schilderung eines wahren Schlaraffenlebens. Da werden es eben eitel Träumereien. Auch die Annahme successiver Welterschöpfungen lehrt in merkwürdiger Gestalt in der jüdischen Geheimlehre des Buches Sohar wieder, ebenso im Talmud Midrasch rabba (Bereschith, Par. 4. vergl. Rosenroth, Cabbala denud. II, p. 562). Daß gerade diese Lehre in den phantastischen Lehrgebäuden der Manichäer und Gnostiker ihre bedeutende Stelle fand, ist leicht erklärlich. Endlich finden wir ähnliche Gedanken über Weltverbrennung und Welterneuerung in den apocryphisch-neutestamentlichen Büchern. Besonders reichhaltig ist da das sogenannte vierte Buch Esra (vergl. die neueste Ausgabe von Volkmar), welches offenbar nach der Offenbarung St. Johannis entstanden ist, dieselbe kennt und nachahmt <sup>1)</sup>. — So durchzieht diese Weissagung bald weniger, bald mehr rein Heiden- und Judenthum, so geht sie als eine alte Tradition durch alle Zeiten und Völker. Woher nun diese Uebereinstimmung, woher eine der Schrift eigen-

<sup>1)</sup> Z. B. vergl. Apoc. 21, 1 mit Esra IV, 5, 30 und Apoc. 21, 4 mit Esra IV 8, 54. Der Weltuntergang findet sich 2, 29: „Denn eilend schnell wird die Welt vorübergehn und nicht wird sie das zu ertragen vermögen, was in jenen Zeiten den Gerechten verheißen ist. Denn voll Trauer ist die Welt und voll Schwäche. Vorüber du aber fragst, das will ich dir sagen; das Böse ist nämlich gesäet und noch seine Zerstörung nicht gekommen. Wenn also nicht umgekehrt ist, was gesäet war und nicht beseitigt ist der Ort der bösen Saat, so kommt nicht die Flur der guten Saat.“ Und an einer andern Stelle heißt es: „und die Welt wird verwandelt werden in ihr altes Schweigen sieben Tage lang, wie bei den früheren Gerichten, so daß Niemand zurückbleibt. Und es wird geschehen nach sieben Tagen und die Welt wird aufgeweckt werden, die noch nicht wacht, und wird sterben in Verderbniß.“ Ebenso heißt es im Buche Henoch, Cap. 92, V. 15: „Und alle Werke der Gottlosen werden von der Erde vertilgt werden und die Welt der Zerstörung anheimgegeben werden u. s. f. und darauf in der zehnten Woche des letzten Siebentheils ist das ewige Gericht und es wird herversprochen ein großer Himmel für die Ewigkeit aus der Engel Mitte und der frühere Himmel wird verschwinden und untergehn und ein neuer Himmel wird entstehen und alle Mächte des Himmels werden siebenfach leuchten in Ewigkeit.“

thümliche und da sparsam behandelte Weissagung im Heidenthum? Welche ist die originelle, die heidnische oder christliche? Ist die christliche nur etwa aus Heiden- und Judenthum herübergenommen oder selbstständig, und wenn letzteres der Fall ist, wie verhält sich die Weissagung der Schrift zur Tradition und Sage der Völker? Das sind die Fragen, welche uns noch zu beantworten übrig bleiben.

In den Tagen des Rationalismus war es gewöhnlich, die Lehre Pauli Römer 8, 19 und die des Petrus von der Weltverbrennung, sowie die Erneuerung Himmels und der Erde in der Offenbarung St. Johannis als eine jüdisch-rabbinische Anschauung, zum Theil herübergenommen aus der orientalischen Religionsphilosophie, hinzustellen. Mit den alttestamentlichen Stellen darüber half man sich durch sinnbildliche Auslegung. Ich verweise hier auf sämmtliche rationalistische Commentare, bezüglich Röm. 8, 19 besonders auf Lakemacher, bibl. Brem. VII, 618; Rosenmüller, schol. in N. T., Koppe zu Röm. 8 und Theol. des A. T. S. 427. Man sagte, die Evangelisten hätten ihre messianischen Beweisstellen nicht unmittelbar aus dem Alten Testamente, sondern nur mittelbar durch die mystische Exegese der Rabbinen herausgefunden, eine jüdische Tradition sei dem Christenthume vorausgegangen, man finde im Talmud, dem Sohar, den Midraschim, wenn man sie mit den Evangelien und Briefen des Apostels Paulus vergleiche, eine auffallende Aehnlichkeit nach Form und Stoff, die Apostel, die sämmtlich Juden gewesen seien, namentlich Paulus, der da geredet zu den Füßen Gamaliels, hätten daher auch die Lehre von der Weltverbrennung, weil sie dem Judenthume und jüdischen Ansichten doch nicht ganz entsagen konnten, mit herübergenommen, Paulum et Petrum Judaeos cum Judaeis loqui<sup>2)</sup>. Wie man dies auch auf andere Lehren und Stellen des Neuen Testaments ausgedehnt hat, ist bekannt genug. Mit Recht ist diese Art, Petrum und Paulum judaisiren zu lassen, nachgerade in Mißcredit gekommen. Die Apostel verlieren dadurch völlig ihren Character als Apostel Jesu Christi und sinken herab zu feilen Menschenknechten. Waren sie doch

<sup>2)</sup> Besonders die Judenthristen hätten in den fleischlichen Anschauungen vom ewigen Leben ihren Trost gefunden. Um ihrerwillen habe namentlich Paulus nach seinen eignen Worten 1. Cor. 9, 20, solche Lehren vorgetragen. — Weder der Römerbrief noch die beiden Briefe des Petrus, noch die Offenbarung sind aber etwa lediglich für Judenthristen geschrieben. — In neuerer Zeit hat Renan in seinem Leben Jesu diese fast schon vergessene Accomodationstheorie auch bezüglich der Lehre vom Weltende wieder aufgetischt.

Männer, die sonst unerschrocken die Wahrheit behaupteten, standen sie doch dem Judenthume, dem Pharisäismus und Sadducäismus aufs entschiedenste gegenüber, sagten sie sich doch allmählich vom ganzen Ceremonialgesetz los, und hier nun sollten sie noch in etlichen Punkten einer Accommodation gehuldigt, mit den Juden geliebäugelt und etliche abergläubische Anschauungen nicht haben überwinden können! Fürwahr, es ist dies wider alle Psychologie, wider alle gesunde Vernunft, wider alle Würde, ich sage noch nicht eines Apostels, nur eines Mannes. Man vergißt aber dabei weiter, daß das Neue Testament nicht eine vollständig neue, mit dem Alten Bunde und dem Volke Israel zusammenhangslose Schöpfung des heiligen Geistes ist, sondern so göttlich, daß es wieder auf einem andern göttlichen Buche ruht <sup>1)</sup>. Gar viele Lehren des Neuen Testaments sind bereits im Alten Testamente enthalten, nur mit dem Unterschiede, daß sie theils unentwickelt dastehen, theils ihres Siegels und Unterpfandes, der Erlösung durch Christum, entbehren. Es ist nicht schwer zu beweisen, wie sowohl die Lehre vom Verderben als auch die von der Erneuerung der Creatur sich im Alten Testamente vorfindet. Daher, weil diese Lehre allgemein bekannt, die Hoffnung einer Welt-erneuerung durchgängig verbreitet war, hat auch Christus, wo er auf das Weltende kommt, keinen Grund, beweisend zu verfahren, daher gebraucht er Matth. 19, 28 das Wort *παλιγγενεσία* in dem allgemeinen, Allen aus dem Alten Testamente verständlichen Sinne, ebenso hebt Paulus Röm. 8, 19 mit *οὐδναεν* an und auch Petrus will nichts Neues mit seiner Weltverbrennung bringen, sondern nur dieselbe begründen und im Lichte neutestamentlicher Offenbarung darstellen. Denn nur eins ist im Neuen Testamente das Neue in Hinsicht auf diese Lehre, nämlich dies, daß das Angeld zur Hoffnung der Weltverklärung in der Sendung des Sohnes, in der Auferstehung Christi und in der Geistesausgießung bereits gegeben ist. In diesem Geiste der Kindschaft besitzen die Kinder Gottes die Erstlingsgabe, welche ihnen die leibliche Verklärung verbürgt, während das Israel des Alten Testaments eine solche Bürgschaft seiner Hoffnung nicht besaß <sup>2)</sup>. Beide, die Apostel und die Rabbinen, nahmen also, da die Lehre von der Weltverbrennung und Welterneuerung schon ein

<sup>1)</sup> Vetus in novo testamento patet, novum in vetere latet.

<sup>2)</sup> Vergl. Hofmann, Christbeweis II, 2, S. 607. Was Lightfoot, Wetstein, Schöttgen, Danz anführen, ist in der That zulezt nur ein Beweis, daß



Stück der Prophetie des Alten Testaments ist, dieselbe mit aus dem Alten Testamente herüber und es ist nicht einzusehen, wie Paulus sich erst bei diesen soll Rath's erholt haben, wo er zur Quelle selbst zurückgehen konnte.

Dazu kommen denn nun noch verschiedene Unterschiede, welche die Unabhängigkeit der Apostel bezeugen. Diese wissen nämlich zuerst im christlichen Geiste die Verklärung der Kinder Gottes und die Theilnahme der Creatur an derselben nur in Christo bedingt und begründet. Bei den Aposteln ist ferner auch der Weg der Erfüllung ein anderer. Die Rabbinen in ihrer fleischlichen Messias Hoffnung lassen diesen neuen Stand der Dinge gleich mit der Ankunft des Messias eintreten, ihnen ist nicht der gekreuzigte und auferstandene Jesus der Wiederhersteller, die Apostel aber setzen diese Verherrlichung in die Zeit der Wiederkunft des Herrn. Bei jenen gleich Verklärung ohne Erlösung, bei diesen die Verklärung gegründet auf Erlösung <sup>1)</sup>, bei jenen ein Eintritt ins Messiasreich ohne vorausgegangenen Glauben, bei diesen erst Errettetsein auf Hoffnung und im Glauben und ein Hindurchdringen durch Leid und Kreuz zur Herrlichkeit (vergl. besonders Röm. 8, 19), gleichwie der Weg des Messias selbst gewesen ist, so recht eigentlich *per aspera ad astra* <sup>2)</sup>.

Die Grundzüge des Neuen Testaments im Alten verborgen waren. Oft beruht auch diese vermeintliche Gleichheit apostolischer und rabbinischer Lehren nur auf einem gewissen ähnlichen Klang; vergl. Nork rabbinische Quellen und Parallelen, und die daselbst angeführten Parallelstellen.

<sup>1)</sup> Christus hebt erst die Sünde des Mikrokosmos auf, um dann die Uebel des Makrokosmos aufzuheben; von diesem tiefsinnigen Sage des Neuen Testaments weiß der Talmud nichts.

<sup>2)</sup> An wie vielen Stellen der Schrift verweist nicht der Herr seine gleich Herrlichkeit suchenden Jünger auf diesen Weg! Auch hierin ist er den Seinen ein Vorbild. Vergl. Matth. 20, 20 f.; Luc. 17, 25; Luc. 21, 12 f.; Act. 1, 6. — Das Reich Gottes kommt zunächst nicht mit äußerlichen Geberden, wie dies die Jünger meinten, sondern erst geistig und innerlich. Das geistige Kommen aber setzt sich in das äußerliche fort. Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes, allein eben das Ende, nicht der Anfang. Die Juden drehen also diese Ordnung gerade um. Zuerst das Reich Gottes in sichtbarer Gestalt, unter äußeren Einrichtungen, mit irdischer Macht, Pracht und Herrlichkeit, dies war allgemeine jüdische Erwartung, der auch die Frage Luc. 17, 20 zu Grunde liegt. Israel sollte frei von den römischen Drängern werden, ja den Fuß stolz auf den Nacken der Heiden setzen, die Schätze der Erde sollten als Tribut zusammenfließen in Jerusalem. Wir wissen, wie Israels Traum in verschiedener Weise umgestaltet durch die Nationen geht. Dies Sehnen einer jeden Nation nach einer großen Zeit

Endlich steht bei den Rabbinen die Ausbildung dieser Lehre unrein da und ist mit menschlichen Gedanken und Träumen vermischt. Während die Apostel durchgängig besonnen und nüchtern dies Geheimniß vortragen, ohne schildern zu wollen, was kein Ohr gehört und kein Auge gesehen hat, suchen diese fest (vergl. die oben citirte Stelle aus Ketuvoth) in fleischlicher Gesinnung den Schleier hinwegzuziehen und haben wahrhaft abenteuerliche Gedanken eingemengt. Sollte dies nicht auch ein Zeugniß sein dafür, daß gerade die Apostel solches nicht in menschlicher Nachahmung, sondern im heiligen Geiste geschrieben haben, während die Juden, da sie den Herrn verwarfen, von Gott den Phantasiegebilden ihres Geistes übergeben wurden? — Das ist das Verhältniß der jüdischen Tradition zur christlich-neutestamentlichen Weissagung. Beide haben eine Quelle im Alten Testamente. Die Quelle aber theilt sich im Laufe. Der Fluß der christlichen Weissagung ist rein, der der jüdischen getrübt. Aehnlich verhält es sich mit den Erscheinungen dieser Lehre in den neutestamentlichen apocryphischen Schriften. Das Wahre und das mit der biblischen Weissagung Uebereinstimmende ist eben von da herübergenommen, das Uebrige ist menschliche Zuthat. — Gehen wir weiter zu dem Verhältnisse der heidnischen Traditionen zur Lehre der Schrift.

An dieser Uebereinstimmung des christlichen Glaubens mit heidnischer Ahnung nahmen die Väter gar keinen Anstoß. Dies beweist der Umstand, daß sie, wenn sie auf den Punkt der Weltverbrennung kommen, zur Vertheidigung des Christenthums geßfentlich darauf hinweisen, vergl. Minuc. Fel. Octav. c. 34 (*ita nihil mirum est, si ista moles ab eo, a quo exstructa est, destruat*ur. *Animadvertis philosophos eadem disputare, quae dicimus, non quod nos eorum vestigia simus subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus prophe-*

ihrer Nation hat seinen innersten Grund in der Sehnsucht nach überhaupt endlicher Befreiung. Die Particularsagen sind hier eigentlich nur nationale Wiederklänge der großen allgemeinen Hoffnung. — Mit Unrecht würde man übrigens sagen, Israel sei getäuscht worden, die alttestamentliche Prophetie unerfüllt geblieben. Die Meister in Israel konnten wissen, daß dies geistige Kommen des Gottesreiches dem sichtbaren Kommen desselben, die geistige Wiedergeburt der großen Wiedergeburt der Dinge vorausgehn müsse; denn geistig fängt Alles im Reiche Gottes an. — Mit der Antwort Luc. 17, 21 sagt Christus auch durchaus nicht, daß das Reich Gottes nie in sichtbarer Weise kommen werde. Der beste Gegenbeweis dürfte Act. 1, 7 sein; denn offenbar redet der Herr hier davon, daß eine Zeit solcher großen Machtoffenbarung kommen werde, aber nur erst dann, wenn die Bedingungen B. 8 erfüllt sind.

tarum umbram interpolatae veritatis imitati sint); Tert. apol. c. 47 und 48; Lact. VII, 24 sq.; Clem. Alex. strom.; Orig. c. Cels. V. Ebenso sah das Mittelalter diesen Consensus an. Dies zeigen die Worte „teste David cum Sibylla“ aus dem allbekannten Liede „Dies irae. dies illa“ welche offenbar bedeuten sollen: „unter dem Zeugniß biblischer und heidnischer Weissagung.“ <sup>1)</sup> In den ältern Schriften von August. Steuchus Eugubinus de perenni philosophia, Mucius Pansa de osculo seu de consensu ethnicae et christianae philos., Postellus de orbis terrarum concordia, Liv. Galantes de comparatione christ. theol. cum Platonica wird nicht weniger zur Befräftigung der christlichen Lehre darauf hingewiesen. Erst als die humanistischen Studien sich von dem Glauben loslösten, schwand diese tiefere Betrachtung heidnischer Mythologie. Der Rationalismus fing an, alles ihm nicht Zusagende als Product und Erbe orientalischer Religionsphilosophie über Bord zu werfen, und der Unglaube ging so weit (Voltaire), gewisse Erzählungen der Schrift in heidnischen Mythen zu finden und diese als das erstere hinzustellen (Simson und Hercules u. s. f.). Es ist besonders dem schon oft erwähnten Casault nicht genug zu danken, wenn man ihm auch nicht überallhin folgen kann, daß er zur Anschauung der Väter theilweise zurücktend die Ahnung und, wenn man will, Prophetie des Heidenthums in seinen Mythen gezeigt hat <sup>2)</sup>. Doch fragen wir nun: woher hat das Heidenthum diese Tradition von der großen künftigen Katastrophe der Welt? Die Väter antworten verschieden darauf. Sie nehmen an (Tert. apol. c. 19: inde quaedam nobiscum vel prope nos habetis; Tert. apol. c. 47: quis poetarum, quis sophistarum, qui non de prophetarum potaverit? oder Tert. non quod nos simus eorum vestigia subsecuti. sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint), daß Heidenthum und die alttestamentliche Weissagung in gewisser Weise in Verbindung gestanden haben und daß der Heiden Denker und Dichter aus den Propheten geschöpft haben.

<sup>1)</sup> Ich erinnere hier noch daran, namentlich mit Beziehung auf die 4. Ekloge des Vergil, wie Dante in der Hölle diesen Dichter zum Führer hat, ferner an Ges. 4, dann überhaupt an die tiefsinnige Weise, mit welcher dort die Mythen behandelt und als ein Schatten der Wahrheit angesehen werden, so die Theseussage Ges. 9, 53, die Sage von den Giganten, Ges. 31, 43.

<sup>2)</sup> Seine Bahn haben seit der Zeit mehrere Philologen eingeschlagen, so besonders der schon oben citirte Rüken, Traditionen des Menschengeschlechtes.

Diese Anschauung hat sehr viel für sich, wenn man bedenkt, wie Morgenland und Abendland schon frühzeitig miteinander in Verkehr standen und wie bereits vom Babylonischen Exile an die Juden und ihre Religion keinen geringen Einfluß auf die Machthaber der Welt hatten. Warum sollten da nicht Klänge von Jerusalem nach Rom und Hellas herübergetönt sein? Lactanz führt die Entstehung der Sibyllinischen Orakel auf die Dämonen <sup>1)</sup> (eben so auch Tertullian und Minuc. Felix zurück, welche sie gleichsam den Propheten gestohlen, aber ihrer bösen Natur nach Falsches eingemischt hätten (Lact. inst. VII, 18: „haec ita futura esse cum prophetae omnes ex Spiritu Dei, tum etiam vates ex instinctu daemonum cecinerunt.“ <sup>2)</sup> Etwas anders sehen es die Alexandrinischen Väter an, welche diesen Consensus des Heidenthums mit dem Christenthume durch den Einfluß des Logos erklären. So der geistvolle Clemens Alex., strom. I, 13; VI, 10; VII, 3; die Philosophie der Hellenen sei gleichsam ein abgerissenes Stück der Wahrheit aus der Theologie des Logos; sie sei den Heiden dasselbe gewesen, was den Juden das Gesetz. Und auch diese Annahme hat offenbar etwas Wahres.

Wir können daher wohl Folgendes über diese Sagen vom Weltuntergange und einer erneuten Entstehung der Welt feststellen. Sie sind zunächst ein Erbstück, welches das Heidenthum aus den Tagen der Urzeit herüberbrachte, Nachklänge jener Sehnsucht, welche die Menschheit in Folge ihrer gemeinsamen Abstammung aus dem einen Vaterhause durchziehen. Haben wir gleich aus den ersten Capiteln der Genesis keine Weissagung darüber, so ist es doch sicher, daß die Hoffnung auf diese Endkatastrophe mit dem eingetretenen Fluche über die Natur und wiederum mit der Weissagung auf den kommenden Schlangenzertreter und Wiederhersteller wie von selbst in der Menschenseele wach wurde, daß sie schon da war, als die bestimmte Weissagung der Schrift noch hinzutrat. Es ist dies auch leicht zu erklären. Der künftige Wiederhersteller wurde eben von vorn herein nicht bloß als Erlöser der Menschheit, als Heiland des Geistes, sondern allgemein als Erlöser der Welt angeschaut, weil die Sünde in ihren Folgen nicht bloß geistiger Weise und am Menschen, sondern auch leiblich und in der gesamten Creatur hervortrat. Als nun

<sup>1)</sup> Deren Genesis ist instit. II, 13 in eigenthümlicher Weise erzählt.

<sup>2)</sup> Vergl. Act. 16. 16: Paulus vertreibt den Wahrsagergeist. Warum? Nicht weil es Wahrsagung, sondern weil es dämonische Wahrsagung war.



das Heidenthum seine Geburtsstätte an dem Orte der Verwirrung in Babel fand, da ging, wie Schelling sagt, die Noachische Religion in die Metamorphose des mythologischen Processes ein. Bei dieser Metamorphose mußten Grundelemente und Grundahnungen bleiben. Daher haben die Grundtöne von der Schöpfungsgeschichte, dem Paradiese, dem Sündenfalle, der Fluth, dem Thurmbau von Babel, dem Einwirken himmlischer Geister durch alle Heidenvölker oft bis auf die Namen der Bibel sich erhalten <sup>1)</sup>. Geht nun durch alle Völker und gerade am reinsten in der Religion ihrer ältesten Zeit die Erinnerung an die großen Begebenheiten der Urage, geht durch alle ihre Culte die Idee von der Nothwendigkeit einer Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit durch Opfer, warum sollen sie nicht auf der andern Seite die Hoffnung hinweggetragen haben, daß eine Zeit kommen werde, wo diese Erde und ihre Gefilde nicht mehr ein Ort des gegenseitigen Mordens und Verderbens, ein Thal des Jammers und der Thränen bleiben wird? Je mehr sie des Vaterhauses vergaßen und je tiefer sie in den Schmutz des Heidenthums sanken, desto mehr wurde auch diese Hoffnung, wie jene Erinnerungen, mit heidnischem Aberglauben versetzt, namentlich schwindet eins, das Bewußtsein, daß die Sünde der Welt Verderben war und daß ohne Vernichtung der Sünde auch die Erneuerung derselben nicht möglich sei. Aber eine Ahnung blieb und ging als Sage von Mund zu Mund. — Weiter muß man zur Erklärung dieser Mythen vom Weltende daran denken, daß ein Rest des göttlichen Lichtes auch den Heiden in der Schrift wiederholt zugestanden wird, so Röm. 1, 19; Act. 14, 16. 17; 17, 23; 27, 23. Der Logos, muß man mit den Alexandrinern sagen, seit Grundlegung der Welt der Vermittler zwischen Gott und Welt, warf Strahlen seines Lichtes selbst ins Heidenthum und das Wahre an allen mythischen und philosophischen Speculationen sind Geistesblitze zuhächst und zuletzt des Lichtes, welches in die Finsterniß schien, ehe es als das fleischgewordene Wort herniederkam <sup>2)</sup>. Hier liegt das Wahre jenes philosophischen Sages, daß die Entwicklung der Mythologie wirklich die Entwicklungsmomente der sich selbst setzenden Gottheit im Bewußtsein seien. Wie ein

<sup>1)</sup> Vergl. oben S. 668, und Lügen, Traditionen.

<sup>2)</sup> Ich könnte hier noch viele Beispiele solcher Blitze aufführen. Nur ein Beispiel, das besonders Bezug hat auf die Auferstehungslehre. Rührend ist es, wie im Phädon der Thebaner Simmias auf die Beweggründe des

Mensch (Martensen, Dogm. §. 119) im Traume oder im Zustande des Nachtwandlers nichts anders sich vorstellen kann, als er sich vorstellt, so bildete sich auch die Mythologie mit einer psychologischen Naturnothwendigkeit, nicht als einen unzusammenhängenden, sondern als einen consequenten, zusammenhängenden Traum, und darum mußte sich in diesem Traume ein dunkles Suchen nach der Wahrheit (*ψηλασᾶν*) zeigen, wie schon Sokrates im Phädon sein Fallen von der Zukunft jenseits des Grabes mit den Schwanengesängen vergleicht. So gibt es denn, sind gleich Christenthum und Heidenthum himmelweit von einander verschieden, doch Punkte, wo sie sich beide berühren, wo sie sich nach dem schönen Titel des Buches von Mucius Pansa (*osculum religionis christianae et ethnicae*) gegenseitig küssen. Und steht gleich die Mythologie der heidnischen Völker vor uns wie ein räthselhaftes Traumgebilde, so ist sie doch nicht, ebenso wenig wie die Profangeschichte <sup>1)</sup>, ohne alle Beziehung zu der Erscheinung dessen, der erst in der Fülle der Zeiten erschien und der mehr war als die Pythia, die Sibyllen, mehr als Schauer und Dichter; sie ist eine wundersame Traumprophetie. Allerdings ist das Christenthum mit seiner Offenbarung etwas Neues was Gott in die Welt setzt, aber es ist nicht also neu, daß es das Wahre der heidnischen Religionen, ihre Rückerinnerungen und Hoffnungen, aufhebt, nicht also neu, daß es die natürliche Religion des Gewissens unberücksichtigt läßt. Wie kann es also auffallend sein, daß eine Idee des Christenthums sich auch findet im Heidenthume oder daß eine Idee des Heidenthums geläutert im Christenthume vorhanden ist! Es gilt fürwahr, hier das schöne Wort Hamanns richtig anzuwenden und zu verstehen: „Wenn man alle heidnischen und jüdischen Bestandtheile vom Christenthume mit pharisäischer Kritik

Sokrates zum Glauben an die Unsterblichkeit der Seele noch immer zweifelt und drei Wege bezeichnet, zur Gewißheit zu kommen, nämlich 1) das eigne Nachdenken, 2) einen menschlichen Auctor, dem wir unbedingt trauen können, oder wo möglich 3) eine noch höhere göttliche Offenbarung *ἐπὶ λόγον θεῖον τινός*. — Hat doch dunkel das Heidenthum selbst eine Auferstehung gehofft; denn die Liebe zur Gottheit ist, auch wo sie auf Irrwegen ist, ahnungsreich.

<sup>1)</sup> In der politischen Geschichte der Völker hat man schon längst ihren Connex und ihre Leitung auf Christum anerkannt, warum will man diesen innern Connex, diese wundersame Lenkung nicht auch anerkennen in der Geschichte der Geister? Aeußerlich knüpfte sich die Kirche an die historischen Begebenheiten und Bedingungen, warum nicht auch innerlich und geistig ihre Lehre an Vorhandenes?

absondern wollte, so würde ebensoviel davon übrig bleiben als von unserm Leibe durch eine ähnliche metaphysische Scheidekunst, nämlich ein materielles Nichts oder ein geistiges Etwas. Wir sind daher weit davon entfernt, uns über das Heidnische im Christenthume zu ereifern und solche Anschauungen nur als einen Rest heidnischen Aberglaubens anzusehen, welchen das Christenthum nicht überwinden konnte, wir freuen uns vielmehr über diese Anklänge an die Schriftweissagung aus alter Zeit. Gerade dieser Klang davon in der vorchristlichen Zeit ist ein starkes Zeugniß für die biblische Prophetie über diesen Punkt. Was das Heidenthum gehofft, wovon seine Dichter geträumt, worüber seine Philosophen speculirt haben, das hat sich erfüllt in Christo.“ — Damit aber wollen wir nun noch lange nicht, was ältere und neuere gnostische Systeme thun, die drei Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, wie aus einem Stücke begreifen und das Heidenthum als Ausgangspunkt der beiden anderen Religionen hinstellen. Allerdings hat der heidnische Mythos einen objectiven, geheimnißvollen, einen andern als bloß dichterischen Ursprung, aber dennoch bleibt ein Grundunterschied zwischen Mythos und göttlicher Offenbarung. Jener ist das unklare Product des Weltgeistes, sehnender Erinnerung und träumender Ahnung, diese ein Product des heiligen Geistes. So ist denn auch bei aller Uebereinstimmung doch wieder ein gewaltiger Unterschied zwischen der heidnischen Ahnung vom Weltende und der Welterneuerung und der christlichen Weissagung darüber. Davon nur noch Weniges.

Zunächst mache ich darauf aufmerksam, wie besonders im classischen Heidenthume die Hoffnung auf Welterneuerung zurücktritt, welche in der Schriftweissagung gerade hervortritt. In dem tragischen elegischen Zuge, der dem heitren Griechen- und dem stolzen Römervolk eigen war, beschäftigten sie sich mehr mit diesem tragischen Sturze des Universums. Wo ferner die Hoffnung auf Wiederkehr der goldenen Zeit erscheint, ist diese vorherrschend wie die Erinnerung an die Paradieseszeit sinnlich, bei den orientalischen Völkern gehend ins Ungeheuerliche. Es fehlt weiter die Erkenntniß, daß die Erneuerung erst am Mikrokosmos anfangen müsse und geistiger Weise, ehe sie sich sichtbar und leiblich am Makrokosmos zeigen könne. Ferner geschieht nach heidnischer Anschauung dieselbe durchaus nicht als ein Gnaden- und Erlösungsact der Gottheit, sondern das Fatum bewirkt sie und die Welt reproducirt sich selbst. Selbstverständlich ist von dem schlechthin Neuen des Christenthums, daß Christi Tod und Auf-

erstehung Grund der Auferstehung der Menschenvelt und des Universums sei, auch nicht eine Spur vorhanden. Endlich erhebt sich das Heidenthum nicht weiter als bis zur Lehre von der Wiederkehr derselben Welt und einem Kreislaufe der Dinge <sup>1)</sup>. Die schöne Hoffnung der Schrift von einer leidlosen und sündlosen Erde und einem neuen Himmel bleibt ihm fern. Cicero sagt: idem ornatus oritur, Seneca spricht aus, daß auch der dann erzeugte Mensch bald wieder seine Unschuld verlieren werde, in der 4. Ekloge des Vergil ist von denselben Kriegen wie ehemals die Rede: erunt etiam altera bella atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles, dieselben Schandthaten, wie die schuldlose Verurtheilung des Sokrates, geschehen wieder. Diese Welt vergeht also eigentlich nach heidnischer Ansicht nie, sondern geht nur durch einen ewigen Wechsel hindurch. Die biblische Weissagung aber setzt ein absolut Neues, setzt mit dieser Katastrophe das Weltgericht und den Schluß der Weltgeschichte. Im Heidenthume folgt eine fortwährende Repetition der Weltgeschichte. Es ist ein ewiges trostloses Einerlei. Mit Recht bemerkt daher Philo, daß die Stoiker Gott wie einen Knaben anschauen, welcher am Ufer im Spiele Hügel aus Sand aufbaue und dann sie mit seinen eignen Händen wieder zerstöre. Wie trostreich, wie großartig ist die Weissagung der Bibel mit ihrem Sage: „Das Alte ist vergangen, es ist Alles neu geworden“, gegen die Ahnung, die sich auch hier über diesen Weltlauf nicht schwingen mag! <sup>2)</sup> So steht denn bei aller Uebereinstimmung ein Unterschied da und so gilt, was Basilius Homil. 3. Hexaëm. f. 16 bemerkt, es übertreffe die christliche Anschauung, die heidnische ebenso, als die Schönheit keuscher Frauen die der Hetären übertreffe, und was die Schrift sagt Ps. 147, V. 19 und 20: „Gott zeigt Jacob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte, so thut er keinem Heiden, noch läßt sie wissen seine Rechte.“ Man muß sich vor allem Synkretismus in dieser Hinsicht hüten. Offenbar war es ein Fehler der Väter, daß sie in der guten Absicht, die Lehren des Christenthums zu vertheidigen, lediglich auf die Aehn-

<sup>1)</sup> *κυκλεῖται πάντα περίξ.*

<sup>2)</sup> Thomasius, de mundi exustione, artic.: stoica mundi conflagratio peccans, §. 2, sagt: „duo ergo hic peccabant Stoici, unum, quod per conflagrationem illam adeo non liberabant creaturam a vanitate, ut eo modo reducerent ad carceres pristinos et novam praeteriti laboris texturam, alterum, quod pro una conflagratione dabant sexcentas, imo infinitas.“ Vergl. August. C. D. XII, 10. 15. 17. 19. 20.



lichkeit, nicht aber auch auf die Unähnlichkeit der christlichen und heidnischen Prophetie hinwiesen.

Allein dennoch bleibt uns dies merkwürdige Zeugniß aus dem Heidenthume, Ahnung bei den Heiden, Prophetie bei den Juden, vorläufige Erfüllung und Anfang in der Auferstehung des Herrn, Alles bildet eine fortlaufende große Kette. Nicht darf man sagen: weil in den alten Sagen gedichtet worden ist, so ist auch die Schriftlehre gedichtet worden, sondern vielmehr darum ist in frühester Zeit schon gedichtet worden, weil die Schrift Erfüllung dieser Dichtung ist. Die Apostel judaisiren; denn das Neue Testament ist Krone und Blüthe des Alten; die Apostel hellenisiren, denn die Masse der Heiden bleibt der sehnsüchtige Sohn in der Fremde voll Heimweh und Hoffnung.

---

## Ueber das Gesetz und das Erlaubte.

Bemerkungen zu Köstlins Studien über das Sittengesetz.

(Jahrbücher f. d. Theologie Bd. XIII. S. 383 ff. B. XIV. S. 25 ff. 464 ff.)

Von Dr. Palmer.

Es ist nicht meine Absicht, gegen obige Abhandlung, deren gründliches Eingehen auf den bezeichneten Gegenstand Viele mit mir dem Herrn Verf. danken werden, eine Replik zu schreiben. Aber da er mehrere Ausführungen in meiner Moral einer Kritik unterzieht, die ich nicht für genau zutreffend anerkennen kann, so möchte ich, da ich die Ehre habe, Mitglied der Gesamt-Redaction dieser Blätter zu sein und mein Stillschweigen somit als Beweis meiner Zustimmung erscheinen würde, in wenigen Zeilen diejenigen Punkte namhaft machen, in welchen ich nicht ganz richtig verstanden worden zu sein glaube, wo also eine Klarstellung der Ansicht vielleicht auch zur Sache dienlich sein möchte. Mein verehrter Freund in Breslau gibt nicht zu, daß es etwas Bloß-Erlaubtes gebe; so möge er es jetzt auch als etwas für mich sittlich Nothwendiges achten, wenn ich es als etwas Erlaubtes anspreche, ein Paar Worte zu meiner Bertheidigung zu sagen.

1. Es ist, so viel ich sehen kann, nicht bloß Wirkung einer individuellen antinomistischen Gemüthsrichtung, sondern in der Sache begründet, wenn ich das Gesetz nur als eine gewisse Ausdrucksform für den Inhalt des Sittlichen, und zwar nicht für die höchste, sondern für eine untergeordnete halte; es ist gleichsam nur der Modus des Imperativs, und ob nicht die Sittlichkeit höher steht bei dem, der einfach sagt: Ich liebe, als bei dem, zu dem erst gesagt werden muß: Du sollst lieben, oder der sich dies selber erst zu sagen nöthig findet: darüber kann meines Erachtens kein Zweifel sein; „dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben.“ Nun existirt das Sittliche in der Menschenwelt primitiv rein als Naturanlage in der Form des Triebes, und zwar, ganz naturgemäß, nicht so, daß der sittliche

Trieb auf das Sittlichgute in abstracto ginge, sondern er wird immer erst lebendig und regt sich dann, wenn ihm ein Object gegeben ist, auf das er sich richten kann, das ihn reizt. Von Mitleid oder Barmherzigkeit hat der Mensch sicher keine Ahnung gehabt, bis ihm irgend eine unglückliche, leidende Creatur zu Gesicht kam; Wahrhaftigkeit hat es für ihn (als menschliches Verhalten) erst dann gegeben, wenn zum erstenmal an ihn eine Frage gerichtet wurde. (Daß beim Zusammensein mehrerer Menschen das Bewußtsein des Guten und Bösen auch durch das Handeln eines Andern wach gerufen wird und in diesem Fall nicht die Form des Triebes, sondern zuerst die des Sinnes, die der Receptivität annimmt, kommt hier für uns nicht in Betracht.) Daß dem Menschen auch nicht von Gott gleich zu Anfang ein fertiger Codex seiner Verpflichtungen mitgegeben wurde, liegt ja auch geschichtlich klar vor Augen; wenn Gott noch zu Abraham spricht: Wandle vor mir und sei fromm, so setzt das offenbar voraus, daß der Erzvater schon vorher auf obigem practischen Wege kennen gelernt hat, wie er dies Gebot ausführen müsse und könne. Indem nemlich eine immer vollständigere Reihe jener concreten Fälle im Leben sich bildet, wirkt der Trieb auch in immer mannichfacheren Richtungen, und wenn viele gleichartige Fälle eintreten, so wirkt er — einen normalen Gang vorausgesetzt — auch immer gleichartig. So weit nun ist die Analogie zwischen Naturgesetz und Sittengesetz klar und unbestreitbar. Im Naturwesen, im Thier wirkt der Trieb in jedem entsprechenden Falle; aber daß diesem Wirken ein Gesetz, eine nöthigende, allgemeine Ordnung zu Grunde liegt, die sich von selbst darin vollzieht, das weiß das Thier nicht. Auch vom Thier weiß es blos der Mensch, und warum? Weil er diese mannichfachen Fälle und Neuerungen des Triebes beobachtet, und darin nun eine Gleichmäßigkeit entdeckt, die ihm das Recht gibt, auch für künftige mögliche Fälle gleicher Art die gleiche Wirkung vorauszusagen. Ebenso entsteht in ihm auch für die Regungen des sittlichen Triebes der Begriff eines Gesetzes; die Gleichartigkeit derselben unter gleichen Umständen führt ihn auf den Gedanken einer Nothwendigkeit. Aber nun kommt auch der Unterschied zu Tage. Er liegt nicht nur darin, daß der Mensch als vernünftiges Wesen denkend das Einzelne zum Allgemeinen erhebt, das Zufällige als ein Nothwendiges begreift: sondern er wird gewahr, daß der sittliche Trieb mit unbedingter Macht zum entsprechenden Handeln treibt — und daß er vermöge seines Willens dennoch demselben die Befriedigung versagen kann. Wenn das Na-

turtwesen seinem Gesetze folgt, so kann man nicht, wie behauptet worden ist, auch von ihm sagen: die Pflanze soll wachsen, Blüthe und Frucht tragen; sagt man so, so ist dies lediglich eine Personification; ich erwarte nur, daß sie das thut, ein Sollen aber gibts absolut nur für ein Wollen. Aber wann wird jener Schritt vom Gesetz als Naturordnung, die sich von selbst vollzieht, zum Gesetz als einem Sollen für das Wollen dem Menschen zum Bewußtsein kommen? Hier muß ich immer wieder darauf beharren: das geschieht erst, wenn zwischen dem Trieb und dem Willen ein Zwiespalt eintritt; wenn der Wille, von anderweitigen Trieben beeinflusst, jenem seine Zustimmung und thatsächliche Befriedigung zu gewähren sich weigert — oder auch nur einen Moment zögert. Denn allerdings nicht erst nach vollbrachter Nichtbefriedigung des sittlichen Triebes, d. h. nach vollbrachter Sünde, sondern schon in dem Moment tritt jener Zwiespalt ein, wenn auch nur gedacht wird: ich könnte auch anders handeln, ich könnte auch z. B., wie der Priester und der Levit in der Parabel, an dem Verwundeten vorbeigehen, oder ich könnte auch etwas Anderes sagen, als was ich weiß oder denke; dann augenblicklich kommt mir zum Bewußtsein: Du sollst — dann reagirt der sittliche Trieb schon gegen den Gedanken, und damit tritt diejenige Function im sittlichen Leben auf, die wir Gewissen nennen. Aber ich muß wieder auf den barmherzigen Samariter zurückkommen; nimmermehr glaube ich, daß dieser auch nur einen Augenblick solch eines „Du sollst“ bedurfte oder ein solches in ihm laut wurde; „ich will“, das ist bei ihm der Indicativ gewesen, der allen Imperativ überflüssig machte. Und so ist mir die höchste Tugend immer die, welche frei aus dem Drang der Liebe, der Wahrheit, der Gerechtigkeit fließt, da man thut, was man nicht lassen kann. (Daß dabei die Beziehung auf Gott eine ebenso directe ist, wie im andern Fall, wenn uns das Gute als Gesetz bewußt wird, bedarf hier keiner weitem Erörterung.) Auch was (Vd. XIV. S. 34) in dieser Beziehung über Christus gesagt ist, hat mich keines anderen überzeugt; daß er selbst der seligen Einheit mit dem Vater im Gewissen inne geworden sei, diese Theseis setzt eine Verallgemeinerung des Gewissenbegriffs voraus, die zwar dermalen links und rechts sehr üblich, aber nach meiner Ueberzeugung immer ein wissenschaftlicher Fehler ist. Bloss in den Momenten, wo auch der Erlöser versucht worden ist, kann ich es zugeben, daß, da eine Verleumdung für ihn überhaupt nur möglich war, wenn wenigstens der Gedanke: ich könnte aus Steinen Brod machen und meinen



Hunger damit stillen; ich könnte den Leidenschaft an mir vorbeigehen lassen, in seiner Seele momentan auftauchen; wenn man in diesen Momenten sagen will, es habe mit Blitzesschnelligkeit sich dasselbe in ihm geregt, was in uns das vorangehende, vorgreifende Gewissen ist, — das mächtige Gefühl des Unrechts — so kann ich das zugeben, es hebt dies jedoch das, was ich über die Verbundenheit des Gesetzes und des Gewissens mit dem — gleichviel ob schon vollbrachten, ob erst gewollten, oder ob nur als möglich gedachten Bösen sage, nicht auf.

Ich habe im Obigen allerdings nur den Punkt in's Auge gefaßt, an welchem das sittlich Gute dem Menschen in der Form des Gesetzes zum Bewußtsein kommt. Es bleibt aber die Frage übrig, ob denn nicht abgesehen von diesem Bewußtsein und vor demselben, ja bevor nur ein Mensch existirte, also objectiv ein Sittengesetz bestehe, eine Norm alles Guten, wornach Gott dem Menschen schon seine sittliche Anlage anerschaffen habe? ob denn nicht Gott von Ewigkeit den Willen gehabt hat, daß die vernünftigen Geschöpfe, wenn sie einmal da seien, vermöge ihrer Freiheit das Gute thun sollen, was er als sein eigenstes Wesen in sich trägt? Wenn man in diesem Sinne vom Sittengesetz spricht, das als heiliger, die ganze Welt umfassender Wille ewig in Gott existirt, und dem mit Freiheit sich zu conformiren der Mensch bestimmt ist, dann kann selbstverständlich ein Widerspruch nur erhoben werden von denen, die überhaupt keinen lebendigen Gott, keinen persönlichen Gotteswillen kennen; in diesem Sinn besteht das Sittengesetz unbestreitbar, auch ganz abgesehen von einem möglichen oder einem wirklichen Eintritt der Sünde. Es fragt sich nur, was wir von diesem so zu sagen präadamitischen Begriffe des Sittengesetzes für einen wissenschaftlichen Gebrauch machen können? Als ein Codex in so und so vielen Artikeln ist es ja nicht vorhanden gewesen, auch im Himmel nicht, sondern als Liebeswille Gottes war es in ihm, gleichsam als ein νόμος ἐνδιδέκτος, aber eben darum noch gar nicht als ein νόμος; diejenigen, für die ein Gesetz bestimmt ist, müssen doch erst da sein, ehe es als Gesetz, als Vorschrift denkbar ist. Deshalb redet auch die heilige Schrift in diesem Sinne nie von einem Sittengesetz, sie kennt nur (Ephes. 1, 11) eine βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ — für diesen Liebeswillen aber scheint mir der richtige wissenschaftliche Ausdruck nicht der des Gesetzes zu sein.

2. Das Erlaubte betreffend, will ich sowohl gegen den Vorwurf der Inconsequenz als gegen den einer nicht bis auf den Grund

gehenden Beurtheilung der unter diese Kategorie zu stellenden Fälle in folgendem meine Meinung — vielleicht deutlicher, als im Buche — sagen. Ich bin ja ganz damit einverstanden, daß im ausgebildeten, gediegenen Charakter auch das Kleinste und Einzelste nichts sittlich Gleichgültiges ist; ein Mann aus Einem Gusse ist auch im Kleinen nur er selbst. Aber was er nun nach seiner individuellen Weise thut, das ist — um es recht populär auszudrücken — für ihn nicht nur den Menschen, sondern auch Gott gegenüber nicht ein Sollen, sondern ein Dürfen; wenn ich daher gesagt habe, es gebe Dinge, in Betreff deren dem reinen Dürfen kein „irgend vorher gegebenes Gebot“ entgegenstehe, so habe ich nicht, wie mir S. 476 Schuld gegeben wird, darüber zu reflectiren versäumt, ob nicht das individuelle Gewissen in sich selbst einen fordernden Ausspruch vorfinden werde; sondern ich setze ein reines Dürfen, wo auch im allerindividuellsten Gewissen so wenig als im Dekalog eine Forderung vorliegt. Da Röstlin selber — was ja auf diesem Gebiet nicht zu vermeiden ist — einiges Casuistische als Beispiel aufnimmt, so wird das auch mir erlaubt sein. S. 479. 523. kommt das Rauchen zur Sprache; und es wird darauf hingewiesen, man solle erwägen ob es nicht vermöge seiner theils anregenden, theils dämpfenden Einwirkung auf's Nervensystem, auch vermöge seiner Erwirkung auf die Geselligkeit zu rechtfertigen sein dürfte. Ja gewiß — aber die Frage soll ja sein: ist das Rauchen bloß erlaubt oder ist's geboten? Ich formulire aber die Frage so: wenn dasselbe — vorausgesetzt, daß es weder der Gesundheit nachtheilig ist, noch einen Anwesenden incommodirt, also die Pflicht der Nächstenliebe verletzt — so viele treffliche Wirkungen hat, und ich unterlasse es demnach aus keinem andern Grunde, als weil mir's heute bequemer ist, es nicht zu thun — ist das dann Sünde? Wenn die Unterlassung keine Sünde ist, dann kann auch von einer sittlichen Forderung nicht die Rede sein. Dazu wollte ich mich auch anheischig machen, von allem Möglichen irgend eine sittliche Beziehung nachzuweisen, von einigem Luxus, von einem Porträt an der Wand, von einem Möbel u. s. f.: aber der Punct, auf den es ankommt, ist dieser: ob ich sündige, ob ich etwas Pflichtmäßiges, auch nur nach meinem individuellen Gewissen Pflichtmäßiges versäume, wenn ich es unterlasse — kann das nicht behauptet werden, dann gibt es in der That ein Bloß-Erlaubtes. Das gilt z. B. auch vom Tanze; ich werde desfalls S. 513 auf Chalhäus verwiesen, finde aber dort wesentlich das Gleiche, was ich nur unverblümter gesagt habe. Ich lasse

dem Tanz die relative ethische Berechtigung; aber wenn z. B. ein Mädchen, der es weder an Lebensfröhlichkeit noch an Grazie fehlt, die auch auf elterliche Anordnung bei einem Tanzlehrer Studien gemacht hat, dennoch auf keinen Ball geht, einzig weil sie nicht mag, ist das Sünde? Wo nicht, so ist es auch etwas Erlaubtes, nicht zu tanzen, auch wenn man es kann; und ebenso etwas Erlaubtes, aber nirgends irgendwie, weder allgemein noch individuell Gefordertes, es zu thun. — S. 481 wird gesagt: „Bei einer Wahl zwischen verschiedenen Handlungen, welche auf diesem Gebiete des Erlaubten zu gleicher Zeit möglich sind, wird man für diejenige sich entscheiden, auf welche ein stärkerer Trieb geht, von welcher die reichere natürliche Befriedigung zu erwarten ist.“ Und darin soll dann doch auch eine Rückbeziehung auf Gott, auf den verpflichtenden göttlichen Willen „für ein die sittlichen Verhältnisse durchdenkendes Subject nicht ausbleiben.“ Nein, denn dieser göttliche Wille verpflichtet mich blos, nichts Böses zu thun, nicht aber, dem stärkeren Naturtrieb gegen den schwächeren Recht zu geben. Ist Beides gleich erlaubt, so hat mir Gott die Freiheit und das Recht gegeben, nach meinem Gefallen, selbst nach momentaner Stimmung zu handeln; würde ich zwischen den zweien das Andere wählen, selbst das, welches mir weniger reiche Befriedigung gewährte, vielleicht aus irgend einem untergeordneten, aber nicht sündhaften Beweggrund — so würde ich dennoch nicht Sünde thun; auch der stärkere, natürliche Trieb und dessen reichere Befriedigung ist mir keine Verpflichtung gegenüber von Gott. — Mit Einem Wort: Die christliche Sittlichkeit besteht nicht blos in Pflichten, sondern auch in Rechten, und diese Rechte sind das Erlaubte, wenn es auch in allweg höhere Rechte gibt, deren Nichtgebrauch zur Sünde wird. Die christliche Freiheit, die innerhalb dieses ihres Rechtes sich frei bewegt, ist selber eine Gabe Gottes, und wenn man auch in dieser Sphäre kein Erlaubtes gelten läßt, so kommt man consequenter Weise von einer falschen Gesetzhlichkeit nicht los. Eben deßhalb fasse ich das Sittlichgute principiell nicht als Gesetz, sondern als Leben.

Vielleicht läßt sich die Frage auch von der Seite fassen, daß man die Möglichkeit discutirt, ob ein sittlicher Mensch in einem und demselben Augenblick auch zwei oder drei verschiedene Handlungen begehen könnte, die alle vor Gott gleich tugendhaft, gleich schuldlos, auch seinem individuellen Gewissen gleich entsprechend wären? Das wird von Manchen einfach geleugnet; es gebe ja auch in der Natur keine zwei Dinge, nicht zwei Gesichter, ja nicht zwei Baumblätter,

die einander ganz gleich wären, also auch nicht zwei Handlungen gleichen Werthes. Wollten wir uns vor diesem Argument dadurch retten, daß wir sagten: allerdings, das eine kann gut sein, das andere aber ist noch besser; so würde man uns sagen: das führe ja zum Probabilismus und Probabiliorismus, jesuitischen Ungedenkens. Aber die Sache ist nicht so gefährlich. Erstlich folgt aus der Ungleichheit aller Naturproducte gar nichts gegen den Satz, daß zwei Handlungen, von einem und demselben Menschen in einem gegebenen Moment ausgeübt, gleichviel werth, gleich sittlich (wie im entgegengesetzten Falle gleich unsittlich) sein können. Wer will das Gegentheil beweisen? Hat etwa Gott für jeden einzelnen Moment meines Lebens in der Art vorherbestimmt, was ich zu thun habe, daß ich, wenn ich z. B. unmittelbar nach Tisch noch eine Arbeit bereinige, um vielleicht einen Redacteur nicht noch einen Tag warten zu lassen, anstatt nach Tisch einen Spaziergang zum Behufe der Verdauung zu machen — alsdann sündigen würde, weil Gott letzteres — gemäß einer Art von Gesetzes-Determinismus in das Programm meines Tageslaufs gesetzt hätte? Derlei Exempel deuten auf einen nicht zu übersehenden Punct hin, nemlich daß, je weiter sich eine Handlung in die Peripherie des Alltagslebens erstreckt, um so weiter jener Spielraum der Freiheit, jenes Recht des Christen, sich nach augenblicklichem eigenem Gutbefinden zu entscheiden, sich ausdehnt, ohne daß darum sein Handeln, ob es nun Schreiben oder Spazierengehen ist, außerhalb der Sphäre des sittlich Guten fiele, also sittlich indifferent würde; denn daß es keine Handlung gibt, die dies wäre, ist auch meine volle und klare Ueberzeugung. — Aber auch der andere Gesichtspunct, wonach es ein Gutes und Besseres gibt, ist nicht unberechtigt. Paulus sagt (einen auch von Röstlin beigezogenen Fall betreffend) 1. Kor. 7, 38: wer seine Tochter verheirathet, *καλῶς ποιεῖ*, wer es nicht thut, *κρεῖσσον ποιεῖ*. Gesezt nun, ich wisse im einzelnen Fall auch, daß etwas noch besser wäre, ich thue aber nur das was *καλόν* ist — sündige ich damit? Nein, Paulus selber sagt B. 36: *ὁ θεὸς, ποιεῖτω, οὐχ ἁμαρτάνει*. Also ist hier die Entscheidung einfach dem subjectiven Willen anheimgegeben; er sündigt nicht, auch wenn er nicht das Bessere thut, weil das Andere, für das er subjectiv mehr innere Neigung haben mag, das seinen persönlichen Wünschen mehr entspricht, auch ein *καλῶς ποιεῖν* ist. Allerdings bleibt es Aufgabe des Christen, *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* (Phil. 1, 10.), nicht nur das Gute vom Bösen, sondern auch das Bessere vom



Guten zu unterscheiden, und sonder Zweifeln und Zaudern immer das Beste zu thun, was er weiß. Aber nicht immer sind wir, trotz allem *Sozialismus*, im Stande, unter mehreren Möglichen zu sagen, was eben das Beste ist; oder mit andern Worten jenes individuelle Gewissen, das in sich selbst bindend, nach außen doch das Erlaubtsein begründet, verschmilzt sich in den Zufälligkeiten, in den untergeordneten Momenten des Lebens oft so sehr mit dem, was persönliche Neigung ist, daß das Subject selber beides nicht mehr unterscheiden kann. Ich will nun nicht bestreiten, daß öfters dasjenige, was wir instinctmäßig als das Bessere wählen, weil es mehr zusagt, auf einen geheimen Gewissensantrieb zurückgeführt werden kann, somit nicht etwas Blos-Erlaubtes, sondern individuell von innen Gebotenes wäre. Aber erstens trifft das doch weit nicht immer zu (zum Tanzen z. B. gibt es sicherlich keinen Gewissensantrieb), und zweitens haben wir auch in den hierauf etwa bezüglichen Fällen doch vielmehr das klare, unmittelbare Bewußtsein — nicht: ich soll, sondern ich will und ich darf das thun. Theoretisch also und in abstracto kann man am Ende eine innere Obligation irgendwie darthun, praktisch aber haben wir das Bewußtsein, etwas Erlaubtes zu thun. Nach einer allgemeinen, objectiven Regel kann etwas (wie oben 1. Kor. 7) das Bessere sein; ich aber sehe die Sache von einer andern Seite an, und ziehe es vor, nur das zu thun, was auch gut ist nicht etwa, weil ich damit meinem individuellen Gewissen mehr genügen würde, sondern weil ich dazu stärkere Neigung habe und dabei dennoch weiß, daß ich mein Gewissen so wenig, als einen Artikel des Dekalog oder der Bergpredigt verlege.



# Die eschatologische Rede Jesu Matth. 24. cum parall.

von

Dr. Kienlen,

Consistorialpräsident in Straßburg.

Diese Rede ist von der neuern Kritik angefochten worden. Colani\*, in seinem Werke: *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 2. Aufl. 1864, S. 201 hat dieselbe in ihrer ganzen Ausdehnung, Matth. 24, 4—35, für eine Interpolation erklärt. Pfleiderer in seinem Aufsatz: über die Composition der eschatologischen Rede, Matth. 24, in den Jahrbüchern, 1868, 1, hat folgende Einschießel nachzuweisen gesucht: 6—8; 15—22; 29—31; auch 14. — Vielleicht ließe sich eine andere Auffassung der schwierigen Stelle rechtfertigen, bei welcher, ohne der Exegese Gewalt anzuthun, wie frühere Versuche (Dorner), die Authentie beibehalten bleibt.

Nach B. 3. haben die Jünger Jesum gefragt: *πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; Ταῦτα* bezieht sich auf die Zerstörung von Jerusalem, von welcher Jesus eben vorher gesprochen; mit derselben setzen die Jünger ohne weiteres als gleichzeitig Parusie und Ende der Welt, von welchen Jesus nicht gesprochen hatte. Nun hielt ihnen Jesus eine Rede, eben in der Absicht, sie von dieser Verwechslung beider Begebenheiten zurückzubringen; sprach ihnen bald von der einen, bald von der andern, deren Charaktere wohl unterscheidend; sie aber, ihn nicht verstehend, fuhren

---

\* Colani vergißt zwei Umstände. Er behauptet: von B. 14. an beziehe sich Alles auf das Ende, τὸ τέλος, und er vergißt, daß B. 21. die *ἡλίψις* wiederkommt. — Er behauptet: das Gräuel der Verwüstung müsse auch hier nothwendig ein Bözenbild sein, deswegen könne Jesus nicht so geredet haben, und er vergißt, daß Luc. 21., 20. eine andere Erklärung steht. Er behauptet auch: Jesus habe nicht sagen können B. 15.: *ὁ ἀνθρωπώσαντες νοεῖτω*. Freilich nicht; aber der Evangelist hat dies einschalten können.

fort, die Verwechslung zu machen. In der nun folgenden Relation sind die Elemente beider Begebenheiten, vermöge dieser Verwechslung, durch einander geworfen, doch so, daß man sie wieder von einander scheiden kann. Das Reactiv aber zu diesem Scheidungsproceß liegt in B. 34. u. 36., und zwar in den beiden Fürwörtern *ταῦτα* und *ἐκεῖνη*\*). *Ταῦτα* bezieht sich, wie oben B. 3. auf die Zerstörung Jerusalem's, *ἐκεῖνη* auf die *παρουσία* und die *συντέλεια*, was übrigens ganz entsprechend ist dem beständigen Gebrauch der Wörter *αἰὼν οὗτος*, *ἐκεῖνος* (*μέλλον*). Dies hat Freppel, examen de la vie de Jésus de Mr. Renan (9. édition, pag. 89.), welcher sich dabei auf Bossuet, méditations, dernière semaine 76. beruft, richtig gesehen, die von uns geforderte Scheidung aber nicht geahnt, so daß es scheint, als beziehe sich alles Vorhergehende auf die Zerstörung, alles Nachfolgende auf das Ende. Dies ist nicht der Fall und der Trumpf des Herrn Freppel: „il faut avoir oublié la règle du pronom, pour ne pas comprendre“ ist also mit viel zu viel Anmaßung ausgespielt.

Es sind drei Stücke zu unterscheiden:

I. Eine allgemeine Exposition. B. 4—14., in welcher bei Matth. und Marc. die drei hergebrachten Ausdrücke *ὠδῖνες*, *θλίψις*, *τέλος* gebraucht werden; die beiden ersten *ὠδῖνες* als Naturereignisse und Weltbegebenheiten außer Israel, *θλίψις* als Verfolgung um Jesu Namen, werden auf die Zerstörung Jerusalem's angewandt; der dritte ist gleichbedeutend mit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, zu welcher die *παρουσία* gehört. Ob sich in Bezug auf *ὠδῖνες* und *θλίψις* alles erfüllt hat, was geweissagt ist, das ist eine ganz außerhalb dieser Untersuchung liegende Frage.

II. Eine in's Einzelne eingehende Beschreibung in eigentlicher Rede B. 15—31., und zwar:

1. Zerstörung Jerusalem's: 15—28., hier steht wieder *θλίψις* B. 21.; von den *ὠδῖνες* ist nicht mehr die Rede. Was aber der Gräuel der Verwüstung bei Matth. u. Marc. sei, das wird durch Lucas B. 20. erklärt.
2. Ende der Welt: 29—31.

\*) Eine Schwierigkeit liegt darin, daß wir nicht wissen, wie man diesen Gegensatz auf hebräisch (Ewald, Grammatik, 2. Aufl. S. 464.) oder auf aramäisch ausgedrückt hat. Irgend eine Art und Weise muß es aber doch gegeben haben.

III. Eine Wiederholung in figürlicher Rede B. 32—44. und zwar:

1. Zerstörung. 32—35.

2. Ende. 36—44.

Trennen wir nun die beiden Begebenheiten nach ihren Elementen:

- a. Bei der Zerstörung Jerusalem's kommt Christus nicht, sondern es kommen falsche Propheten und falsche Messiasse, sowohl während der *ὥδινες* als während der *θλίψις*, B. 11. 23—24. Beim Ende der Welt kommt Er. 30.
- b. Die Zerstörung Jerusalem's hat überhaupt Vorzeichen, nämlich eben die *ὥδινες*; das Ende hat keine, was parenthetisch und proleptisch B. 27. gesagt ist. Hieraus geht hervor, daß alle Erwartung des Antichrist's nach der Zerstörung und vor dem Ende ein großer Irrthum ist.
- c. Die Zerstörung wird vor dem Hinsterven der jetzigen Generation geschehen, 34; das Ende zu einer Zeit, die Niemand weiß 36.; doch muß zuvor das Evangelium vom Reich (welches dann aufgerichtet wird) in der ganzen Welt gepredigt sein.

Wir haben nun noch mit etlichen Schwierigkeiten uns auseinanderzusetzen, die entweder in unserer Rede selbst oder in andern, zu vergleichenden Stellen der synoptischen Evangelien liegen. Wir gestehen offen, daß wir es nur vermitteltst anscheinender kritischer Machtsprüche können, allein dieselben gehen alle von unserer Grundvoraussetzung aus: der ursprünglichen Scheidung im Munde Jesu und der fortdauernden Verwechslung bei den Aposteln. Und wir ziehen solche rücksichtslose Kritik bei weitem einer zügellosen Exegese vor.

#### I. Innerhalb der Rede.

- 1) Die erste große Schwierigkeit liegt in dem schrecklichen *ἐθέως* B. 29., was die Exegeten so sehr gequält hat. Wir bemerken, daß es nur bei Matthäus steht; mit zwei Zeugen gegen einen sprechen wir also: es ist unächt, Jesus hat es nicht ausgesprochen, Lucas sagt sogar: *οὐκ ἐθέως* Cap. 21., B. 9.
- 2) Lucas verfällt seinerseits in einen ähnlichen Fehler, B. 31., wogegen wiederum Matth. u. Marc. zeugen.
- 3) Matth. 24., B. 29. steht *ἡ θλίψις τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*; Marc. 13., 24.: *ἡμέραι μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην* von der



Zerstörung Jerusalem's. — Das ist eben eine Ungenauigkeit; Jesus hat *τούτων, ταύτην* gesagt, die Jünger haben die Pronomina nicht unterschieden.

## II. An andern Stellen.

- 1) Matth. X., 23. οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Hier ist die Zeitbestimmung auf die Parusie, d. h. auf das Ende der Welt übertragen. Das ausdrückliche Gegentheil steht Luc. XVII., 22. In diesem Stück steht B. 26. der Plural *ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* statt des Singulars *ἡμέρα* für die Parusie; *μία τῶν ἡμερῶν* ist also deren Anbruch.
- 2) Matth. XVI., 28., Marc. IX., 1., Luc. IX., 27. findet sich dieselbe falsche Uebertragung der Zeitbestimmung bei allen dreien.
- 3) Endlich Luc. XVII., 22. sind die römischen Adler, welche nach Matth. 24., 28. zur Zerstörung Jerusalem's gehören, fälschlich mit dem Ende der Welt in Verbindung gebracht, von welchem dieser ganze Abschnitt handelt. Mit anderen weniger wichtigen Einzelheiten daselbst verhält es sich eben so.



# Anzeigen neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Dr. Weber, kurzgefaßte Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Zweite sehr vermehrte und größtentheils neu bearbeitete Auflage. Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung 1867. S. IV. und 323.

In der vorliegenden neuen Auflage dieser zum Hülfsmittel für den höheren Schulunterricht und für das Selbststudium der Schrift seitens gebildeter Laien bestimmten biblischen Einleitung ist besonders der auf das Alte Testament bezügliche Theil durch ausführliche Uebersichten über den Inhalt der einzelnen Bücher erweitert. Denn darauf kommt es dem Verfasser an, von der Uebersicht zur Einsicht zu leiten und dem Leser vor Allem den Inhalt der biblischen Bücher zu vergegenwärtigen. Daß er damit einem wirklichen Bedürfnisse begegnet ist, zeigt die in verhältnißmäßig kurzer Zeit nöthig gewordene zweite Auflage. — Ueber den kritischen Standpunkt, den er eingenommen, mit dem Verfasser zu unterhandeln, wäre unzumuthig, da er ausdrücklich bekennt, daß derselbe nicht das Resultat durchgeführter selbständiger Untersuchungen sei; und was die Absicht anlangt, durch zusammenfassende Bezeichnung dessen, was den Kern einer Schrift oder eines Schriftabschnittes ausmacht, dem Leser die eigne Auffindung des richtigen Verständnisses aller Einzelheiten zu ermöglichen, so hat diese die völlige Billigung des Referenten. Dazu ist aber vor Allem ein präziser Ausdruck nöthig; sodann darf man nicht meinen, durch die bloße Zusammenstellung einiger zerstreuten Ausdrücke des Schriftabschnittes, um den es sich handelt, auch wirklich den einheitlichen Gedanken reproduzirt zu haben, aus dem das Ganze hervorgetrieben ist, und endlich muß man sich vor der naheliegenden Gefahr hüten, durch eigne Phantasie und schnellen Witz einem einzelnen Stücke die Bedeutung aufzudrängen, die man ihm gerne beilegen möchte, um es passend in das einmal angenommene Schema des Ganzen, dem es angehört, eingliedern zu können. Es ist fast unvermeidlich, in diese Fehler mehr oder weniger zu verfallen, wenn man statt von der exakten Detailforschung aus langsam zur Erforschung des Ganzen aufzusteigen, von einer vorläufigen Gesamtauffassung wie von einer prästabilirten Harmonie her zum Einzelnen herabsteigt; so sehr die Wirklichkeit des Einzelnen jener wider-

sprechen mag, so wird doch die vorgefaßte Neigung auf der Oberfläche allerlei Erscheinungen wahrnehmen, durch die sie sich gerechtfertigt glaubt. Und so hat denn auch der Verfasser oft nach dieser Seite gefehlt, wie ich mit wenigen Beispielen aus den neu hinzugekommenen Theilen belegen will. Der 139. Ps. wird S. 80 so reproduziert: „Allwissend und allgegenwärtig ist der Herr, doch hassen ihn die Menschen. Möge er ihn den Sängern auf seinem Wege leiten“. Gibt dieses einen in sich verständlichen Sinn? Ist dieses ein richtiger Ausdruck für den Gedanken des Dichters? Läßt sich daraus Gang und Art des Gedichtes erklären? Der Dichter sagt doch nicht, daß die Menschen den Herrn hassen, sondern daß er die hasse, die den Herrn hassen; und wenn er am Schlusse bittet, Gott möge ihn erforschen und prüfen, wie er in Wirklichkeit auch gethan habe und thue, so hat doch dieses Ende nur Bedeutung, wenn man es mit dem Anfange zusammenhält, wo der Dichter das Erforschen Gottes als einen Zwang schilderte, dem man zu entfliehen sich versucht fühlen könnte. Statt sie im Zusammenhange mit dem Ganzen zu fassen, hat der Verfasser einige Ausdrücke, als bedeuteten sie für sich etwas, aufgegriffen und zusammengestellt. — S. 106 heißt es über Jes. 21, 11. 12 der Seher antwortet, daß, wenn auch ein Morgen anbreche, dieser sofort von der Nacht verschlungen wird, bis es ganz still wird in Edom, indem es aus der Völkergeschichte verschwindet! Alles von dem „bis“ an ist hier aus eigener Phantasie hinzugesetzt, nachdem das geheimnißvolle Duma „Todtenstille“ sie angeregt hatte. — S. 109 heißt es über Jes. 28, 5: „an die Stelle der gestürzten, falschen Herrlichkeit tritt dann in Samarien die wahre göttliche“. Statt dessen heißt es beim Propheten selbst: Jahve werde dem Reste seines Volkes zur Herrlichkeit werden. Durch seine Korrektur Jesajas hat der Verfasser sich um die Möglichkeit gebracht, 28, 1–6 zu verstehen; der Prophet will nichts über die Zukunft Samarias lehren, sondern zeigen, daß Juda in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit das Gegentheil von jenem Reste sei, dem die Verheißung R. 5. 6 gehöre, daß es vielmehr wie Samaria reifer Gegenstand des Gerichtes sei. — S. 112 soll Jes. 40, 12–31 ausführen, wie erhaben Jahve und wie groß der Unverstand der Götzendiener sei, woraus für die Verbannten der Trost folgt, den sie bedürfen“. Aber der Unverstand der Götzendiener kann die Israeliten nicht ebenso trösten, wie die Erhabenheit Jahve's, und der Prophet führt in Wirklichkeit nur aus, daß Jahve weder durch Menschen, noch durch andere Götter, die ihm gegenüber nur unverständiger Menschen Werk sind, in der Leitung der Geschichte bedingt oder behindert gedacht werden könne. — Wenn S. 117 als Inhalt von Jes. 56, 9 — c. 57 angegeben wird, der Prophet strafe angesichts des nahenden Heiles die Pflichtvergessenheit der Hirten Israels, so schlägt dieses dem Thatbestande geradezu ins Gesicht, indem die Rede mit dem Gedanken beginnt, daß die Hirten angesichts des nahenden Verderbens, das auch der Prophet vor seinem Auge hat, sicher dahingehen. — Wenn es S. 98 heißt, die Ueberschrift Jesajas sage, daß Jesaja der Verfasser des ganzen Buches sei, so ist das eine bloße Behauptung, da die Ueberschrift sich vor Jes. 40 nicht wiederholt und sich vollständig erschöpft denken läßt, wenn sie nur für Jes. 1–35 oder c. 1–12 gilt, da in beiden Abschnitten Reden aus den Zeiten aller 1, 1 erwähnten Könige zusammenstehen. Es ist unpräzis, wenn S. 96 gesagt wird „das Völkertum löste sich in Weltreiche auf“, da Weltreiche wohl Resul-

tat einer Auflösung von Volksthümern, sonst aber nur einer Zusammenfassung von Völkern sind.

Auffällig ist mir S. 98 in der Zählung der Reden in Jes. 40 — 66 der Druckfehler 39 für  $3 \times 9$  gewesen, sodann daß der Verfasser weder bei den Klage-  
liedern S. 92, noch bei den Psalmen und ihrer poetischen Form S. 70 die alfa-  
betische Kunstform erwähnt hat.

Kiel.

Klostermann.

**Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christenthums  
von Dr. Georg Weber und Dr. Heinr. Holzmann,  
Bd. 1. 2 a. 2 b. Leipzig 1867.**

Dieses umfangreiche und anziehend geschriebene Buch hat die Aufgabe, für die gebildeten Stände eine Kenntniß der biblischen Geschichtsverhältnisse zu bieten auf Grund der Forschungen, welche die neuere theologische Wissenschaft auf diesem Gebiete vorgenommen hat. Und es ist im Wesentlichen dieser Zweck gut erreicht; das Buch kann Allen, die sich einen Ueberblick über den Stand der kritischen Bibelforschung verschaffen wollen, ohne zur Prüfung der Quellen selbst im Stande zu sein, empfohlen werden.

Selbstständigkeit auf einem Gebiete dieses Umfanges konnte natürlich nicht angestrebt werden. Und vorzüglich in dem Theile der Arbeit, welchen Hr. Prof. Weber bearbeitet hat, — dem ersten Bande, welcher das vorchristliche Israel behandelt, — kann der Theolog nicht umhin, den Mangel an eigner wissenschaftlichen Forchen und große Abhängigkeit von einzelnen Bibelforschern, vor Allem von Ewald, zu erkennen. Indessen ist mit gesundem Sinn das Bewährte ausgewählt, und bei manchen einzelnen Mißgriffen ist das Gesamtbild kein unrichtiges.

Herr Prof. Holzmann, welcher in den zwei Abtheilungen des zweiten Bandes die Entstehungsgeschichte des Christenthums mit ihren Vorbedingungen geschildert und die Einleitungsabhandlung über die Quellen geliefert hat, steht natürlich auf diesem Gebiete viel häufiger auf einem Boden, wo er die Resultate eigener Arbeit verwerthen kann. Wo dies nicht der Fall ist, hat er ebenfalls sich sehr eng an die Arbeiten Anderer geschlossen, — unserer Meinung nach enger, als das selbst in einem solchen für Nichttheologen bestimmten Buche hätte geschehen sollen.

Aber hier findet auch der Theolog vielfach anziehende und originelle Abschnitte, und der Laie kann sicher sein, ein gutes und treues Bild der Anschauung zu erhalten, welche in den Kreisen der kritisch-geschichtlich arbeitenden theologischen Wissenschaft, über die schwierigen und wichtigen Zeiträume, welche das Buch behandelt, vorliegen.

So wenig in den einzelnen Fragen Uebereinstimmung herrscht, so gewinnt doch über das Gesamtbild mehr und mehr eine gleichmäßigere Ansicht Raum. Und diese in anziehender Form den Gebildeten geboten zu haben, wird immer ein Verdienst des uns vorliegenden Buches bleiben.

Basel.

H. Schulz.



Τὸ Θαβὼρ ἔτι περιγραφὴ τοπογραφικὴ καὶ ἱστορικὴ τοῦ Θαβωρίου ὄρους — ὑπὸ τοῦ ἱεροδιακόνου Βενιαμὶν Ἰωαννίδου καθηγητοῦ τῆς Θεολογίας ἐν τῇ Θεολογικῇ σχολῇ τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων. Ἐν Ἱεροσολύμοις. 1867. 66 S. 8.

Ein erfreuliches Zeichen, daß die lebhaften Bemühungen abendländischer Gelehrter um genauere Kenntniß der Geographie des heiligen Landes auch auf die christlichen Geistlichen des Morgenlandes selbst zu wirken beginnen. Sonst ist in den beiden Abschnitten des Buches, deren erster die Lage des Berges Tabor, der zweite seine Geschichte beschreibt, nicht gerade etwas Selbstständiges zu finden. Auch für die Ortsbeschreibung verweist der Verfasser meistens auf Robinson, Schubert u. A. und sein Verfahren ist wenig kritisch, aber im Ganzen ist die Arbeit fleißig und verständig. Die arabischen Inschriften aus dem Castell Melék-el-Adels auf Tabor, welche S. 16 und 17 abgedruckt sind, — erinnern wir uns nicht, anderwärts gelesen zu haben.

Basel.

H. Schulz.

Die Heilsgeschichte nach ihren Hauptmomenten übersichtlich dargestellt.

Sechs Vorträge im Anfang des Jahres 1865 gehalten von Th.

D. Rübiger, Pfarrer. Dresden 1867.

In dem ersten Vortrage erörtert der Verfasser den Unterschied von Profan- und Heilsgeschichte, — die Besonderheit der letzteren in Vorausdarstellungen, Weissagungen, Gotteserscheinungen und Wundern, — die Perioden der Heilsgeschichte, — und die Schöpfungsgeschichte. In dem zweiten führt er an der Hand der Bibel bis zur Völkertrennung, in dem dritten bis zu Moses prophetischer Gestalt, in dem vierten bis zum Erlöschen der Prophetie, in dem fünften stellt er das Lebensbild Jesu bis zur Auferstehung dar, in dem sechsten die Anfänge der Kirche mit dem prophetischen Ausblick auf ihre Vollendung.

Überall ist der Standpunkt völliger Kritiklosigkeit gegenüber den biblischen Urkunden festgehalten, und die Ausführung ohne Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit. Für den, welcher geschichtlichen Maßstab an die Quellen und die religiösen Erscheinungen legt, sind diese Vorträge daher unbrauchbar und nutzlos. Innerhalb ihres Standpunktes aber gehören sie durch den anziehenden Ton der Darstellung und manche einzelne feine Bemerkungen zu dem Besseren, was die reiche apologetische Dilettantenliteratur hervorgebracht hat.

Basel.

H. Schulz.

Gottes Offenbarung durch heilige Geschichte nach ihrem Wesen beleuchtet in einer Reihe öffentlicher Vorträge von Hermann Frhr. von der Volk, außerordentlicher Professor und Lic. der Theologie an der Universität zu Basel. Basel. Verlag von Felix Schneider 1868. S. 232.

Der in Basel üblichen Weise, eine Reihe zusammenhängender Vorträge in die Hand eines Redners zu legen, verdanken wir die Veröffentlichung dieses Bu-

ches. Die Behandlung des Stoffes ist eine eigenthümliche. Der Verfasser sucht nicht sowohl Einwürfe zu widerlegen, als durch Entwicklung und Darlegung der Wahrheit dieselben von vorn herein zu entwaffnen. Freilich hat er nicht Zuhörer vor Augen, die im offenbaren Widerspruch sich der Offenbarung gegenüber stellen; sonst würde es nothwendig gewesen sein, eine weitere Grundlage zu schaffen. Vielmehr sind es heimliche Freunde des Evangeliums, denen der Verfasser Zweifel beseitigen will, die sie am freudigen Bekenntniß zum Herrn hindern. Zum Theil ist die Arbeit auch wohl an lebendige Christen gerichtet, denen es an der Erkenntniß in den Zusammenhang der Heilsthatsachen und so auch am rechten kirchlichen Urtheil fehlt. Diesen Standpunkten religiöser Entwicklung bietet die vorliegende Schrift ein treffliches Förderungsmittel. Und um so mehr muß ihr Anerkennung gezollt werden, als sie bei der strengsten Gebundenheit an das Wort Gottes sich von jeder Parteinahme für eine besondere kirchliche Richtung enthalten hat und daher von jeder gebraucht werden kann, ohne daß sie fürchten müßte, in den ihr eigenthümlichen Anschauungen verlegt zu werden. Nicht ganz so enthalten ist der Verfasser in Berücksichtigung theologischer Schulen gewesen, indem er die Schriftauslegung Hofmanns in sehr ausgedehntem Maße sich angeeignet hat. Da dies an Punkten geschehen ist, die einerseits sehr bestritten sind, andererseits, wenigstens bei Personen, die der Kirche sich zu nähern erst im Begriff stehen, leicht Anstoß geben können — wir denken an die Angelologie —, so scheint es uns, als ob hiedurch die Wirkung der Vorträge leicht gehemmt werden könne. Der Apologet muß sich hüten, sich mit kirchlichen oder theologischen Particularitäten zu identificiren und vielmehr im kirchlichen und theologischen Gemeinbesitz des Glaubens Standpunkt nehmen. Wir scheiden von diesem Buch, indem wir der Schlichtheit und Klarheit des Ausdrucks, die sich mit Wärme und Lebendigkeit innig verbindet, anerkennend gedenken.

Königsberg.

H. Jacoby.

Die Propheten des Alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald, zweite Ausgabe in 3 Bänden, Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht's Verlag, 1867. Band 3: Die jüngsten Propheten mit den Büchern Baruch und Daniel 1868. XVI und 498 S.

Dieser Schlußband des schon im Jahrgang 1868 dieser Zeitschrift S. 725 ff. angezeigten Werkes behandelt zunächst noch den Rest der eigentlichen Propheten, also die namenlosen Prophetenstücke aus dem Ende der Verbannung, welche in den nach Jesaja und Jeremja benannten Büchern enthalten sind, und die Schriften der Propheten des neuen Jerusalems Haggai, Zacharia und Maleachi, diese alle in derselben Reihenfolge wie in der ersten Ausgabe, nur daß jetzt Jer. 50 f. der Zeit nach vor Jer. 34 f. gestellt ist. Die Ansichten über Zeit und Ort der Abfassung der einzelnen Stücke sind durchaus festgehalten, also z. B. namentlich die Ansicht, daß Jer. 40—66 in Aegypten geschrieben sei, wofür S. 30 noch ein neuer Grund beigebracht wird: nur Jer. 50 f. denkt E. nicht mehr nach Babels Eroberung durch Cyrus, sondern als diese noch bevorstand, und zwar von einem im heiligen Land selbst lebenden Propheten verfaßt (S. 143), leitet auch Jer. 13 f. nicht mehr vom Verfasser von Jer. 21, 1—10 ab, und hält (wie schon in der

„Geschichte des Volks Israel“ und hierin mit Hengstenberg zusammentreffend) den Namen Maleachi nicht mehr für den wirklichen Eigennamen des Propheten, der vielmehr sein Buch anonym geschrieben habe, sondern für ein vom Sammler aus Mal. 3, 1 geschöpfte Bezeichnung desselben als eines „engelgleichen“. Neben manchen kleineren Aenderungen und Zusätzen sind hauptsächlich hervorzuheben die neuen Einleitungen und Bemerkungen zu den einzelnen Stücken von Jes. 40—66, deren Gliederung und Strophenbau vielfach genauer bestimmt ist als früher. Ganz besondere Aufmerksamkeit ist der Nachweisung der aus älteren, aber verlorenen Schriften wörtlich herübergenommenen Stoffe in diesem Buche gewidmet: es werden nicht mehr blos C. 53 (oder vielmehr 52, 13 — 53, 12) und C. 56, 9—57, 11, die eine so stark abweichende Sprachfarbe haben, sammt 40, 1 f., auf das Werk eines Propheten aus Manasse's Zeit zurückgeführt und vermuthet, dieses Werk habe in seiner ersten Hälfte die Gottesprüche aus der Zeit der tiefsten Entartung des großen Haufens und der äußersten Leiden der Treuen, in der zweiten aber eine Darstellung des überraschenden Umschwungs der Dinge und des Sieges der Treuen enthalten (S. 27 f.), und Jes. 52, 13—53, 12 möge ursprünglich ein Oratorium zu der öffentlichen Feier des Martyriums eines großen Propheten gewesen sein (S. 89), sondern auch in C. 58 und 59 werden Bruchstücke aus der Schrift eines dem Hezeziel ähnlichen und kaum viel späteren Propheten, aus der auch C. 63, 1—6 (S. 119) stamme, gefunden; C. 51, 18—20 seien aus einem den Klagliedern ähnlichen alphabetischen Trauerlied entlehnt und auch C. 55, 4 f. gehe auf einen älteren Schriftsteller zurück. Sonst bemerke ich noch an Einzelheiten die Aenderung der Lesart in Jes. 40, 6. 53, 2. 65, 16. 25, 2 und Jer. 50, 32, oder des Wortverständnisses in Jes. 44, 26. 50, 7. 55, 4 und 26, 16 wo צִקּוֹן als Substantiv in der Bedeutung Zaun (nach dem Aethiop.) erklärt und mit לְחֵשׁ zusammen als Zauberkreis übersetzt wird. In Zach. 1, 8 wird zwar הַדְרִים beibehalten, aber אֶל-סִימָן גָּדֹל gestrichen und hinten im Verse נִאֲמָרִים zugesetzt; Zach. 4, 2 שְׁבִיעָה getilgt und Zach. 6, 7 אֲדָמִים für אֲנָמִים gelesen, welche Aenderungen zum Theile nahe liegen und auch schon von Andern gefordert worden sind.\*)

Als Anhang zu den eigentlichen prophetischen Büchern werden dann die prophetischen Nachtriebe im Kanon abgehandelt, aber nicht mehr blos im Allgemeinen, sondern mit Uebersetzung und in ausführlicher Erklärung; auch ist neben und zwischen dem Prophetensagenbuch Zona und dem aus Kunstprophetie und Prophetensage zusammengesetzten B. Daniel das B. Baruch mit dem Jeremja-Brief als Beispiel der einfachsten Art der Nachbildung der alten Prophetenbücher aufgenommen. Abhandlungen über Aechtheit und Unächtheit, Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit darf man hier nicht erwarten; es wird vorausgesetzt, was längst bewiesen ist, daß die Erzählungen eben nur Volksagen oder Erzählungen für das Volk, gleichsam in großen derben Strichen ausgeführte Wandgemälde, und die Prophetieen nur künstliche, unter fremden Sehernamen geschriebene Erzeugnisse sind. Um so mehr ist hier alles Bemühen darauf gerichtet, diese kleinen

\*) Bei Zach. 6, 15 wird festgehalten, daß der Satz abgebrochen sei, und zugleich als möglich hingestellt, daß schon früher hier einige Worte gestrichen wurden, weil sie durch die geschichtliche Entwicklung überholt waren.

Bücher ihrer Anlage und ihrem Inhalt nach als wirkliche und werthvolle Kunstwerke verstehen und genießen zu lehren, ohne durch vieles Klügeln den Dufte der Volkspoesie, der darauf liegt, abzustreifen. Mit seiner gewohnten Sinnigkeit und Zartfühlbarkeit wußte hier der Erklärer eine Menge von Schönheiten und feinen Gedanken aufzudecken, welche den bisherigen Auslegern entgangen sind; voll von jener Hochachtung für diese alten Denkmale, welche auch in das Einzelne einzugehen nicht verschmäht, ist er auch nicht darauf ausgegangen, Widersprüche und Verstöße des Schriftstellers in denselben nachzuweisen, sondern vielmehr etwa im Text vorliegende Ungereimtheiten durch leichte Verbesserungen zu heben und das scheinbar Auffallende erklärlich, ja sinnvoll zu machen. Nicht bloß im Buche Daniel werden so z. B. durch Nachweisung von Textfehlern und sachlich wohl begründete Conjecturen die Anstöße in C. 1, 2. 21. 2, 1 (wo für im zweiten Jahr gelesen wird im zwölften Jahr) 3, 31. 6, 13. 7, 8 f. beseitigt, sondern auch der Eingang des Buches Baruch, der nach dem überlieferten Text bekanntlich grobe geschichtliche Irrthümer und Widersprüche enthält, wird durch die einfache Operation, daß C. 1, 2 aus B. 8 der Monat Sivan ergänzt und für ἐν τῷ καιρῷ (wegen B. 11 ff.) πρὸ τοῦ καιροῦ gelesen wird, verständlich gemacht. Als die Meinung des Verfassers ergibt sich dann, daß Baruch, welcher etwa im vierten Jahr Sedecia's mit diesem selbst (Jer. 51, 59) nach Babel gereist sein mochte, um ein Schreiben Jeremja's dorthin zu bringen (vgl. Jer. 29), im fünften Jahre, das zugleich fünftes Jahr der Abführung Sojachin's war, zurückreiste und im Auftrag der babylonischen Gemeinde ein von dieser gebilligtes Sendschreiben, dessen Wortlaut dann folgt, sammt den silbernen Tempelgefäßen, die Sedecia in Babel als Nachbilder und Ersatz der von Nebucadnezar fortgenommenen goldenen hatte machen lassen, und sammt freiwilligen Opferspenden überbrachte. Auf diese Weise erklärt sich dann die ganze Einleitung und Einleitung der Schrift wenigstens als denkbar, und nur der Name des Hohenpriesters Sojaqim 1, 7 (vgl. 1 Chron. 5, 39—41) muß auch so als irrthümlich anerkannt werden.

Unter dem mancherlei Bemerkenswerthen, was die Erklärung dieser Bücher ergeben hat, hebe ich noch Folgendes hervor. Das Sendschreiben der Babylonier an die palästinsische Gemeinde im Buche Baruch erstreckt sich, wie schon Bertholdt und Frißche gesehen haben, bloß bis Bar. 3, 8; es hat den Zweck, die Palästiner vor Empörung gegen die drückende Heidenherrschaft zu warnen und sie vielmehr zur rechten Erkenntniß ihrer eigenen Mängel und zur Buße hinzutreiben, und will das Muster eines Gemeindebittgebets geben; es lehnt sich zwar vielfach an ältere Schriften, namentlich an Jeremja an, ist aber doch ernst und würdig gehalten, so daß es sogar vom Verfasser des Buches Daniel als Grundlage eines Bittgebets benutzt wird (wie Ewald S. 485 ff. ausführlich nachweist); die ganze Haltung des Schreibens und die Abwesenheit von Hindeutungen auf spätere Zeit lassen den Ausgang des persischen Zeitalters als Abfassungszeit vermuthen, und der Umstand, daß dasselbe gleich Anfangs dem Buche Jeremia angehängt (wie Bar. 1, 1 ausweist) und von demselben, der das Buch Jer. in das Griechische übersetzt hat, aus der Ursprache übersetzt wurde, ist eine weitere Bestätigung für jene Ansicht. An Alter, Inhalt, Zweck, Kunst und Ausführung davon verschieden und erst später damit verbunden ist nach Ewald's Ansicht das Stück Baruch



3, 9 — 5, 9, zwar auch ursprünglich hebräisch (wie einige Uebersetzungsfehler 3, 18. 4, 5. 5, 6 zeigen) geschrieben, aber von einem andern Uebersetzer in's Griechische übertragen. Verfaßt in einer trüben leidensvollen Zeit der Gemeinde, als durch einen mächtigen Kriegsfeind viele Einwohner Jerusalems in eine entfernte volkreiche Stadt, nämlich nach 4, 32—34 Alexandria, geführt gewesen seien, nach der Eroberung Jerusalems durch Ptolemäus I. a. 320, sei es ursprünglich für eine im Tempel zu haltende Sühne- und Bußfeier bestimmt gewesen, und habe den Zweck, der Gemeinde die richtige Beurtheilung ihrer Lage und den rechten Trost an die Hand zu geben, darin bestehend, daß das Volk in der göttlichen Weisheit, die ihm voll und ganz in seinem Gesetz gegeben sei, noch weit fester werden müsse und erst dann, aber auch dann gewiß das verheißene messianische Heil ihm kommen werde. Es reden darin drei Stimmen, zuerst der Prophet, die Volksgenossen an Israels ewiges Gut, aber auch an ihre Untreue gegen Gott und die Gemeinde erinnernd 3, 9 — 4, 9, sodann Zion selbst als die ideale Mutterkirche aufgefaßt, über das Elend ihrer Kinder und ihre Sünde jammern, aber zugleich hoffend und zur rechten Hoffnung aufrufend 4, 9—29, endlich eine höhere Stimme, etwa ein Engel, Zion tröstend und die alten Hoffnungen erneuernd 4, 30 — 5, 9. Daß dieses Schriftchen noch vor den eigentlichen Eindrang der griechischen Weisheit unter die Judäer geschrieben sei, erhelle auch daraus, daß 3, 22 f. zwar Phöniker und Araber, noch nicht aber Griechen unter den weisesten Völkern der Erde aufgeführt werden. Der dem Buche Baruch in vielen Handschriften angehängte Brief Jeremja's (Bar. 6), in welchem dieser in der Sprache der griechischen Rhetorik redend eingeführt wird, ist zwar bedeutend jünger, wird aber hier doch ausführlich erklärt, weil das Verständniß desselben bisher sehr mangelhaft war, und namentlich der schöne Gedankenfortschritt desselben in zehn Wendungen nachgewiesen. Nach dem B. 3 in den 7 Geschlechtern gegebenen Wink, wornach der Verfasser von Jeremja an bis auf die messianische Vollendung etwa 700 Jahre (Gen. 15, 13—16) annehme, und nach der Art, wie die damaligen (griech.) Könige als an Macht und Ansehen sehr gesunken und kurz regierend dargestellt werden, vermuthet Ewald als Abfassungszeit den Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts. Der Verfasser mochte in Aegypten leben, aber die Beschreibungen der Götter B. 14 f. 30—32 leiten eher auf Phrygien, und in Kleinasien lebten damals viele Hellenisten. Schon angespielt auf den Brief wird 2 Macc. 2, 2.

Beim Buche Daniel, dem eine sehr gründliche Auseinandersetzung und Auslegung gewidmet ist, wird an der Dreitheiligkeit des Buches (einleitender Theil C. 1 f., vorbildlicher C. 3—6, messianischer C. 7—12) und an der Abfassung bald nach dem Beginn der syr. Religionsverfolgung und gleichzeitig mit den Anfang der hasmonäischen Erhebung festgehalten. Der Wechsel der Sprache wird daraus erklärt, daß zwar damals das Aramäische die Schriftsprache gewesen (und als solche erst von der maccabäischen Zeit an durch das Neuhebräische verdrängt worden) sei, daß aber der Verfasser wegen des prophetischen Inhalts des Buches es vorgezogen habe, es in der althebr. Sprache zu beginnen und zu schließen, wobei es von Bedeutung sei, daß gerade die 4 Erzählungsstücke aramäisch, der größere Theil der Weissagungen aber hebräisch geschrieben wurde. Von dem Aramäischen des Buches selbst aber wird C. 304 f. gezeigt, daß es schon eine

spätere Entwicklungsstufe als das des Buches Ezra darstelle. Daß zwar von Babylonien und Persien offen, aber von den syrischen Griechen immer nur verdeckt gesprochen und selbst in C. 11, wo Aegypten einigemal mit Namen genannt ist, doch von Syrien immer nur als von dem Land des Nordens geredet wird, gilt Ewald mit Recht als eines von den vielen Zeichen, daß das Buch eben in der gefährlichsten Zeit des syrischen Druckes geschrieben ist. Eigenthümlich ist die Beobachtung, wie dem Verfasser sogar noch Nebucadnezar, gegenüber von den verstorbenen Griechenherrschern, als ein besserer Mann erschienen sei, und wie derselbe in seinen Erzählungen von Nebucadnezar darauf ausgegangen sei, zu zeigen, daß dieser, je länger er lebte, desto mehr ein offenes Herz für den lebendigen Gott und die wahre Religion bekommen habe. Ebenso bemerkenswerth ist der Nachweis, daß unter den vier Thieren C. 7 nicht zunächst die vier Reiche, sondern deren Stifter zu verstehen seien: darnach erklären sich dann nicht blos die Worte „ich sah weiter, bis daß seine Flügel abgestreift wurden, es vom Boden sich erhob, und auf Füßen, wie ein Mensch sich hielt und eines Menschen Herz ihm gegeben ward“ (7, 4) von der allmählichen Umwandlung Nebucadnezars zu einem würdigeren Menschen, sondern auch die alte Erklärung dessen, der wie eines Menschen Sohn ist, von dem Messias erhält so erst ihre rechte Begründung. Unter den zehn Herrschern C. 7, 7 f. versteht Ewald jetzt zunächst die 7 syrischen Könige von Seleucus I. bis Seleucus IV. Philopator, dann unter den drei von dem kleinen Horn entwurzelten den Demetrius, Ptolemäus Philopator und Heliodor. Die schon im Jahrb. XII C. 54 aufgestellte Erläuterung der 70 Wochen wird hier des Weiteren entwickelt; sie kann aber nicht durchgeführt werden ohne die Annahme, daß hinter C. 9, 27 einige Verse ausgefallen seien, eine Annahme, die übrigens auch durch C. 11, 1 bestätigt werde. In den sprachlichen Anmerkungen zum Buch findet sich allerlei Neues und Eigenthümliches, z. B. כַּל-קַבֵּל versteht Ewald als für oder wie, לִהְיוֹת 2, 6. 9 nur, שִׁשִּׁי 3, 21 Schuh oder Hut; חֲזוֹת 4, 8. 17 die Breite; אֶרְבֵּי 4, 24 Leichtsinns; לִנְיָ 6, 19 Tänzerinnen. Sehr unterrichtend sind die Erörterungen über die verschiedenen Arten der Gelehrten und Weisen der Babylonier, sowie der Namen der Reichsbeamten und Spielwerkzeuge (C. 472—476) und über die Passivbildung im biblischen Aramäischen (C. 480 f.).

Der Druck ist, manche kleine Versehen in Zahlen und einzelnen Buchstaben abgesehen, correct. C. 120 l. 3. von unten wird Pracht statt Kraft zu lesen sein, und C. 219 3. 13 fehlt ein nicht.

Stößen.

A. Dillmann.

Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniß zum Judasbrief. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Esagogik, von Dr. Ferdinand Philippi, Lehrer an der Realschule zu Schwerin. Nebst einem Anhang über Judä B. 9 und die Mosesprophetie. Stuttgart, Kiesling 1868. 191 S.

Der Herr Verfasser, Sohn des Herrn Dr. Fr. Ad. Philippi in Kostock, jagt

§. 144 f.: „wollen wir die Kanonicität und apostolische Abfassung des Judasbriefes, die uns aus inneren und äußeren Gründen feststeht, retten, so kann das nur dadurch geschehen, daß wir Judas 14 und 15 nicht aus einer apokryphischen Schrift entlehnt sein lassen“. Demgemäß macht er in seiner Abhandlung den Versuch, zu beweisen, daß der Apostel Judas, was er über Henoch sagt, nicht aus dem bekannten Buch Henoch, sondern aus einer richtigen, auch in der Ueberlieferung schon früher gangbaren, aber durch den heil. Geist ihm besonders vergewisserten Auslegung von Gen. 5 (§. 149) oder auch aus unmittelbarer Belehrung des Herrn selbst während seines Erdenlebens (§. 151 f.) geschöpft habe, und dagegen das Buch Henoch „auf Grund traditioneller Ueberlieferung (sic) und in Folge der Citation (sic) im Judasbrief zu Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems, im Anschluß an gedachten Brief und an die Offenbarung Johannis von einem Christen in griechischer Sprache verfaßt“ sei (§. 142 f.) Diese Meinung ist nicht neu; Herr Philippi geht, indem er sie entwickelt, auf dem Wege, welchen Dr. Hofmann in Erlangen (Schriftbeweis II. Aufl. Bd. 1 §. 420 ff.) vorangegangen ist. Verwunderlich für unsere jetzige Zeit ist nur die Offenheit, mit welcher hier in Sachen der historischen Kritik die Dogmatik als oberste Richterin bekannt wird. Der Herr Verfasser hat sich nach den Lehrbüchern des XVII. Jahrhunderts seine Begriffe von Inspiration und Gottes Wort zurecht gemacht, und weil es dazu nicht zu passen scheint, daß ein Apostel ein pseudepigraphisches Buch citirt haben soll (die richtigeren Urtheile von Hieronymus und andern besonnenen Theologen über diesen Punkt werden §. 113 und 143 ausdrücklich verworfen), so muß das jüdische und zugleich vorchristliche Henochbuch aus der Welt geschafft werden. Wir halten aber dafür, daß es trotz seiner Bemühungen am Leben geblieben ist, und dem Herrn Philippi und andern ähnlich Denkenden das Mahnwort zuruft, lieber die Dogmatik nach der Geschichte als die Geschichte nach der Dogmatik umzugestalten.

Dem Herrn Verfasser ist das Buch Henoch ein einheitliches Ganze, von einem Verfasser; die gegentheiligen Ansichten sind ihm zwar bekannt, aber es scheint ihm nicht der Mühe werth gewesen zu sein, sie ernstlich und eingehend zu widerlegen. Nach einer kurzen Uebersicht über die bisherigen Ansichten von der Composition des Buches sucht er sofort seine eigene zu beweisen. Den ersten Beweis (§. 19 — 65) nimmt er aus den geschichtlichen Andeutungen des Buches. Auf §. 56 f. will er wenig Gewicht legen, bezieht aber doch schon hier gegen allen Zusammenhang und alle Möglichkeit die von Ost, West und Süd kommenden Wagen auf die feindliche Römermacht, ohne sagen zu können, wie §. 57, 3 (daß sie alle anbeten) sich damit reime. Von erheblicherer Wichtigkeit ist ihm das große Traumgesicht §. 85 — 90. Bei dessen Deutung geht er von der nun oft genug widerlegten falschen Voraussetzung aus, daß das vierte Daniel'sche Weltreich das römische sei, versteht deßhalb unter den 12 + 23 + 23 + 12 Heidenherrschern der Reihe nach die babylonischen, persischen, griechischen und römischen und hält dafür, daß der Verfasser des Buches zwar nicht geschichtlich genau, wohl aber symbolisch apokalyptisch die Herrschaftszeit der einzelnen vier Reiche auf 120, 230, 230, 120 Jahre angesetzt habe. Hienach müßte die Schilderung der Römerzeit mit §. 490, 6 beginnen: er deutet dort die Adler auf die Römer, die Raben

auf die Herodier u. s. w., bleibt aber die Antwort auf die Frage schuldig, wie denn schon bei der Schilderung des dritten Weltreichs E. 90, 1—5 von den Adlern, Geiern, Weißen, Raben die Rede sein kann. Unter dem einen Baum B. 8, dem großen Horn B. 9 und dem weißen Farren B. 37 f. versteht er ohne Weiteres eine und dieselbe Person, Christus (wie Dr. Hofmann, nur daß dieser B. 8 auf Johannes den Täufer bezieht), während doch der Text diese drei Personen genau unterscheidet und von ihrer Einerleiheit keine leise Andeutung gibt. In B. 6 f. findet er den Anfang der christlichen Kirche gezeichnet, und bedenkt nicht, daß dann die christliche Kirche nicht mit Christus anfangen würde; die Geschichte des Krieges zwischen den Schafen, Lämmern und Vögeln deutet er dahin um, die Christen und Christus seien so mächtig geworden, daß die Feinde, wenn sie auch noch so sehr dräueten und wütheten, ihnen nichts anhaben konnten (wann sollen sie denn im ersten Jahrhundert so mächtig gewesen sein?); B. 13 bezieht er auf Luc. 23, 6—12 und B. 14 (ein späteres Datum) auf Luc. 22, 43; von B. 18—38 glaubt er die weitere Entwicklung der Geschichte in der Weise dargestellt, daß nach der erstmaligen Erscheinung Christi unter Kampf, endend mit dem Untergang seiner Feinde und mit Zerstörung der Stadt, die Ausbreitung der christlichen Kirche und die zweite Erscheinung Christi zum Gericht beschrieben werde, und setzt sich einfach darüber weg, daß von einem zweimaligen Erscheinen des Messias kein Wort gesagt ist, ebensowenig von einer Zerstörung der Stadt (B. 28), wohl aber von dem Gericht über Todte und Lebendige und zwar vor dem herrlichen Umbau des Tempels und der Aufrichtung des neuen messianischen Reiches vorhergehend. In der Wochenüberschau E. 91, 43 rechnet er die siebente Woche (93, 9—14) vom babylonischen Exil bis auf die Zeit Christi, indem er behauptet, daß „die ewige Pflanze der Gerechtigkeit“, die aus der Fülle ihrer Weisheit die wichtigen Belehrungen ausgehen lasse, Christus sein müsse, während nach 93, 5 diese Pflanze vielmehr ein Collectivum ist, und daß sie die Belehrungen ausgehen lasse, im Text nicht gesagt wird, und bezieht 91, 5—11 auf die Zeit nach Christi Tod und Jerusalems Zerstörung, indem er B. 9 f. allegorisch ausdeutet. — Nachdem er so, wie er glaubt, den Beweis erbracht hat, daß die erste Erscheinung Christi im Fleisch und Jerusalems Zerstörung vom Verfasser des Buches schon geschichtlich erlebt sei, während doch (wie er E. 80 selbst zugibt) jeder Hinweis auf ein geschichtliches Factum aus dem Leben Jesu, auf seinen Tod und seine Auferstehung fehlt, sucht er E. 66—102 einen zweiten Beweis für seinen Satz durch den Nachweis zu geben, daß in Anschauungen und Ausdrücken, besonders in christologischen und eschatologischen Dingen der Verfasser durchaus auf neutestamentlichem Boden stehe. Auch wir erkennen hier die vielfachen Berührungen an, halten aber nach wie vor daran fest, daß sie theils aus der beiderseitigen Anlehnung an das Alte Testament sich erklären, theils aber, wo wirklich Entlehnung stattfindet, sie nicht auf Seiten des Verfassers des Henochbuches zu suchen ist, vielmehr sein Buch in den Kreisen, aus denen die ersten Bekenner des Christenthums hervorgingen, wohl bekannt war, und daß nichts specifisch Christliches im Buche ist. Herr Philippi freilich weiß namentlich die Christologie des Buches so zu sublimiren, daß er sagen kann, im Buche seien die beiden Naturen Christi mit neutestamentlicher Klarheit gezeichnet (E. 75) und dem Verfasser seien Gott und Christus wesensgleich (E. 71). Stellen wie 61, 10 beirren



ihn da nicht viel; er behauptet sogar, einem jüdischen Verfasser müßte die Bezeichnung des Messias als Gottes Sohn gotteslästerlich erschienen sein (S. 69, als würde es sich in Stellen wie Matth. 26, 65 oder Matth. 16, 13 — 16 um den Messias überhaupt, und nicht vielmehr um die Messianität der bestimmten geschichtlichen Person Jesu handeln); den mit Menschensohn wechselnden Ausdruck Mannessohn will er auf Uebersetzungsfehler zurückführen, und findet (S. 68), der Ausdruck Weibessohn sei nur verständlich, wenn „das historische Factum (der Geburt Jesu von einem Weibe!) bereits vorlag“. Auch an andern, ähnlich wunderbaren, Behauptungen fehlt es in diesem Abschnitt nicht, z. B. auf jüdischem Standpunkt habe den gefallenen Engeln (NB. vor Gen. 9) Fleisch- und Blut-Essen nicht zum Vorwurf gemacht werden können (S. 100), habe nicht das ganze Opferwesen des zweiten Tempels verworfen werden können (S. 100, als ob der Verfasser 89, 73 das thäte!), zu geschweigen davon, daß Herr Philippi in der Erklärung der Gottesöhne als Engel Gen. 6, 1 ff. eine willkürliche Neuerung und Andeutung sieht. — Sein dritter Beweis (S. 102—123) für die christliche Abfassung des Buches ist von den äußeren Zeugnissen hergenommen. Er sucht da zu zeigen, 1) daß in der ganzen jüdischen Literatur bis in's Mittelalter hinein keine Spur von Kenntniß des Henochbuches vorhanden sei, behauptet aber zu diesem Zweck frischweg, und ohne einen Schatten von Beweis, daß das Buch der Jubiläen judenchristlichen Ursprungs aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts sei, und urtheilt ebenso von der Moseprophetie (s. nachher); 2) daß in der ersten Zeit nur die Christen das Buch gekannt und gebraucht haben, es also deßhalb auch aus ihren Kreisen stammen müsse. Nun dann werden auch Baruch, Sirach, Tobith, Judith, die ebenfalls von den Juden verworfen, aber von den Christen gebraucht und uns überliefert wurden, christlichen Ursprungs sein. Falsch ist auch die Folgerung, daß in Const. Ap. 6, 16 der christliche Ursprung des Buches vorausgesetzt sei.

Wie nun aber immer ein Irrthum den andern nach sich zieht, so muß Herr Philippi auf seinem gegenüber vom Henochbuch entwickelten Standpunkt folgerrecht auch die Benützung der Moseprophetie in Judä 9 läugnen, und so tritt er dann im Anhang seines Buches (S. 153 — 191) den Beweis an, 1) daß Judas die Thatfache, daß Satan Anspruch auf Mose's Leichnam erhob, aus mündlicher Belehrung Jesu selbst bei Gelegenheit der Verkürung auf dem Berge geschöpft habe, und 2) daß dann erst veranlaßt durch diese Stelle im Judasbrief, ein Judenchrist am Ende des ersten Drittels des zweiten Jahrhunderts die sogenannte Moseprophetie in griechischer Sprache gedichtet habe. Wie der Beweis dafür ausfallen mußte, können die sich denken, welche dieses Pseudepigraph kennen. Da wird z. B. *partem aedis ipsorum igne incendet* (C. 9) auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus bezogen; aus der Polemik gegen die Pharisäer (C. 11) gefolgert, daß der Verfasser kein Jude gewesen sein könne, (als ob alle Juden Pharisäer und Pharisäerfreunde gewesen wären!); Taxo soll der historische Christus sein, und weil der nicht vom Stamm Levi war, wird die Lesart Levi, und weil er nicht 7 Söhne, d. h. Jünger, sondern 12 hatte, wird die Lesart 7 verworfen u. s. w. Vermitteltst solcher Tendenzcritik findet sich Herr Dr. Philippi, wie es nicht anders sein kann, auf's schönste mit Herrn Volkmar, dessen Art und Weise er sonst nicht billigt, zusammen; diesem wie jenem fallen

beide Pseudepigraphen in das zweite Jahrhundert; nur während Herrn Philippi das Buch Henoch ein ganz christliches Buch ist, ist es dem Hrn. Volkmar das Programm des Erzjuden Bar Cochba; und während diesem unter Taxo M. Akiba selbst verborgen ist, ist Taxo dem Herrn Philippi Jesus. Daß die biblische Wissenschaft durch solche Arbeiten gefördert werde, müssen wir leider stark bezweifeln. Aber auch einen Bibelglauben, der aus Deut. 34, 6 herausliest und als Faktum hinnimmt, daß Gott den Leichnam Mose's mit eigener Hand begraben habe, können wir nicht bewundern, sondern müssen ihn einfach für rabbinisch erklären.

Gießen.

A. Dillmann.

**Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments von Dr. Bernhard Weiß, Professor der Theologie. Berlin bei W. Herz 1868. 756 S.**

Ein Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments muß wohl mit besonderem Interesse begrüßt werden. Zwar behalten die Werke der beiden Tübinger Kollegen Schmid und Baur bleibenden Werth. Aber sie fordern doch auch zu ergänzenden und fortschreitenden Darstellungen auf, Baur durch die bekannte Einseitigkeit seines Standpunkts, Schmid, weil er die geschichtliche Aufgabe noch nicht streng genug durchführt und noch mannigfach dogmatische Gesichtspunkte in seiner Darstellung walten läßt. Auch das werthvolle Werk von Reuß trägt doch immer noch einen zu subjectiven Character. Unser Herr Verfasser war wohl vor manchen Anderen zu dem vorliegenden bedeutenden Unternehmen berufen. Fast bei allen wichtigeren Punkten kann er auf größere oder kleinere Vorarbeiten zurückweisen, (wir erinnern nur an seinen petrinischen und seinen johanneischen Lehrbegriff, sowie an seine Beiträge zur synoptischen Evangelienfrage), welche er seit mehr als einem Jahrzehnt auf unserem Gebiete veröffentlicht hat. So zeigt denn auch unser Buch vor allem eine gründliche und umfassende Beherrschung des gesamten Stoffes, welcher in solcher Vollständigkeit noch nirgends dargestellt ist. Vielleicht dürften einzelne Partien kürzer und übersichtlicher gehalten sein.

Die Aufgabe der neutestamentlichen Theologie, welche mit Recht von der biblischen Dogmatik scharf unterschieden wird, wird dahin bestimmt, daß sie die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Lehrformen darzustellen habe, deren Einheit in der heilsgeschichtlichen Thatfache der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt. Mit Recht hält der Verfasser daran fest, daß es, wie überhaupt keine Theologie, so auch keine biblische Theologie mehr gibt, wenn die heil. Schrift nicht als Urkunde der göttlichen Offenbarung anerkannt ist. Als geschichtliche Wissenschaft, welche die Lehren der einzelnen neutestamentlichen Schriften oder Schriftsteller gesondert darzustellen hat, entlehnt die neutestamentliche Theologie die unentbehrlichen Resultate über die Verfasser und die Abfassungszeit der einzelnen Schriften der historisch-kritischen Einleitung. Sie selbst aber ist eine lediglich historisch beschreibende, nicht eine historisch-kritische Wissenschaft. Sie muß es auch als einen unberechtigten An-

spruch zurückweisen, wenn man von ihr verlangt, daß sie die Genesis der in den Büchern des Neuen Testaments vorliegenden Vorstellungen und Lehren aus den verschiedenen auf die Verfasser einwirkenden Momenten darlegen soll. Referent kann sich mit dieser Zurückweisung nicht ganz einverstanden erklären und hat daher an einigen Punkten unseres Buches in dieser Richtung etwas vermisst. Allerdings ist strenge Objectivität der geschichtlichen Darstellung das erste Gesetz der biblischen Theologie. Aber der Proceß der Analyse, den sie vornehmen muß, um uns vollständig in das Bewußtsein der biblischen Schriftsteller hineinsehen zu lassen, ist ja nicht möglich ohne ein kritisches Element, ohne eine Auseinandersetzung der verschiedenen Factoren, welche auf jenes Bewußtsein und dessen in den biblischen Schriften niedergelegte Producte eingewirkt haben. Unser Verfasser hat sich auch dieser Aufgabe nicht ganz entzogen; aber seine Darstellung würde wohl gewonnen haben, wenn er sie als einen wesentlichen Factor vollständig aufgenommen und durchgeführt hätte. Mit vollem Recht ist dagegen eine Darstellung des Lebens Jesu und der Apostel aus unserer Disciplin ausgeschlossen worden.

Die Darstellung verläuft in folgenden 5 Haupttheilen: 1) Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung, 2) der urapostolische Lehtropus in der vorpaulinischen Zeit, 3) der Paulinismus, 4) der urapostolische Lehtropus in der nachpaulinischen Zeit, 5) die johanneische Theologie.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung in den drei ersten Evangelien hat hier unseres Frachtens eine treffliche Darstellung gefunden. Der genuine Character dieser Lehre tritt klar und ungetrübt durch fremdartige Gesichtspunkte hervor. Es sind hauptsächlich die Lehren vom Gottesreich, Gottessohn und der Gottesgerechtigkeit in ihrer ganz unreflectirten, vielfach alttestamentlich gefärbten und doch wieder schöpferisch originalen Gestalt, welche uns hier gründlich im Zusammenhange vorgeführt werden. Von selbst widerlegen sich damit die Vorstellungen der negativen Kritik, als ob das Urchristenthum in der Person und dem Munde Jesu nur eine vergeistigte Gottes- und Gesetzeslehre gewesen wäre. Aber es wird auch der positiven Theologie der ganze Ernst des Problems nahe gelegt, wie sich die übrigen neutestamentlichen Lehtropen, besonders auch die Lehtdarstellung des vierten Evangeliums, zu dieser neutestamentlichen Grundlehre Jesu nach den drei ersten Evangelien verhalten. Nur darin hat uns der Verfasser nicht genügt, daß er es (S. 35) ablehnt, das eigene Selbstbewußtsein Jesu auf Grund der 3 ersten Evangelien zu beschreiben, und erklärt, die biblische Theologie habe ihren Ausgangspunkt nur von dem Bilde zu nehmen, welches die neutestamentlichen Schriftsteller auf Grund oder nach dem Zeugniß der ältesten Ueberlieferung von dem Leben Jesu hatten. Er hätte das Selbstbewußtsein Jesu um so mehr entwickeln sollen, weil er auch der Ansicht ist, daß die Lehre Jesu ihrem wesentlichen Kern nach selbst nichts anderes als eine Lehre von der Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung und in dieser Beziehung grundlegend für die Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller von derselben gewesen sei.

Der nun folgende zweite Theil, welcher den urapostolischen Lehtropus in der vorpaulinischen Zeit behandelt, ruht nun freilich auf den bekannten Voraussetzungen unseres Verfassers, daß der erste Brief Petri und der Jakobusbrief vor der entscheidenden Wirksamkeit des Apostels Paulus in Klein-

Asien geschrieben seien, denen sich schwerlich viele Andere anzuschließen vermögen. Außer den genannten Briefen dienen ihm nur noch die Reden des Petrus und des Stephanus in der Apostelgeschichte als Quelle. Aber wenn man auch jene kritischen Voraussetzungen nicht theilt, muß doch die allgemeine Auffassung, daß wir in den genannten Schriftstücken eine eigenthümliche urapostolische Lehrdarstellung haben, entschieden als richtig anerkannt werden. Es gewährt ein besonderes Interesse, die älteste apostolische Predigt in ihren theologischen Hauptgesichtspunkten aus den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte kennen zu lernen, und wer neben dem Nachweise der eigenthümlichen und reichen Lehranschauungen insbesondere die feinen Winke beachtet, womit uns im ersten Petribrief an einzelnen Stellen der Augenzeuge des Lebens Jesu aufgezeigt wird, der wird wesentlich in der Ueberzeugung von der Authentie dieses Briefes befestigt werden. Dagegen hat uns der Verfasser nicht überzeugen können, daß der Jakobusbrief ohne Beziehung auf die paulinische Rechtfertigungslehre geschrieben sei.

Bei der Besprechung der Reden aus der Apostelgeschichte wird auch die Stellung der Urgemeinde zu der Heidenfrage erörtert. Vielleicht dürfte das in Stephanus hervortretende Princip einer freieren und geistigeren Auffassung des Christenthums doch schon entschiedener anerkannt sein. Im Uebrigen ist die Ausföhrung, daß die Urgemeinde am Gesetz festhielt, weil sie noch auf eine Gesamtbekehrung Israels hoffte, gewiß richtig.

Auch erscheint die Darstellung der Frage von den Heidendriften, wie sie auf dem Apostelconcil verhandelt wurde, als eine sehr gelungene. Man ließ die Heiden frei vom Gesetz; aber eine strengere Richtung, an deren Spitze Jakobus gestanden sein mag, verweigerte ihnen die Tischgenossenschaft.

Referent versagt sich der Kürze halber nur ungerne, auf die einzelnen Ausföhrungen des Verfassers in den bisherigen Abschnitten näher einzugehen. Nur darauf sei hingewiesen, wie bei solcher Darstellung einzelne Grundbegriffe, wie vor allem die Person Christi selbst, die durch ihn zu erlangende *σωτηρια*, der christliche Glaube, das Reich Gottes u. s. f. erst in ihrem originalen Lichte erscheinen, in welchem wir sie bei unserer herkömmlichen dogmatischen Betrachtungsweise sonst nicht zu sehen gewohnt sind. So erscheint als besonders durchschlagend die Beziehung sowohl der Person Christi, als der durch ihn vermittelten *σωτηρια* auf die als nahe gedachte Parusie. Das höhere Wesen und die göttliche Würde Christi finden ihre Begründung theils in dem mitgetheilten Gottesgeist, theils erst in seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters. Dem Tode Christi wird sowohl von Jesu selber, als von Petrus eine gewisse sühnende Bedeutung beigelegt, aber nicht im Sinne einer strengen Satisfactionstheorie und nicht mit jener Ausschließlichkeit der Heilswirkung, welche die spätere Dogmatik ausgeprägt hat. So tritt überall die Beziehung auf die alttestamentliche Anschauungsweise noch als eine durchgreifende hervor, wenn es auch schwerlich richtig ist, daß Petrus in seinem Briefe unter dem auserwählten Geschlecht nur das glaubige Israel verstehe.

Es ist nun wohl ein sehr glücklicher Wurf unseres Verfassers, daß er auch bei der Darstellung des Paulinismus von einer Lehrform ausgeht, in welcher derselbe noch in seiner unmittelbaren Verwandtschaft mit der urapostolischen Lehrweise erscheint, weil die specifisch paulinischen Ideen noch nicht darin entwickelt sind. Diese älteste paulinische Lehrform wird den Reden Pauli in der Apostel-



geschichte (mit dem Zugeständnisse, daß sie nur ihrer Substanz nach authentisch sein können) und den beiden Thessalonicherbriefen entnommen. Die gemeinsame Grundlage des Paulinismus mit der urapostolischen Lehrweise wird besonders in den drei Stücken gefunden, daß das letzte Gericht nahe, daß der von den Todten auferweckte Jesus der Richter, für die Gläubigen aber der Erretter sei. Eigenthümlich ist die Ansicht, daß der im zweiten Thessalonicherbriefe geschilderte Antichrist ein jüdischer Pseudomesias sei.

Nun folgt sehr ausführlich (S. 247—479) die Entwicklung des Paulinismus nach den zwei weiteren Stufen, wie sie vorliegt in den vier älteren großen „Lehr- und Streitbriefen“ einerseits und in den „Gefangenschaftsbriefen“ andererseits. Im Anhang wird die Lehrweise der Pastoralbriefe abgehandelt, deren paulinischer Ursprung dem Verfasser nicht ganz zweifellos ist. Es ist wohl einerseits ein Vorzug, daß jene beiden Stufen der älteren und der in der Gefangenschaft geschriebenen Briefe auseinandergehalten sind; aber wenn, wie wir glauben überzeugend, gezeigt wird, daß gar kein Unterschied der Lehre, sondern nur in einigen Stücken eine Weiterbildung und ein verschiedenes Hervorheben oder Zurücktretenlassen auf der zweiten Stufe gegenüber von der ersten stattfindet, so hätte es wohl genügt, bei jedem einzelnen Lehrstück beide Stufen einigermaßen zu unterscheiden. Es wären dadurch einige Wiederholungen vermieden worden, und innerhalb der einzelnen Stücke würde der ganze Entwicklungsgang in der Lehre des Apostels deutlicher vor die Augen treten.

An der Hand der ganzen Darstellung der paulinischen Lehre, welche gegen den Schluß auch seine Auffassung der christlichen Sittlichkeit berücksichtigt, werden wir vor allem mit neuer Bewunderung erfüllt über die ungemeine Reichhaltigkeit und Tiefe der gesamten Anschauung des Apostels, welche zwar an der Rechtfertigungslehre ihr Centrum hat, aber mit derselben keineswegs erschöpft ist, sondern eine außerordentliche Fülle der mannigfaltigsten und doch stets einheitlichen Betrachtung in sich schließt. Die Entwicklung derselben nimmt ihren Ausgangspunkt mit Recht von dem Begriffe der Gerechtigkeit und geht von da zu dem Mangel derselben in den Menschen, sodann zu ihrer Herstellung in Person und Werk Christi über, woran sich von selbst die Lehren von der Rechtfertigung, den Sakramenten u. s. f. bis zur Eschatologie schließen.

Einige wenige Bemerkungen können wir nicht unterlassen. Gegenüber von der Behauptung, daß nach der Auffassung des Paulus die Gesetzeswerke nicht an sich eine unvollkommene Erfüllung des göttlichen Willens seien, ist anzuführen, daß dieser Gesichtspunkt bei Paulus doch auch vorhanden ist, wie der Verfasser S. 282 selbst hervorhebt. Der ganze vorchristliche Stand ist ein Zustand des Erzogenwerdens durch das Gesetz und insofern ein unvollkommener nach der Ansicht des Apostels, wohl auch abgesehen von der durch die Sünde hereingekommenen Abnermität; der durch Christum begründete Kindschaftszustand, welcher erst der vollkommene ist, hat aber sein treibendes Princip nicht mehr am Gesetz, sondern an Christo und an dem heil. Geist. In der Lehre von der Sünde, beziehungsweise der *σάρξ* bei Paulus kann doch wohl nicht in Abrede gezogen werden, daß der vorwiegende Gesichtspunkt, unter welchem Paulus die Sünde auffaßt, derjenige der Sinnlichkeit ist, wenn seine Auffassung auch nicht darin aufgeht und namentlich nicht gesagt werden kann, daß Paulus die Wurzel der Sünde

in der Sinnlichkeit finde. Wenn Paulus den Sitz der Sünde in die σάρξ verlegt, so bezeichnet σάρξ doch nicht bloß die Sphäre des äußeren Menschen, sondern es bezeichnet das psychisch-physische Wesen des Menschen, sofern es nicht mehr unter der bestimmungsmäßigen Herrschaft des πνεύμα steht und zu einer unberechtigten Selbstständigkeit gelangt ist. Die schon aus den älteren Briefen gegebene Darstellung der paulinischen Christologie ist wohl im Ganzen richtig, namentlich ist anzuerkennen, daß Paulus von der Anschauung des erhöhten Christus ausgeht und daß er von hier aus rückwärts Christo auch Präexistenz in der göttlichen δόξα beilegt. Aber es dürfte doch noch entschiedener hervorgehoben sein, daß Paulus hier auf die Anschauung eines Mittelwesens geführt wird, bei dessen genauerer Fixirung eigentlich doch das Menschliche (freilich als himmlisch gedacht) die Grundlage der Persönlichkeit bildet, wie besonders seine Lehre von der Verklärung Christi zeigt (Röm. 8, 29 vgl. auch die Darstellung des Verfassers S. 376 f., ferner S. 432 und 455). Hätte der Verfasser die ganze paulinische Anschauung einer genaueren Analyse unterworfen, so würde sich auch wohl ergeben haben, daß Beyschlag doch nicht so ganz Unrecht hat, wenn er die persönliche Präexistenz Christi bei Paulus in eine ideale Vorstellung aufzulösen sucht, welche ihren Halt und ihre Farbe eigentlich nur von der Anschauung der Postexistenz empfängt.

Hier ist einer der Punkte, wo wir glauben, daß die biblische Theologie nicht bei der rein objectiven Darstellung stehen bleiben darf, sondern daß sie versuchen muß, das Bewußtsein der biblischen Schriftsteller auch nach seiner psychologischen Seite einigermaßen zu analysiren. Die Heilsbedeutung Christi bei Paulus wird unserer Ansicht nach zu ausschließlich in seinem Tode gefunden; die Röm. 5, 19 genannte ἐλπίς führt z. B. auf einen umfassenderen Gesichtspunkt. Dagegen stimmen wir dem Verfasser in seiner Auffassung der Rechtfertigung bei Paulus und ihres Verhältnisses zur Erneuerung zunächst vollkommen bei. Die Rechtfertigung ist bei Paulus reiner actus forensis und geschieht um des Todes Christi willen, wenn man auf diesen sein Vertrauen der Begnadigung gründet; die Erneuerung wird ganz überwiegend hergeleitet aus der Taufe, welche die Geistesmittheilung und Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt. Den naheliegenden Zusammenhang hat Paulus nicht erörtert. „Die so weit verbreitete Vorstellung, als gehöre die Lebensgemeinschaft mit Christo zum Wesen des Glaubens, ist nicht paulinisch. Das neue Leben des Christen entwickelt sich nicht psychologisch aus dem Glauben und der Rechtfertigung; sondern es bedarf dazu einer neuen Gottesthat, nämlich der Geistesmittheilung (S. 348 f.)“ Dennoch hätte wohl für die dogmatische Reflexion angedeutet werden dürfen, daß eben doch in dem paulinischen Glauben die einheitliche Wurzel für die Rechtfertigung und Heiligung und der Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo liegt. Wenn der Glaube „die Bedingung ist für Rechtfertigung und Heiligung und auf Grund des Glaubens beide unmittelbar eintreten (S. 352)“, so muß im Glauben auch die innere Voraussetzung für beide liegen, und so ist es auch bei Paulus. Wenn der paulinische Glaube nicht zugleich ein ethisches Princip wäre, so könnte auch die Synthese der paulinischen Rechtfertigungslehre mit seiner Vergeltungslehre, welche auch unser Verfasser in Aussicht nimmt, nicht wohl vollzogen werden. Dagegen hat wohl der Verfasser eine andere Synthese paulinischer Gedanken nicht mit Recht voll-

zogen, wenn er dem Apostel die Lehre von der *electio ex praevisa fide* beilegt und das *προφρε* Röm. 8, 29 in der Bedeutung „vorausgesehen“ statt „vorausbeischließen“ fassen will. Man muß wohl eben bei Paulus (wie später bei Luther) zugestehen, daß er, wo er von der Erwählung speciell handelt, zunächst einseitig den Gesichtspunkt der reinen freien Gnade Gottes hervorhebt und daß die Ergänzung von der anderen Seite bei ihm in seinen übrigen Lehraussführungen zu finden ist. Aus der Eschatologie des Apostels heben wir hervor, daß derselbe nur eine Auferstehung der Gläubigen lehre und auf das Schicksal derer, die im Tode bleiben, auch beim Endgerichte nicht weiter reflectire (S. 428 und 464), sowie daß er von einem christastischen Reiche nichts wisse.

Aus der Darstellung der Gefangenschaftsbriefe soll nur bemerkt werden, daß uns die vielbesprochene Stelle Philip. 2, 6 ff. richtig ausgelegt scheint, indem als Subject des *ἐκένωσε* der präexistente Christus angenommen und das *ταύτην* als der höhere Zustand (der *υποστάτης*) gegenüber dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὄντα* aufgefaßt wird. Es sollte aber auf das Verhältniß der in diesen Briefen vorliegenden christologischen Anschauung zu der in den älteren Briefen gegebenen etwas näher eingegangen sein, als mit der bloßen Bemerkung geschieht, daß durch die Auffassung Christi als des Weltprincips und des Weltziels die Christologie unserer Briefe über diejenige der älteren hinausgehe. Wir vermüßten namentlich eine bestimmte Antwort auf die nahe liegende Frage, in welcher Grundanschauung sich denn nun wohl die gesammte paulinische Christologie zusammenfassen lasse.

In lehrreicher objectiver Weise hebt die Darstellung der Pastoralbriefe die starken paulinischen Elemente und sodann die hievon abweichenden Momente hervor. Der Ursprung derselben wird unentschieden gelassen.

Als Quellen des vierten Theils, welcher den urapostolischen Lehrkreis in der nachpaulinischen Zeit umfaßt, werden der Hebräerbrief, der zweite Petribrief und der Brief des Judas, die Apokalypse, die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte betrachtet. Der Hebräerbrief wird nach dem Vorgange Niehm's als Product fertigeschrittener judenchristlicher Anschauung aufgefaßt, geschrieben von einem alexandrinisch gebildeten Verfasser (Barnabas?) vor der Zerstörung Jerusalem's an die dortigen Christen, welche bei der Verzögerung der Parusie in Gefahr waren, in das Judenthum zurückzufallen. Der zweite Petribrief ist möglicherweise von Petrus, die Apokalypse wahrscheinlich von dem Apostel Johannes verfaßt. Unter den synoptischen Evangelien werden die beiden ersten als judenchristliche von dem Lucasevangelium unterschieden; es ist bekannt, daß unser Verfasser im Wesentlichen der Ansicht huldigt, welche das Marcus-evangelium und die apostolische Spruchsammlung als die Grundlage unserer synoptischen Evangelienbildung ansieht, für Lucas sodann noch weitere Quellen von gleichem Werthe annimmt, unser erstes und drittes Evangelium aber auf Grund jener Quellen unabhängig von einander entstanden sein läßt. Für die Schriften des Lucas wird der besondere Zweck zugestanden, die Anknüpfung für den Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden bereits im Leben sein und dem ersten Wirken der Apostel nachzuweisen, wenn auch keineswegs in dem Umfang und der Einseitigkeit, in welchem die Kritik es zu finden gemeint hat.

Eine eingehende Darstellung hat der durch seine reiche Eigenthümlichkeiten

allerdings besonders anziehende Lehrbegriff des Hebräerbriefes gefunden. Es wird die Vorstellung abgewehrt, als ob die christologischen Aussagen über das präexistente Wesen des Sohnes Gottes von Philo entlehnt wären. Es mag keine directe Entlehnung stattgefunden haben; aber den „Anfang einer der alexandrini- schen verwandten Speculation“ muß auch unser Verfasser zugeben, ebenso die unleugbare Beziehung auf die im Buche der Weisheit vorkommenden Aussagen über die göttliche σοφία. Andererseits erkennt der Verfasser auch hier (S. 541. 543. 555) wie bei Paulus, an, daß die christologische Präexistenzvorstellung sich durch einen Rückschluß von der himmlischen Erhöhung Christi aus gebildet habe; er übergeht auch nicht (S. 547) die in unserem Briefe so stark hervortretende Vorstellung, daß Christus auf dem Wege sittlicher Vollendung zur Herrlichkeit gelangt sei. Aber er macht auf das Verhältniß dieser verschiedenen, theilweise disparaten Vorstellungen zu wenig aufmerksam. Dasselbe haben wir bei der Darstellung der verschiedenen christologischen Elemente in der Apokalypse vermißt; namentlich scheinen uns hier diejenigen Momente, welche die Subordination des Messias unter Gott aussprechen, nicht ganz mit demselben Gewichte hervorgehoben zu sein wie die Momente der Coordination. In Betreff der Weissagungen dieses Buches wird treffend nachgewiesen, daß sie auf die nächste Zukunft ihres Verfassers sich beziehen; doch soll unter dem Antichrist eher Domitian als Nero gemeint sein. Der antipaulinische, beziehungsweise streng jüdisch-particularistische Charakter, den die Tübinger Schule in der Apokalypse hat finden wollen, wird mit guten Gründen zurückgewiesen und gezeigt, daß die Gemeinde der Gläubigen nur ideeller Weise mit dem Volke Israel identificirt werde. In der Hervorhebung solcher Punkte, welche für die Abfassung der Schrift durch den Apostel Johannes sprechen und auch eine Analogie mit der Anschauungsweise des vierten Evangeliums darbieten, geht wohl der Verfasser zu weit. Wenn er bemerkt, die Bezeichnung Jesu als des Lammes nach Jesaja Kap. 53, welche im Vordergrund der Christologie der Apokalypse stehe, setze eine lebendige Anschauung von seinem geduldigen Leiden voraus, wie wir sie außer bei Petrus nur noch im Hebräerbrieфе finden, so macht gerade die Analogie des Hebräerbriefes wieder den Schluß auf einen Augenzeugen zweifelhaft.

Im fünften Abschnitt, der johanneischen Theologie haben wir den Höhepunkt unseres Buches. In der synoptisch-johanneischen Frage gipfelt ja gegenwärtig das Interesse an der neutestamentlichen Theologie, welche für die Lösung dieser Frage zum mindesten ebensoviel beizutragen hat als die neutestamentliche Einleitung. Es ist ein entschiedener Fortschritt unserer Darstellung gegenüber von der Schmid'schen, daß hier die Lehre Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes eine getrennte Entwicklung gefunden haben und zwar jene als Anfang diese als Schluß des Ganzen. Als Verfasser des vierten Evangeliums wird mit Gründen, welche jedenfalls jeder anderen Ansicht die Spitze bieten, der Apostel Johannes aufgestellt; eine indirecte Herleitung der Schrift von dem Apostel verbiete sich durch das Zeugniß, welches der Verfasser in 1, 14 sich ausstelle. In Betreff der Reden Jesu im vierten Evangelium habe zwar die historische Kritik zu fragen, wieviel in denselben sich noch als echter geschichtlicher Kern constatiren lasse, die biblische Theologie dürfe dabei stehen bleiben, daß alles, was Jesus nach der Erinnerung des Evangelisten gesagt hatte, in der Fassung, in welcher



er es aufbewahrt habe, für ihn maßgebend gewesen sei und daher als Bestandtheil seiner Theologie betrachtet werden müsse. Referent glaubt aber vielmehr, daß die historische Kritik, welche ja keine Disciplin für sich ist, eben innerhalb der neutestamentlichen Theologie, ganz besonders an unserer Frage sich zu versuchen habe. Wenn die johanneische Theologie, wie die paulinische, nur auf Grund von Briefen des Johannes darzustellen wäre, dann müßten wir uns begnügen, daraus eben die Anschauungsweise des Apostels kennen zu lernen; wenn es sich aber um ein Evangelium handelt, dann ist doch wohl die erste Frage die, was in demselben als die echt historische Grundlage für die vorliegende Darstellung der Person und Lehre Jesu zu erkennen sei. Dies wird daher S. 659 auch wieder einigermaßen zugestanden und später, wenn auch nicht so durchgreifend, als zu wünschen wäre, durchgeführt. Und so unterscheidet der Verfasser auch gleich in den zwei ersten Abschnitten das Selbstzeugniß Jesu nach Johannes und die johanneische Christologie; es folgen sodann: das Heil in Christo, die Heilsaneignung, die geschichtliche Verwirklichung des Heils und die Heilsvollendung.

Wir heben zunächst aus dem Selbstzeugnisse Jesu einige Sätze hervor. Auch bei Johannes ist das einzigartige Verhältniß zu Gott, welches Jesus mit dem Sohnesnamen bezeichnet, keineswegs zunächst ein metaphysisches, sondern es bezeichnet ihn zunächst nur als den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe, die er sich durch seine im Gehorsam bewiesene Liebe erworben hat. Auch der Ausspruch: *ὅτι καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί* kann weder von der substantiellen Einheit beider noch von der vollkommenen Wesensidentität verstanden werden. Die Stellung des Sohnes als des vollkommenen Organes des Vaters bringt es mit sich, daß jedes getrennte Wirken des Vaters und des Sohnes ausgeschlossen ist, daß beide in ihrem Wirken eins sind. Dennoch bildet dann der Punkt, daß Jesus im vierten Evangelium sich himmlische Präexistenz beilegt (was Benschlag vergeblich bestreite), ein unterscheidendes Merkmal gegenüber von seinem Selbstzeugniß bei den Synoptikern. Den Begriff des Menschensohnes erklärt unser Verfasser bei Johannes, wie bei den Synoptikern, ausschließlich aus der bekannten Danielstelle.

Bei der johanneischen Christologie wird mit Recht abermals nicht vom Begriffe des Logos, sondern von der geschichtlichen Erscheinung Jesu, in welcher der Messias oder der eingeborene Sohn Gottes geschaut wurde, ausgegangen, aber es wird hinzugefügt, daß bei dieser Anschauung bereits rückwärts geblickt wurde auf die göttliche Herrlichkeit des Sohnes vor seiner Sendung in die Welt. Doch ist bei dem Ausdruck „der Eingeborne“ nicht der Begriff der (ewigen oder auch der übernatürlichen) Zeugung maßgebend, sondern das, daß der Sohn der spezifische Gegenstand der göttlichen Liebe ist. Der ganzen Darstellung Jesu bei Johannes liegt nun ein gewisser Dualismus zu Grunde, da ihm einerseits göttliche Wunder der Allmacht und Allwissenheit beigelegt werden, andererseits er doch mit den Schranken wahrhaft menschlicher Natur behaftet erscheint, und es erscheinen die Thatfachen seines Lebens, welche auch die ältere Ueberlieferung kennt, hier in einer Beleuchtung, welche zuweilen die wirkliche Menschheit des Gottessohnes zu verleugnen scheint. Den Begriff des Logos entnahm der Apostel, nachdem er, von seiner Anschauung Jesu und dessen Selbstzeugniß aus, einmal zu der Vorstellung von seinem vorzeitlichen Sein beim Vater gelangt war, nicht aus der herrschenden Zeitphilosophie, sondern aus dem Alten Testament; aus den Aus-

sagen desselben über das Wort Gottes schöpfte er die Erkenntniß, daß der Logos von Anbeginn der Mittler der Schöpfung und der Offenbarung gewesen sei. Consequenterweise bezeichne er ihn nun auch als *Iehōs*, ja Joh. 5, 20 als den wahren Gott. Nur nebenbei bemerken wir, daß uns die Beziehung der letzteren Bezeichnung auf den Sohn noch immer unwahrscheinlich erscheint. Man kann nun im Ganzen der von dem Verfasser gegebenen Herleitung der Logoslehre beistimmen und doch die Frage aufwerfen, ob dieselbe nicht für die christologische Anschauung des Evangelisten in dieser concreten Ausprägung, in welcher sie allerdings die persönliche Präexistenz Christi aussagt, doch mehr den Charakter einer von außen hinzugenommenen speculativen Idee als eines substantiellen Elementes habe, wie insbesondere Weizsäcker und ähnlich Beyschlag nachzuweisen versucht haben.

Bei der Darstellung des Heiles in Christo ist vor allem anzuerkennen, daß der Verfasser sich bemüht, den johanneischen Grundbegriffen, welche man um ihrer mystischen Tiefe und Weite willen gerne in allzugroßer Unbestimmtheit und Gleichartigkeit auffaßt, eine bestimmte schärfere Deutung zu geben. Aber, wie auch schon bei der selbstständigen Darstellung des johanneischen Lehrbegriffes von dem Verfasser zu bemerken war, so geräth derselbe nun in eine umgekehrte Einseitigkeit. Diese tritt unseres Erachtens namentlich darin hervor, daß der Erkenntniß Gottes und Christi eine zu überwiegende Bedeutung beigelegt, namentlich das ewige Leben ausschließlich darin gefunden wird. Johannes kennt ja entschieden die volle Gemeinschaft Gottes und Christi auch noch unter anderer Form (des Glaubens, des mystischen Zueinanderseins, der Liebe). Daher ist eben diese Gemeinschaft als der Inhalt des ewigen Lebens zu bezeichnen (1 Joh. 1, 3). Richtig bezeichnet ja auch unser Verfasser als Grundinhalt der Offenbarung Gottes in Christo nach Johannes seine Liebe; aber diese Liebe wird nicht bloß durch das Medium der Erkenntniß gefaßt. Mit der genannten Einseitigkeit hängt es zusammen, daß bei Christo der Begriff des *gōws* als der begründende gegenüber von dem der *ζωή* angesehen wird, während schon nach 1, 4 das Verhältniß beider Begriffe als das umgekehrte erscheint; denn die Auslegung „in ihm war das Leben der wahren Gotteserkenntniß“ ist doch ganz unberechtigt. Auch erscheint es gewiß gezwungen, wenn die Bedeutung Christi als *ἀγίος τῆς ζωῆς* erst auf seine Wirkung als *gōws* zurückgeführt wird.

Der Tod Jesu erscheint unter dem doppelten Gesichtspunkte, einerseits durch stellvertretende Sühne die *σωτηρία* zu bewirken, andererseits die höchste Liebe Gottes und Christi zu offenbaren, und dies entspricht der doppelten Bedeutung von *ζωή* bei Johannes, der transcendenten und der immanenten. Hieran wird die wahre und bedeutsame Bemerkung geknüpft, daß Johannes keineswegs eine ganz neue Erlösungstheorie darbiete, sondern sich gerade hier den gangbaren apostolischen Lehrtropen durchweg anschließe. Denselben Gesichtspunkt sucht unser Verfasser auch noch an dem johanneischen Glaubensbegriffe und an seiner Eschatologie durchzuführen. Wir haben uns aber nicht überzeugen können, daß Neander, Brommann, Meßner u. A. Unrecht haben, indem sie im johanneischen Glauben die mystische Vereinigung mit Christo unmittelbar gesetzt finden. Andererseits hat unser Verfasser Recht, wenn er hervorhebt, das grundlegende Element beim johanneischen Glauben sei die Ueberzeugung, daß Jesus Gottes Sohn

sei. Vollkommen stimmen wir dem Nachweise bei, daß die johanneische Eschatologie nicht den rein immanenten und spiritualistischen Charakter hat, welchen man ihr schon hat beilegen wollen, um die Kluft zwischen Johannes und dem übrigen Neuen Testament aufzuzeigen. Im Evangelium, wie im ersten Briefe, erwartet der Apostel die sichtbare Wiederkunft Christi theils nach seiner Auferstehung, theils am jüngsten Tage; aber allerdings sind im Evangelium diese beiden von einander und von dem geistigen Wiederkommen nicht immer so deutlich geschieden. Möglicherweise haben wir darin nur eine echt geschichtliche Erinnerung an die Art der Weissagung Christi über seine Wiederkunft.

Schließlich erscheint uns der Gesamteindruck wichtig, den der Unbefangene gerade auch von der vorliegenden Darstellung der johanneischen Lehre empfängt, nämlich, daß dieselbe, bei aller hochentwickeltesten Eigenthümlichkeit, doch auf der gemeinsamen apostolischen Grundlage steht, ja in mancher Hinsicht mit der synoptischen Lehrweise näher verwandt ist, als mit der paulinischen. Als Product speculativer Dichtung kann diese Lehre nicht begriffen werden, wenn auch bei der Reproduction geschichtlicher Erinnerung der Verfasser von seiner persönlichen Auffassung stark bestimmt worden sein mag.

Zum Schlusse unseres Referates bekennen wir noch, daß dasselbe in seiner gebotenen Kürze nur ein unvollständiges Bild von dem reichen und gründlich belehrenden Inhalte unseres Buches gibt. Wir können diesem Lehrbuche der biblischen Theologie des Neuen Testaments, das seinen Titel mit vollem Rechte führt, nur recht viele Leser, namentlich auch aus dem Kreise der Studirenden und der praktischen Geistlichen, wünschen. Wir glauben aber auch, daß die umfassende und gründliche, besonders aber durch ihre nüchterne Objectivität und unbesochene Wahrheitsliebe so überaus wohlthuende Arbeit, welche uns hier vorliegt, zur Förderung unserer Wissenschaft nicht wenig beizutragen geeignet ist. Auf ganz ungesuchte Weise erwächst hier eine Darstellung von dem Inhalte des Neuen Testaments, welche das überzeugende Bild ebenso von der Einheit als der Mannigfaltigkeit, von dem göttlichen Grunde als der menschlichen Ausgestaltung der newtestamentlichen Lehre darbietet; von selbst widerlegen sich damit die entgegengesetzten Versuche, diesen Inhalt in eine Sammlung disparater menschlicher Vorstellungen aufzulösen oder ihn in die Form einer unfehlbaren, sei es kirchlichen oder biblischen, Dogmatik hineinzuzwängen.

Bathingen.

Diakonus Weiß.

Die Theologie des Neuen Testaments. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium. Von J. J. van Dosterzee. 268 S. Barmen bei W. Fangelwiesche.

Dieses hier in deutscher Uebersetzung dargebotene Büchlein des rühmlich bekannten holländischen Theologen kann schon dem äußeren Umfange nach dem vorhin angezeigten Werke des deutschen Gelehrten nicht an die Seite gestellt werden; es steht aber auch an Gehalt ziemlich hinter demselben zurück. Es will freilich auch zunächst nur eine kurze Anleitung für Studirende bieten, und dazu ist es durch seine klare und übersichtliche Darstellung, seine warme und lebendige, zuweilen fast etwas rhetorische Sprache wohl geeignet. Besondere Anregung und

Fingerzeige bieten theils die Literaturangaben, theils noch die vielfach treffend gestellten Fragen, welche zum Schlusse jedes Paragraphen beigelegt sind. Die Darstellung zerfällt in vier Hauptstücke: die alttestamentlichen Grundlagen, die Theologie Jesu Christi (in den synoptischen Evangelien und im Evangelium Johannis), die Theologie der Apostel (petrinische, paulinische, johanneische), endlich die höhere Einheit dieser Lehrtypen, da die Uebereinstimmung theils der Apostel unter einander, theils der Apostel mit dem Herrn, theils wiederum beider mit den Schriften des Alten Testaments aufgezeigt wird. Der ganze Standpunkt ist weniger der historisch-kritische, als der dogmatisch-apologetische. Der Verfasser vertritt denselben wohl einerseits mit Geist, Kenntniß und Geschick, sowie mit ansprechender Wärme der Ueberzeugung; auf der anderen Seite aber werden auch offenbare Schwierigkeiten und Differenzen theils verdeckt, theils gar zu leicht gelöst. So wird z. B. die Authentie der vier Evangelien ohne weiteres vorausgesetzt, und ganz besonders in der mit dem christologischen Problem so eng zusammenhängenden Frage nach dem Verhältniß von Johannes und den Synoptikern die Ausgleichung zu Gunsten der johanneischen Anschauungsweise in einer Weise vollzogen, welche die mit dem Sachverhalte Bekannten keineswegs befriedigen kann. So soll in den synoptischen Evangelien die himmlische Präexistenz Jesu wenigstens angedeutet sein (S. 50). Dies ist doch ebenso unrichtig, wie der andere, gleichfalls aus dogmatischem Interesse, aufgestellte Satz, daß bei den Synoptikern das Heil besonders von dem Leiden und Sterben Jesu abhängig gemacht werde. Bei Johannes wird sodann überdies die Gottheit des Sohnes noch gebliffentlich im Sinne der orthodox-dogmatischen Auffassung gesteigert, z. B. durch die Bemerkungen, daß Christus sein vorweltliches Bewußtsein auch auf Erden fortsetze (S. 87), daß der Herr selber den Namen „Sohn Gottes“ im metaphysischen Sinn gebrauche (S. 88), daß er jede wesentliche Unterscheidung zwischen sich und der Gottheit leugne (S. 91). Auch innerhalb eines und desselben Lehrbegriffes fehlt der Darstellung die gehörige Schärfe der Unterscheidung; so z. B. in der Entwicklung der Bedeutung des Todes Jesu bei dem Apostel Paulus (S. 99). Bezeichnend für den ganzen Standpunkt ist eine Bemerkung, wie diejenige, welche der Verfasser von Godet entlehnt, indem er sagt, zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern könne schon deshalb keine unlösbare Differenz bestehen, weil das glaubige Bewußtsein der Kirche sich nie an derselben gestoßen habe. Diese Bemerkung ist ganz zutreffend, wenn es sich um den beiden Theilen gemeinsamen religiösen Grundgehalt handelt, sie ist aber unzutreffend, wenn es sich gerade um die spezifische geschichtliche Form handelt, in welcher dieser Inhalt bei beiden auftritt. Die Aufgabe der neutestamentlichen Theologie aber geht eben ganz wesentlich auch auf jene spezifische geschichtliche Form, und wer in dieser Beziehung von vorn herein nivellirend verfährt, kann dieser Aufgabe nicht entsprechen. Im Uebrigen soll nochmals wiederholt werden, daß das Büchlein namentlich zur ersten Einführung in unsere Wissenschaft manche Vorzüge besitzt und gerade bei seiner apologetischen Haltung gleichsam eine freundliche Einladung zur Beschäftigung mit derselben enthält.

Bathingen.

Diakonus Weiß.

The New Testament: the authorised english version; with introduction and various readings from the three most



celebrated manuscripts of the original greek text by Constantin Tischendorf. Tauchnitz Edition, Volume 1000. Leipzig, Bernhard Tauchnitz 1869.

Wie einst die Erfinder der Buchdruckerkunst die Erstlinge ihrer Presse niederlegten auf dem Altare des Herrn, oder wie vor 39 Jahren bei der vierhundertjährigen Secularfeier jener Erfindung da und dort Jubelausgaben der heil. Schrift oder des N. Testaments erschienen sind: so war es ein schöner und sinnvoller Gedanke, der es immerhin verdient, in den kirchen- und literaturgeschichtlichen Annalen dieses Jahres verzeichnet zu werden, daß der Leipziger Buchhändler Baron Tauchnitz beschloß, seiner bekannten Sammlung englischer Classiker (Collection of British Authors, Tauchnitz Edition) als tausendsten Band eine Ausgabe des englischen Neuen Testaments einzuverleiben (gewidmet, wie das Dedicationsblatt sagt, to my English and American Authors, as a token of esteem for the living and a tribute of remembrance to the dead) und mit der Anordnung dieser Ausgabe Dr. Tischendorf zu beauftragen. Dieses buchhändlerische Jubiläum trifft zugleich gewissermaßen zusammen mit einer kirchengeschichtlichen Secularerinnerung. Im Jahre 1868 waren es nämlich dreihundert Jahre, seit — allerdings nach verschiedenen Vorarbeiten — unter der Regierung der Königin Elisabeth die von Erzbischof Parker in Cnenterbury und einer Anzahl von Bischöfen redigirte sogenannte englische Bischofsbibel, die erste officiële Kirchenversion in England erschien, aus der dann im Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts unter König Jakob I. in Folge einer neuen Revision (1604—1612) die jetzt noch gebräuchliche sogenannte royal version hervorging. An dieser Uebersetzung, die, abgesehen von einzelnen Dunkelheiten oder Unrichtigkeiten, doch im Ganzen durch Treue und Klarheit wie durch Schönheit und Würde der Sprache sich auszeichnet, besitzt die englische Kirche in der That, wie Tischendorf in seiner introduction sagt, einen nationalen Schatz, dem nur allein die deutsche Kirche einen gleich werthvollen an die Seite stellen kann in ihrer Lutherbibel. Beide Uebersetzungen, die englische und lutherische, haben bekanntlich auch das miteinander gemein, daß ihnen ein verhältnißmäßig junger griechischer Text des Neuen Testaments, derjenige der Ausgaben von Erasmus 1516 und R. Stephanus 1550, zu Grunde liegt. Da es nun aber nicht bloß für die Theologen von Fach, sondern für alle Christen, welche die heil. Schrift hochschätzen, von größtem Interesse sei, das Verhältniß, in welchen die im Gebrauch befindlichen Uebersetzungen des Neuen Testaments zu der ältesten griechischen Textgestalt stehen, kennen zu lernen: so erschien es dem Herausgeber und Verleger als ein Werk der Pietät, wie als eine Pflicht der Wissenschaft gegenüber von der Gemeinde, bei Gelegenheit dieser Jubelausgabe den englischen Bibellefern eine Ausgabe des Neuen Testaments zu bieten, in der sie am Rande des autorisirten Textes die wichtigsten abweichenden Lesarten verzeichnet finden, wie sich diese aus den textkritischen Arbeiten der letzten Decennien, d. h. natürlich insbesondere aus den drei ältesten und wichtigsten der jetzt bekannten Codices, dem Vaticanus, Alexandrinus und Sinaiticus, ergeben haben. — Ob es gerade jetzt schon an der Zeit ist, die doch immer noch ziemlich schwankenden Ergebnisse der neutestamentlichen Textkritik dem größeren Publikum vorzulegen, und ob dieses — insbesondere das nichttheologische Publikum Englands

und Nordamerikas, an welche Herr Tischendorf hier ganz besonders, nicht ohne eine starke *captatio benevolentiae*, sich wendet (S. X), — mit so großem Interesse jene Mittheilungen aufnehmen wird, wollen wir dahingestellt sein lassen. Es kann ja nur erwünscht sein und dankbarst aufgenommen werden, wenn die Meister der Wissenschaft sich herbeilassen, die Resultate lebenslangen Forschens auch weiteren Kreisen mitzutheilen. Für textkritische Fragen sich zu interessiren, ist freilich nicht Jedermanns Ding; aber die theologische Wissenschaft mehr als alle anderen muß ja dessen eingedenk bleiben, daß sie nicht für die Schule und Studirstube, sondern für die Gemeinde arbeitet, auch wo die nächsten Objecte ihrer Arbeit dem Bewußtsein der Laien ferne zu liegen scheinen. Und so freuen wir uns des hier gemachten Versuchs einer textkritischen Ausgabe des Neuen Testaments für den Laiengebrauch. — Möge derselbe den gläubigen Bibellefern den Beweis liefern, daß die Wissenschaft der biblischen Kritik dem Glauben keine Gefahr bringt, sondern — im rechten Sinne betrieben — nur dazu dient, die heiligen Urkunden, von menschlicher Verunreinigung gesäubert, in um so hellerem Glanze darzustellen. Das Hauptresultat, das die englischen Bibelfreunde aus dieser neuen Ausgabe ihrer altautorisirten Uebersetzung entnehmen sollen, wird doch daselbe sein, welches der sel. Bengel bei seinen textkritischen Arbeiten aussprach: „Ich weiß wohl, daß in allen lectionibus variis keine eine Aenderung in fide et moribus mit sich bringt“.

Wagenmann.

*Vita Jesu Christi Salvatoris sive Monotessaron Catholicon id est Evangelium secundum Matthaeum, Marcum, Lucam, Joannem Vulgatae Editionis.* Wiesbaden, sumptibus J. Niedner. 1869.

Wenn überhaupt, wie schon früher gesagt wurde (Jahrb. f. d. Th. Bd. XI, S. 770), synoptische Zusammenstellungen der Evangelientexte nach dem jetzigen Stande der Evangelienfrage kaum mehr einen eigentlich wissenschaftlichen Werth haben: so gilt das natürlich doppelt von einer Synopse, die wie die vorliegende nicht das griech. Original, sondern den lateinischen Vulgatatext zu Grunde legt und ohne alle Rücksicht auf die Resultate der sogenannten niederen wie höheren Kritik gemacht ist. Zwar hat der Verfasser selbst, wie aus dem (übrigens in abscheulichem Deutsch geschriebenen) Prospectus hervorgeht, von dem Werth und Verdienst seines Werkes sehr hohe Vorstellungen. „Diese der schwierigen theologischen Wissenschaft der Evangelienharmonistik entsprossene Arbeit ist die Frucht eines langjährigen allseitigen und vorurtheilsfreien, aber (!) mit der gebührenden Ehrfurcht vor der christlichen Positivität (?) erfüllten Studiums; es ist seiner in die Augen springenden Einfachheit, seiner christlich-guten, apologetisch-reconciliatorischen Basis und seiner psychologisch-historischen Gesundheit sich bewußt und rechnet auf Anerkennung seiner Brauchbarkeit und Katholicität.“ Obgleich sie „auf Grund der im Gebiete der Harmonistik von Anfang bis heute erwachsenen Leistungen Existenz gewonnen hat“, so trägt sie doch „auch Originelles in sich“, und zwar soll diese Originalität in 5 Stücken besonders bestehen: „1) in der übersichtlichen

organischen Periodisirung des welterlösenden Lebens Jesu Christi, 2) in der Einschaltung der iohanneischen Stücke in den Context der Synoptiker, welche möglichst da geistehen, wo die Synoptiker selbst solche Einschaltungen indiciren oder wünschenswerth erscheinen lassen, so daß hiedurch ein überraschend wohlthuesendes Licht über sehr schwere Stellen oder Stücke der Lebensgeschichte Jesu gewonnen worden ist; 3) in der Festhaltung des Evangelisten Lucas als des Führers in der Aufeinanderfolge der heiligen Thatfachen, wodurch eine Einfachheit des synoptisch-harmonistischen Arrangements erzielt worden, wie sie unter Anwendung einer anderen kritischen Grundanschauung nie und nimmer zu erreichen möglich ist; 4) in Anwendung des hochwichtigen Grundsatzes, daß manche Situationen, Handlungen, Worte und Reden des Herrn naturgemäß wiederholt und mehr oder minder modificirt vorgekommen sind, weshalb die wahrhaft verzweifelden, alle Glaubwürdigkeit der Evangelisten zerstörenden und alle harmonistischen Bestrebungen völlig discreditirenden, ja verspottenden Combinirungen, Zerreißen und sinnverändernden Translationen in das Gebiet eines überwundenen Standpunkts eliminirt worden sind und als antiquirt erscheinen müssen. 5) Endlich glaubt der Verf. ein richtiges chronologisches Datum gewonnen zu haben durch die „allerdings freilich hypothetische, aber mindestens sehr einfache Deutung des bekannten räthselhaften *αἰσχρολογισμὸν δευτέρου*“ (sabbatum secundum primum Luc. 6, 1) = der erste Sabbath des Ve-Adar oder des Schaltmonats.“ Wie diese letztere Annahme kaum einen anderen Werth hat als den eines unbewiesenen Einfalls, so ist auch zu Lösung anderer chronologischer Fragen nichts Wesentliches beigetragen. So wird der Todestag Christi auf den 15. Nisan gesetzt, der Widerspruch mit Johannes aber dadurch entfernt, daß dieser unter dem *παγεῖν τὸ πάσχα* nicht das Pashamahl, sondern alia quaedam epula paschalia Judaeis obounda verstanden haben soll (S. 10). — Im Ganzen zweckmäßig ist die äußere Anordnung dieser Synopse, die Vertheilung des Stoffes in 141 kleinere Abschnitte, wie die Zusammenfassung in größere Gruppen, obgleich die letztere übersichtlicher und einfacher hätte sein können: statt der von selbst sich ergebenden 3 unterscheidet der Verfasser nur 2 Hauptabschnitte: (1. Denuntiatio, natalia, infantia J. Chr., und 2. Jesus Chr. Messiae munera publice suscipit et perficit), wobei der zweite wieder in 3 Abtheilungen zerfällt: I. Vita et facta Messiae passionem nondum prae se ferentis usque ad transfigurationem in monte, II. Vita et facta Messiae tempori sapienter inservientis praecipue in Peraea, von der ersten Leidensverkündigung bis zur letzten Reise nach Jerusalem, III. Perficit Messias mundi renovationem patiens, moriens, rediens in coelum. Die ganze messianische Wirksamkeit wird auf circa 20 Monate berechnet, wovon auf den ersten Theil ca. 20, auf den zweiten ca. 8, auf den dritten ca. 2 gerechnet werden. Bei der Anordnung des Drucks ist zu bedauern, daß das die Uebersicht störende Ineinanderlaufen der verschiedenen Columnen nicht besser vermieden ist. Man wundert sich über diese Sparsamkeitsrücksicht um so mehr, da die typographische Ausstattung sonst eine wahrhaft glänzende ist und der Officin wie Verlagsabhandlung alle Ehre macht. Wir besitzen in Deutschland wenigstens nicht viele theologische Bücher, die sich in dieser Beziehung dem Monotessaron Catholicon an die Seite stellen lassen.

## Historische Theologie.

- 1) Die römischen Katafomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche, von P. Maurus Wolter, Benedictiner. Frankfurt a. M., Verlag für Kunst und Wissenschaft. 1868. 8. 36 S.
- 2) Die römischen Katafomben und die Sacramente der katholischen Kirche, von dems. ebend. 44 S.

So erfreulich und dankenswerth die großartigen neuen Entdeckungen sind, welche in der lange vernachlässigten Gräberwelt der römischen Katafomben — oder (wie wir endlich richtiger zu sagen uns angewöhnen sollten) der altchristlichen Cömeterien — seit den letzten Jahren, besonders durch des verdienten Cavaliere G. B. de Rossi Verdienst gemacht worden sind: so verkehrt und thöricht ist der polemische Gebrauch, den manche römisch-katholische Gelehrte von jenen ehrwürdigen Denkmälern des christlichen Alterthums zu machen versuchen zur Bestreitung der Lehren und Einrichtungen der evangelischen Kirche und zu vermeintlicher Rechtfertigung und Verherrlichung der päpstlichen Kirche. Während wir Protestanten jedes neuen Lichtstrahles, der aus jenen Grabgewölben heraus auf die heilige und glorreiche Heldenzeit der altkatholischen Märtyrerkirche fällt, — jedes neuen Gewinns, den die geschichtliche Wahrheit dorthier erhält, — ja auch jeder Widerlegung althergebrachter Irrthümer und Vorurtheile von ganzem Herzen uns freuen: so giebt es dagegen eine Sorte von römisch-katholischen Gelehrten (Männer wie Rossi und manche Andere nehmen wir natürlich aus), welche auch die friedlichen Schlafstätten der Märtyrer, wie die Manuscripte römischer Bibliotheken nur in der Absicht zu durchsuchen scheinen, um dort neue Stützen zu finden für den morschengewordenen Stuhl Petri oder auch etliche Steine und Wurfstücke, damit „das Evangelium des XVI. Jahrhunderts“ zu bewerfen. Von dieser Art und Absicht sind die zwei vorliegenden Publicationen des Frankfurter katholischen Broschürenvereins. Ihr wissenschaftlicher Werth ist nicht erheblich, obgleich der Verfasser „mehrjähriger, theilweise unter dem anregenden Beistande des gelehrten Rossi, des gründlichsten Kenners der Katafomben, gemachten Studien“ sich rühmt (S. 4). Neues Material, das nicht entweder aus der früheren Katafombenliteratur von Bosio, Aringhi, Boldetti, Marchi, Perret u. s. w., oder aus Rossi's drei Werken (Roma Soterranea Bd. I und II, Inscriptiones christianae und dem Bulletino archeol. christiano) bekannt wäre, hat er unseres Wissens nicht beigebracht; Hauptzweck ist ihm theils die Popularisirung der von Anderen gewonnenen Resultate, theils aber besonders deren apologetisch-polemisch-dogmatische Verwerthung. Rom's wiedereröffnete Katafomben mit den Schätzen ihrer heiligen Ueberreste und Denkmäler sind ihm nicht bloß „altchristliche Archive, Incunabeln der Kirchengeschichte, die in lebensfrischen Farben das rührende Bild des Glaubens und Liebens der apostolischen Kirche (? rectius: der altkatholischen Kirche



des 2. — 4. Jahrhunderts) entrollen, sondern auch ein unwiderlegbares Zeugniß der Erstlingskirche (?), ein kostbares Vermächtniß an die spätesten Geschlechter: wie die Kirche seit Jahrhunderten aus ihren Felsadern das Gold kostbarer Reliquien schlägt für die Altäre des Erdkreises, so soll auch die christliche Forschung jenen heiligen Schächten kostbare Edelsteine abgewinnen zum Ausbau der Wissenschaft des Glaubens (S. 4). Nachdem zuerst Bosio im 16. Jahrh. der Columbus des unterirdischen Rom's geworden, nachdem zuletzt Papst Pius IX. als ein „zweiter Damasus“ mit den hochherzigsten Opfern Ausgrabungen hat veranstalten lassen: so werde nun bald die Zeit gekommen sein, aus dem gewonnenen Material ein vollendetes wissenschaftliches Gebäude aufzuführen, vorläufig aber bescheidet sich der Verfasser, durch Verwerthung der jetzt schon vorliegenden Resultate einen kleinen Beitrag zu liefern zur katholischen Apologetik. Zwar „in den Katakomben förmliche und allumfassende dogmatische Beweise, gleichsam eine Darlegung des Gesamtglaubens der alten Christen erwerben zu wollen, wäre zum mindesten unbescheiden“; dennoch aber stellt sich der Verfasser die viel größere Aufgabe, aus den leisen dogmatischen Anspielungen der Katakombendenkmäler nicht etwa nur die religiösen Anschauungen der altkatholischen Kirche des 2. bis 4. Jahrh. geschichtlich zu beleuchten, sondern die Wahrheit und das Recht mittelalterlicher oder modernkatholischer Lehren und Bräuche gegenüber den protestantischen Einwürfen zu vertheidigen. Wie wenig ihm das gelingt, brauchen wir kaum zu sagen; aber das eben ist das ganz interessante Resultat dieser katholischen Katakombentheologie, daß sich der beabsichtigte apologetische Beweis für vielmehr mit unabweislicher Dialektik in ein evidenten Zeugniß wider den modernen Katholicismus verwandelt. Die ganze Beweisführung des Verfassers zeigt nicht bloß, daß er die von ihm bekämpften reformatorischen Lehren und Anschauungen nicht kennt, sondern auch, daß er von dem Unterschied zwischen apostolischer und katholischer wie zwischen alt- und neukatholischer Lehre kein Bewußtsein hat, und daß er ebendarum auch gar nicht im Stande ist, die hohe geschichtliche Bedeutung jener Denkmäler zu würdigen und aus denselben die richtigen apologetischen und dogmatischen Konsequenzen zu ziehen. Die geschichtliche Bedeutung jener neuen Entdeckungen in den römischen Cömeterien, deren ebendarum die protestantische Wissenschaft sich nur freuen kann, besteht ja darin, daß sie uns auf's allerdeutlichste und anschaulichste den ungeheueren Abstand vergegenwärtigen, der einerseits zwischen der apostolischen und nachapostolischen, andererseits zwischen der alt- und neukatholischen Doctrin u. Praxis besteht, und das hieraus zu gewinnende dogmatische Resultat ist kein anderes, als die eclatanteste Widerlegung der katholischen Fiktionen und Präensionen, insbesondere der katholischen Traditions- und Infallibilitätshypothese. Wohl zeigen uns jene Denkmäler, soweit sich eine sichere chronologische Datirung und Anordnung derselben bis jetzt hat herstellen lassen, auf's deutlichste die aus den schriftlichen Quellen der nachapostolischen Zeit längst nachgewiesene successive Trübung des evangelischen und apostolischen, insbesondere paulinischen Christenthums, wie sie eben den Charakter der altkatholischen Kirche ausmacht, in der Vervielfältigung der Cultusformen, in der Erhebung des Klerikalen und episcopalen Amtes, in dem stärkeren Hervortreten des nomistischen und asketischen Elementes, besonders aber in der zunehmenden, von pietätvollem Andenken zu superstitiösem Cult fortschreitenden Heiligenanrufung; aber doch fühlt

sich auch der evangelische Christ, der unter jenen Denkmälern und Inschriften wandelt, überwiegend noch von dem Geiste der ersten Liebe und einer im Ganzen noch gesunden christlichen Frömmigkeit angeweht, und, was die Hauptsache ist, es fehlen noch ganz und gar gerade die specifischen Lehren und Bräuche der römischen Kirche des Mittelalters. Es ist nicht mehr die apostolische Urkirche, aber es ist auch noch nicht die verweltlichte römische Weltkirche, nicht die mittelalterliche Papstkirche, nicht die moderne Jesuitenkirche, die uns dort entgegentritt, sondern eben die altkathol. Märtyrerkirche, wie sie kämpft und leidet, wie sie bereits von der umgebenden Welt mancherlei trübende Einflüsse empfängt, aber doch im Ganzen ihre apostolische Beilage noch unverfehrt sich erhalten hat. Gerade die ökumenisch-christliche Kirchengestalt ist es, die uns dort noch überwiegend entgegen tritt, wenn auch bereits mit stärker Hineineigung zum Römisch-Katholischen, — jener consensus quinquesecularis, um mit Georg Salixt zu reden, den wir zwar nicht als normativ anerkennen, in dem wir aber gern die gemeinsame Basis erkennen, von der die spätere Entwicklung ausgegangen, aber auch vielfach abgewichen ist. Besonders reich sind die Grabinschriften und Bilder dieser Cömeterien natürlich in Beziehungen auf die christliche Eschatologie: „die gottselig Entschlafenen, die heimgegangenen Gerechten leben ewiglich; sie sind aufgenommen in die Lichtfülle Gottes, in das Haus des Herrn, in die Glorie Christi u. — das ist es, was wie ein mächtiger süßer Jubelaccord aus den Gräbern der Katakomben tönt zum Herzenstrost der noch in der Verbannung Weilenden“ (S. 12). Der Verfasser sieht hierin einen feierlichen Protest gegen jene unerquickliche Anschauung aus dem 16. Jahrhundert, die von einer triumphirenden Kirche nichts weiß, Christo allein den Eingang in den Himmel zuerkennt, die Hingeschiedenen zu einem dumpfen Schlummerleben verurtheilt u. s. w.“ Wenn der Verfasser dieß für protestantische Kirchenlehre hält, so möchten wir in der That wissen, wer ihm solchen Unsinn aufgebunden hat. Viel richtiger wäre es, zu sagen, jene fröhliche Lebenshoffnung bilde einen stillschweigenden Protest gegen die römische Höllelehre, von der die Katakomben, wie die ganze alte Kirche, noch nichts wissen. Die gegentheiligen Behauptungen (S. 27) sind unwahr. Weiter ist es ja bekannt und wird durch unzählige Inschriften der Katakomben in anschaulichster Weise bestätigt, daß die Anrufung der Heiligen oder Seligen um ihre Fürbitte für die Lebenden seit dem Ende des zweiten Jahrh. immer mehr in Uebung kommt, nachdem die reineren und strengeren Grundsätze, wie sie noch der Brief der smyrnensischen Gemeinde ausgesprochen, verlassen waren, — ja wir sehen, daß der Mißbrauch des Heiligencultus im Lauf des vierten Jahrh. bereits bis zur Gleichstellung der Heiligen mit Christo geht (vive in Christo et Laurentio); aber bemerkenswerth ist, einmal daß die Anrufung doch zunächst noch in sehr bescheidener Form, mehr in der Weise pietätsvoller Privatergüsse als eines öffentlichen Cultus, auftritt, und dann besonders daß „über den Mariencult die Grabinschriften unverbrüchliches Schweigen beobachten“ (S. 14). Dieß aus der Arcandisciplin erklären zu wollen, ist sinnlos, und die Behauptung, daß zwar nicht die Inschriften, wohl aber die Bildwerke „für einen bevorzugten Cult der Gottesmutter“ Zeugniß ablegen, ist unwahr, da es ja allerdings an Abbildungen der Maria oder der heil. Familie nicht fehlt, wohl aber an Beweisen für die Marienverehrung. Was soll man aber zu Behauptungen sagen, wie die S. 16, wonach ein frühestens im 2. Jahrhundert ent-

standenes Marienbild „vielleicht unter den Augen der Apostel angefertigt sein“ soll oder von einem „leider zerstörten“ Marienbild behauptet wird, daß hier Maria als Mutter Gottes und geistige Stammutter der Menschheit müsse dargestellt gewesen sein (S. 16). Ueber die sogenannten Blutampullen, deren Inhalt der Verfasser natürlich für Märtyrerblut hält, brauchen wir hier kein Wort zu verlieren; aber neu war uns, wie das bekannte urchristliche Symbol des guten Hirten zu einer Darstellung des Klerus in seiner Ueberordnung über den Laienstand verkehrt wird (S. 31). Ein Hauptinteresse hat der Verfasser natürlich daran, Beweise für den römischen Primat in den Katakomben zu suchen, und daß er sie darin findet, läßt sich leicht erwarten. Ja — versichert er uns — „es gibt kaum eine katholische Fundamentslehre, die von den steinernen Zeugen der Katakomben lauter verkündigt wird, als gerade diese. Zuvörderst entheben sie Petri Tod zu Rom für immer jedem Zweifel. Sodann entfalten sie in einem reichen symbolischen Bildercyklus so unzweideutige Darstellungen des Oberhirtenamtes Petri, daß man bei ihnen nicht ohne tiefen Eindruck verweilt und eine providentielle Absicht schwer verkennen kann.“ Die Wahrheit ist, daß bis jetzt auch nicht ein einziges Monument in den Katakomben sich gefunden hat, das als Beweis für Petri Anwesenheit in Rom, für seinen römischen Episcopat, für sein römisches Martyrium, oder gar für die divina institutio des Papstthums gelten könnte, — wohl aber Denkmäler genug, aus denen wir die allmähliche geschichtliche Entstehung und Erweiterung der römischen Primataussprüche erkennen.

- kurz überall apologetische Beweise nicht für, sondern gegen die geschichtswidrigen und unevangelischen Behauptungen der römischen Kirche. — Ebenso verhält es sich mit der zweiten Schrift, welche das Alter und die Wahrheit der katholischen Sacramentslehre aus den Katakomben erweisen will. In Wahrheit finden wir da Nichts von der Siebenzahl der Sacramente, viele Zeugnisse für die Heiligkeit und Heilskraft der Taufe (wobei nur wieder der Verfasser zu bedauern ist, wenn er glaubt, daß die Kirche der Reformation die Taufe für eine bloße Ceremonie, für ein blos äußerliches Bild oder Zeichen der Gnade hält), Nichts von der Firmung, Nichts von der Oelung, Nichts von einem Sacrament der Priesterweihe (was S. 17 angeführt wird, beweist Nichts); viele schöne Denkmale für die Werthschätzung und Heilighaltung der christlichen Ehe, aber natürlich kein Zeugniß für deren Sacramentscharakter, Nichts von einem Bußsacrament, Nichts von einer Ohrenbeichte (trotz der gegentheiligen Behauptung S. 21), dann bekanntlich (wie ich bei früherer Gelegenheit in diesen Jahrbüchern nachgewiesen), viele sehr interessante Beziehungen auf die heilige Eucharistie und die Feier der Agapen, aber keine Spur von einer Wesenswandlung, keine Spur von einer Anbetung des Frohnleichnams, keine Spur von einem Meßopfer, keine Spur von einer Kelchentziehung (auch hier wieder sind des Verfassers gegentheilige Behauptungen aus der Luft gegriffen). Kurz — das Todtengericht, das der Verfasser an heiliger Stätte halten will, dürfte nicht wie der Verfasser meint in majorem romanae ecclesiae gloriam, sondern zu einem Gericht über die römische Kirche ausschlagen und zu einer Mahnung, wie weit jene Kirche abgekommen nicht blos von der apostolischen Urgestalt der Kirche, sondern auch vom Glauben und Leben der altkatholischen Märtyrerkirche, wie diese aus dem neuaufgeschlossenen

Dunkel der unterirdischen Gräberstadt zu den Lebenden redet. Möchten doch ja recht viele katholische und protestantische Theologen in den römischen Gmeterien ihre kirchen- und dogmengeschichtlichen Studien machen! Es gibt dort für sie Manches zu lernen!

Wagenmann.

Tertullian's Verhältniß zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodian's *carmen apologeticum* von Adolf Ebert, des V. Bandes der Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften no. V. Leipzig bei Hirzel. 1868. 102 S. 4.

Ob im Octavius des Minucius Felix das Apologeticum Tertullian's benutzt sei, oder in diesem jener, ist bisher noch eine offene Frage gewesen. Van Hoven, van Senden, Muralt haben zwar aus manchen Gründen die Priorität des Minucius behauptet, und Tzschirner hat seinen früheren Widerspruch zurückgenommen, aber doch ist bei den Meisten ein günstiges Vorurtheil für Tertullian seiner größeren Genialität wegen geblieben. Der Verfasser hat durch rein philologische Untersuchung, welche von seinen Vorgängern fast ganz vernachlässigt war, die spätere Abfassung des Apologeticum erwiesen und sich damit Anspruch auf den Dank der Theologen erworben. Er geht vom Verhältniß des Octavius zu Cicero's Büchern *de natura deorum* aus. Die starke Benützung derselben durch Minucius war längst erkannt; Ebert aber fügt hinzu, daß das ciceronianische Werk in seiner ganzen Anlage das Vorbild für den Dialog des Minucius gewesen sei. Eine sehr genaue Analyse des Octavius und des Apologeticum dient sodann als Grundlage, beide Schriften zu charakterisiren und bei einer großen Anzahl von Stellen Tertullian's Abhängigkeit zu beweisen. Diese Stellen theilt der Verfasser in drei Classen, in solche, welche sich bei Tertullian und Minucius, wie bei Cicero finden; ferner in solche, die bei Minucius klare Erörterung und sichere Schlußfolge, bei Tertullian aber das Gegentheil zeigen; und in solche, welche dem Tertullian Anregung zu eigenen Erörterungen gaben. Das Resultat ist für Tertullian doppelt ungünstig; er ist nicht nur der Nachahmer, sondern er hat, nach dem Verfasser, den Minucius in übereilter Hast benutzt, oft ohne ihn recht zu verstehen, und hat es dadurch an einzelnen Stellen bis zur Sinnlosigkeit und vollständigen Confusion gebracht. Hiemit will jedoch Ebert die Genialität Tertullian's, die sich besonders im letzten Theil seiner Schrift offenbare, nicht zu nahe treten. —

Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß Ebert seinen Hauptsatz, die Abhängigkeit Tertullian's von Minucius erwiesen hat; er hat gezeigt, daß Cicero's Worte durch Minucius hindurch zwar nur in schwachen, aber doch unverkennbaren Nachklängen zu Tertullian gedrungen sind; er hat mit sicherer Methode die Näthe verfolgt, welche an mehreren Stellen des Apologeticum die von Minucius entlehnten Ausführungen mit den eigenen Tertullian's verbinden. Die allgemeine Anerkennung dieses Resultates wird durch die scharfsichtige Behandlung, welche



der Verfasser auf Einzelheiten und auf das Ganze gewandt hat; wie durch die Beherrschung von Stoff und Form, die überall zu Tage tritt, befördert werden; zumal die bedeutenden Gründe für die Priorität des Minucius, welche auf historischem und theologischem Gebiete liegen, durch Feststellung des Thatbestandes von rein philosophischer Seite her, an Sicherheit und Gewicht gewinnen. Alle Schwierigkeiten, welche aus der Vergleichung der beiden Schriften erwachsen, werden sich freilich erst heben, wenn auch die inhaltlichen Momente genügend entwickelt und zugleich der ganze Strom apologetischer Uebersieferung, von dem alle Apologien jener Zeit befruchtet sind, genauer erforscht ist.

Zum Zweifel und zum Widerspruch gegen die Ausführungen des Verfassers ist Referent meistens erst da, aber da auch meistens gedrängt, wo er Tertullian's Abhängigkeit und schriftstellerischen Charakter näher bestimmt. Des Verfassers Aussagen darüber stehen mit sich selbst nicht im Einklang. Genialität verträgt sich wohl mit starker Benützung fremder Arbeit, aber nicht mit einer so mechanischen, gedankenlosen Benützung, daß der Verfasser hier von ihr sagt, sie sei confus, dort ungeschickt bis zum lächerlichen. Soll dies durch eine Blumenlese von formellen Nachlässigkeiten, Irrthümern, Dunkelheiten erwiesen werden, so wird jede andere Schrift Tertullian's eine ziemlich ebenso reiche Erndte bieten. Legt man aber den Ton darauf, daß Tertullian die einfachen, anmuthigen Abschnitte des Minucius verwirrt habe, so läßt sich vielfach zeigen, daß er das entlehnte Material deshalb durchbrochen hat, weil er es gar nicht zu ganz gleichem Zwecke, wie Minucius brauchen, sondern für andere, meist tiefere und weitere Gesichtspunkte benutzen wollte. Doch würde es zu weit führen, dies im Einzelnen zu zeigen, ich beschränke mich daher darauf, diejenigen Ausstellungen zu prüfen, welche der Verfasser gegen die Anlage des Apologeticum macht.

Zunächst die Stelle Apol. Cap. 14 und 15, welche als „das beredteste Denkmal von Tertullian's Eilfertigkeit“ wiederholt angeführt und zuletzt ausführlich vom Verfasser behandelt ist. *Volo et ritus vestros recensere* hebt Capitel 14 zu den Heiden gewendet an, es solle aber abgesehen werden von den Betrügereien, welche die Götter bei den Opfern erführen, vielmehr wolle er sich an die Verspottungen und Verhöhnungen halten, welche über die Götter von den heidnischen Dichtern und Philosophen, welche in den Schauspielen und in den durch Verbrecher entweihten Tempeln ausgeschüttet würden. Von den Riten aber folgt Nichts. Dies Abspringen von der laut angekündigten Absicht erklärt sich nach Ebert nur dadurch, daß Tertullian im Octavius eine solche Recension der heidnischen Cultusgebräuche gefunden (c. 24, 3 ff.), sie seinem Werke einzuverleiben sich entschlossen habe, dann aber durch seine Flüchtigkeit darüber hinweggekommen sei. Gibt es keine andere Abhilfe, als diese Erklärung, dann ist gewiß Ebert's Vorwurf reichlich begründet. Haverkamp, Semler, Ritter, Leopold haben dieser alten *crux interpretum* kurzweg geholfen, indem sie *volo* in *nolo* verwandelten, und Dehler wendet und dreht das *volo* so lange, bis er etwa den Sinn: „ich will nicht“ herausbekommt. Solche Abhilfen, an sich unzulässig, würden doch in die Stelle kein genügendes Licht bringen. Dagegen wird sie klar, wenn statt *ritus* gelesen wird *risus*. Tertullian sagt, er wolle die Verhöhnungen durchgehen, welche die Götter durch ihre eigenen Verehrer erfahren, durch Dichter und Philosophen, durch Schauspieler und Priester, das will er sagen und das hat er auch

gethan. Sollte die vorgeschlagene Lesart noch auf Zweifel stoßen, so dürften dieselben durch das zehnte Capitel im ersten Buche ad nationes gehoben werden, wo Tertullian den ganz parallelen Abschnitt über die Verspottungen der Götter mit folgenden Worten einleitet: *Derisus vero, quanto lascivior tanto devotior ad contumeliae morsum. Recognoscite igitur, quam derisores inveniamini numinum vestrorum, non dico, quales sitis in sacrificando etc.* Wie er hier nicht von *riten*, sondern vom Lächerlichmachen spricht, so hat er auch *Apol. c. 14* nicht *ritus* sondern *risus* im Sinne gehabt und geschrieben. Mithin hat er bei dieser Stelle die Absicht, den Minucius zu benutzen, weder gefaßt, noch vergessen, und alle auf diese Annahme gegründeten Vorwürfe fallen zusammen.

Der Verfasser nimmt auch Anstoß an der Art, wie Tertullian Cap. 22 und 23 den Abschnitt über den dämonischen Charakter des Heidenthums einfügt. Der Uebergang dazu sei ungeschickt, der Abschnitt stehe in keiner engen Verbindung mit dem Ganzen. — Der Gedankengang Tertullian's ist aber folgender: nachdem er vom Heidenthum gesprochen hat, wie es dem heidnischen Bewußtsein selbst sich darstellt, entwickelt er den christlichen Glauben (Cap. 17—21); erst jetzt kann er die Betrachtung des Heidenthums vollenden; denn erst jetzt hat er den Leser auf den Standpunkt gestellt, von dem aus die den Heiden selbst verborgene Seite des Heidenthums, das ist der dämonische Charakter desselben, sich offenbart. Es prägt sich gerade in dieser Anordnung die eigenthümliche Anschauung Tertullian's vom Heidenthum aus. Die Uebergänge aber sind freilich bei Tertullian oft nachlässig gebildet, auch wo die Gedankengruppen fest in einander gefügt sind.

In Cap. 25 und 26 bekämpft Tertullian mit den Waffen des Minucius die Meinung, als verdankten die Römer ihrer Religion die Weltherrschaft; aber Ebert geht wieder zu weit, wenn er sagt, Tertullian sei, nachdem er die Widerlegung des ersten Hauptvorwurfes, der Nichtverehrung der Götter, geschlossen habe, durch Minucius noch auf den Einfall gebracht, diesen Punkt hier einzuschalten, da sich doch später bei der zweiten Hauptanklage ein schicklicherer Platz gefunden haben möchte. Nun hat aber Tertullian ganz sachgemäß manche heidnische Einreden anhangsweise behandelt, mit und ohne Vorgang des Minucius, und nur dann würde ihm daraus ein Vorwurf erwachsen, wenn er es mit Uebergehung eines schicklicheren Platzes gethan hätte. Man könnte meinen, der Beweis, daß nicht die römischen Götter die Weltherrschaft an Rom gegeben haben, sei am passendsten mit dem Abschnitt zu verbinden gewesen, in welchem die Christen gegen den Vorwurf, daß sie den Untergang des Reiches verschuldeten, vertheidigt werden. Aber es liegen diese beiden Gedanken für Tertullian weiter auseinander, als es auf den ersten Blick scheint, denn es fehlt ihm das vermittelnde Glied, er weiß keine bündige Antwort darauf zu geben, warum überhaupt den Römern die Weltherrschaft verliehen sei, und da er andererseits in den fraglichen Capiteln die Erörterung einfügt, daß die heidnischen Götter überhaupt keine Herrschaft austheilen können, so ist er nicht zu tadeln, daß er diesen Abschnitt bei der religiösen und nicht bei der politischen Hauptanklage eingefügt hat.

Wenn endlich der Verfasser sagt, das Apologeticum sei eine Advocatenschrift, eine Flugchrift, in der Noth des Augenblickes entsprungen, in leidenschaftlicher Aufregung und Hast hingeworfen, so kann ich weder die Flüchtigkeit, noch den

Umstand, daß die Schrift an die Obrigkeit adressirt ist, für so bedeutend halten. Ein Buch, von solcher Vielseitigkeit und Tiefe, von so wohl gegliedertem Bau, ein Buch, das zudem nicht allein steht, sondern mit den Büchern *ad nationes* und *de testimonio animae* ein System von Schriften bildet, die wechselseitig ausdrücklich und stillschweigend auf einander hinweisen und durch ein klar erkennbares Princip gegliedert sind, ein solches Werk kann nicht im Fluge und aus einem nur momentanen Interesse geschrieben sein.

Die vom Verfasser angehängte Abhandlung über das sogenannte *carmen apologeticum* Commodian's ist gleichfalls ein Beweis, wie energische und sorgsame Forschung in der patristischen Literatur noch reiche Gründte findet. Das genannte Gedicht, von Vitra im ersten Bande des *Spicilegium Solesmense* 1852 herausgegeben und sogleich dem Commodian, dem Verfasser der *Instructiones* zugeschrieben, ist seitdem wenig beachtet. Umso mehr ist es anzuerkennen, daß ein Nichttheologe die erste gründliche Untersuchung desselben geliefert hat. Der Verfasser giebt eine sehr genaue Vergliederung des Gedichtes, welche im letzten Theile fast Wort für Wort berücksichtigt, welche nebenbei manche Irrthümer Vitra's und manche Fehler des Textes verbessert. In den Anmerkungen führt der Verf. zugleich den Beweis, daß die Vermuthung des Herausgebers über den Namen des Dichters richtig sei. Vom Inhalt interessirt den Verfasser besonders der letzte apokalyptische Theil, in welchem er die Verknüpfung der jüdisch-christlichen Erwartung des Antichrist mit der heidnischen Merosage zur Annahme eines doppelten Antichrist zeigt. Nach dieser Seite hin ist das Gedicht in der Reihe der Apokalypsen nicht ohne selbstständige Bedeutung, rechtfertigt aber auch noch mehr wie die *Instructiones* die bedenklichen Bemerkungen des Gennadius über Commodian. In der Lehre ist der Dichter entschiedener Monarchianer patripassianischer Richtung, auch hierin klarer und schärfer, als in den *Instructiones*, für uns deßhalb wichtig, weil wir sonst von den Schriften seiner Gesinnungsgegnen nur spärliche Ueberreste bei ihren Gegnern finden. — Ebert macht geltend, daß das Gedicht gerade um die Mitte des dritten Jahrhunderts und später, als die *Instructiones* geschrieben sei.

Auch diese Abhandlung ist reich an feinen und scharfsinnigen Bemerkungen und legt einen sicheren Grund für eine allseitige Behandlung Commodian's nach seinen patripassianischen, apokalyptischen und ethischen Sätzen, wie nach seiner literarischen Bedeutung. Sehr erwünscht würde es sein, wenn die im *Corpus scriptorum eccles. lat.* versprochene Sammlung der christlichen Dichter uns bald eine Emendation des gründlich schlechten Textes schenkte.

Wassleben.

H. Seep.

## Schriften, bezüglich auf die Leidensgeschichte der französischen Protestanten.

- 1) Le protestantisme en Champagne ou récits extraits du manuscrit de N. Pithou seigneur de Chamgobert concernant l'histoire de la fondation et du développement de l'église

réformée de Troyes dès 1539 à 1595 par Ch. L. B. Recordon, pasteur. Paris 1863.

- 2) Le Protestantisme en Normandie depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à la fin du 18ième siècle (1685—1797) par M. Francis Waddington. Paris 1862.
- 3) Mémoires inédits de Dumont de Bostaquet gentilhomme normand, publiés par M. M. Charles Read et Francis Waddington. Paris 1864.
- 4) Journal de Jean Migault ou malheurs d'une famille protestante du Poitou à l'époque de la révocation de l'édit de Nantes, avec des notes par D. de Bray, pasteur. Paris. Genève 1854.
- 5) La persécution de l'église de Metz décrite par le sieur Jean Olry. 2<sup>de</sup> édition par Othon Cuvier, pasteur de cette église. Paris 1860.
- 6) La juste reconnaissance que rend à Dieu le sieur du Puy un des confesseurs de J. Chr. Toulouse 1862.
- 7) Une héroïne protestante. Récit des persécutions que Blanche Gamond a endurées pour la querelle de l'évangile. Relation inédite publiée par Théodore Claparède. Paris 1867.

Mit welchem Eifer die französischen Protestanten heutiges Tages bemüht sind, die Leidensgeschichte ihrer Vorfahren zu erforschen und der jetzigen Generation zugänglich zu machen, davon sind die Schriften, die wir hiernit zur Anzeige bringen, ein neuer und glänzender Beweis. Der Werth solcher Monographien besteht darin, in concreten, einzelnen Bildern zu veranschaulichen und zu bestätigen, was man aus den Gesamtdarstellungen der Geschichte weiß. Welche Fülle von Leiden und Qualen, physischen und Seelenleiden und Seelenqualen, wird uns hier vorgeführt! aber auch welche Beispiele von Errettung aus tiefster Noth, wie viele Züge von Glaubensmuth und Glaubensstreue mitten in den entsetzlichsten Verfolgungen, mitten in den feinsten, listigsten Versuchen zum Abfalle, wie viele Beweise von himmlischer Geduld, von treffender Schrift- und Heilserkenntniß, die oft die Bekehrer beschämte und verstummen machte! Es werden zwar Viele sich scheuen, nur zu lesen, was unsere protestantischen Glaubensbrüder schauernd erlebt und erlitten haben. Wer aber den Muth hat, die Opfer der Verfolgung auf ihrer Leidensbahn zu begleiten, der wird es gewiß nicht bereuen. Denn er wird da Beweise in Fülle finden von der weltüberwindenden Macht des evangelischen Glaubens. Damit wollen wir keineswegs leugnen, daß gar Viele abfielen, um nicht wieder aufzustehen, sowie wie wir auf der anderen Seite nicht verkennen, daß unter den Katholiken, neben unmenschlichen Wütherichen, es auch solche gab, welche sich der Verfolgten mit der größten Hin-



gebung, mit Gefahr an Leib und Gut annahmen, ja daß selbst katholische Priester in ihrem Benehmen gegen die Protestanten unter ihren Standesgenossen eine rühmliche Ausnahme machten. Alle diese Geschichten haben einen dramatischen Charakter von tief greifender Wirkung. Die menschliche Natur zeigt sich darin in ihren verschiedensten Schattirungen, von der tiefsten Entartung bis zu ihrer höchsten Verherrlichung durch die heiligende Kraft des Evangeliums.

Nr. 1. verdankt seine Entstehung einem Circularschreiben des französischen Cultusministers vom 10. Januar 1852, wodurch die Pastoren aufgefordert wurden, historische Aufschlüsse über die reformirten Gemeinden, worin sie ihr Amt verwalteten, einzuliefern. Die Nachforschungen, die der Verfasser deshalb anstellte, führten ihn zur Entdeckung eines Manuscriptes von mehr als 1100 Seiten, was aus der Bibliothek von Troyes in die jetzige kaiserliche Bibliothek in Paris gewandert war. Die betreffende Schrift ist ein Auszug aus diesem Manuscript, das, nach dem Wunsche des Pastors Recordon, einmal vollständig herausgegeben werden sollte. Pithou, Vater des Verfassers des Manuscriptes, geboren 1496, gestorben 1553, war ein berühmter Advocat von Troyes; er begrüßte mit Freuden die Morgenröthe der Reformation in seinem Vaterlande und leistete ihr etliche Dienste; einige seiner Kinder folgten dem Beispiele des Vaters, während andere sich aus eigennützigen Beweggründen von der Reformation abwendeten; der eine von jenen, Nicolas, geboren 1524, ebenfalls Advocat, gestorben 1598, war dem Evangelium unerschütterlich getreu geblieben. Er ist Verfasser des Manuscriptes. Die Geschichte ist eine lange Reihe von Verfolgungen und Leiden, unterbrochen durch einige Jahre von Ruhe und durch die oft an's Wunderbare grenzende Rettung der todesmuthigen Bekenner; die Bartholomäusnacht, die auch in Troyes sich wiederholte (1572), machte der Gemeinde ein Ende. Es bestand aber fort und fort ein Häuflein von Gläubigen, welches in der Neuzeit zu einer Gemeinde herangewachsen ist. In der Zeit der Entstehung der Gemeinde, um das Jahr 1540, zeigte sich die eigenthümliche Erscheinung, daß der Bischof der Stadt, Caracciolo, schon seit einiger Zeit zu den Grundsätzen der Reformation hinneigend, auf kurze Zeit zugleich Pastor des evangelischen Häufleins wurde und die bischöflichen Functionen fortsetzte. Nach der France protestante gab es damals in Frankreich mehr als zwanzig Bischöfe, welche ebenso handelten. Calvin bekämpfte diese weit verbreitete Richtung in mehreren Schriften.

Unter den Pastoren, die der Gemeinde vorstanden, ist besonders Corlieu auszuzeichnen. Sie war um die Mitte des 16. Jahrhunderts sehr bedeutend angewachsen.

Wenn diese Schrift uns in vielfältigen Beweisen von unerschütterlichem Glaubensmuth der Märtyrer die Lichtseite dieser Geschichte vorführt, so lernen wir dagegen aus Nr. 2 recht anschaulich die Schattenseite derselben kennen, indem fast alle Protestanten der Normandie in Folge der Dragonnaden sich zunächst, wenn gleich bloß äußerlich, den königlichen Befehlen, welche Abschwörung des evangelischen Glaubens verlangten, unterwarfen. Doch so bald als möglich schüttelten die Neubefehrten das Joch ab, das ihnen auferlegt worden. Es begannen geheime Versammlungen unter der Leitung eifriger Diener des Wortes, wobei auch Broussen, Court und Viala vorübergehend die Normandie besuchten und die Gläubigen anfeuerten. Es wurden Predigten gehalten, das heil. Abendmahl

ausgetheilt, Taufen und Trauungen vorgenommen, eigentliche Gemeinden organisiert, Erndthalversammlungen derselben gehalten, worin die religiösen Angelegenheiten geordnet wurden, soweit es die Verhältnisse gestatteten. Sehr Viele wanderten aus, besonders nach England, aber durchaus nicht allen gelang die Flucht. Wenn sie auf der Flucht ergriffen wurden, so wurden die Männer zum Galeerendienste verurtheilt, die Weiber gefesselt und in Klöster gesteckt. Es kam der Grundsatz auf, denjenigen, deren Abschwörung man nicht traute, ihr Vermögen und ihre Kinder wegzunehmen, so daß bald keine protestantische Familie am Tage oder bei Nacht nur einen Augenblick sicher war, daß nicht die Schergen der Verfolgung, öfter angeführt von Priestern, in die Wohnung einbrachen, sie überall durchsuchten und die Kinder, deren sie habhaft werden konnten, den Eltern entrißen. Es gab in der Normandie eine große Anzahl von geistlichen Häusern, worin eine große Menge von Kindern beiderlei Geschlechts, selbst bisweilen dreijährige, gefangen gehalten und wo möglich zur Annahme der katholischen Religion gebracht wurden oder wenigstens gebracht werden sollten. — Hierbei kommen zwei wichtige Punkte in Betracht. Es ist nämlich die Behauptung, daß der reformirte Adel Frankreichs seinem Glauben untreu wurde, in viel zu allgemeinem, umfassendem Sinne ausgesprochen werden. Allerdings fiel der hohe Adel fast ganz ab, oder vielmehr war er in der Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes bereits abgefallen; was aber den niederen Adel betrifft, so kann ihm das weit weniger vorgeworfen werden. In der Normandie beugten sich zwar anfänglich die meisten unter die Gewalt der Dragonnaden, aber sehr viele machten ihren Fall wieder gut durch musterhafte Treue für das wieder aufgenommene Bekenntniß des evangelischen Glaubens. In der vorliegenden Schrift findet man lange Listen dieser Adelligen. Sodann geht aus derselben Schrift hervor, daß die Verfolgungen wenigstens in der Normandie viel länger gedauert haben als man gewöhnlich annimmt, und daß der milde Ludwig XVI. keineswegs geneigt war, den Protestanten eigentliche Religionsfreiheit zu gestatten. Allerdings war die Hülfe, die er ihnen brachte, nicht zu verachten, da er im Jahre 1787 ihre Taufen und Trauungen für gültig erklärte; aber er wollte nichts wissen von eigentlich gottesdienstlichen Versammlungen und verbot sie auf das Schärfste. „Der König will nicht dulden, schrieb im Jahre 1786 ein königlicher Intendant an eine Unterbehörde, daß die Protestanten Versammlungen halten und daß sie ihren Gottesdienst irgendwie öffentlich feiern. Sie sollen im Inneren ihrer Häuser bleiben. Nur auf diese Weise können sie sich der Nachsicht und Güte Sr. Majestät würdig machen.“ Noch im Jahre 1788 wurde eine religiöse Versammlung in einem Privathause aufgelöst und dem Hausbesitzer angezeigt, daß die Geseze gegen die Ausübung des evangelischen Gottesdienstes noch immer in Geltung seien. Im Jahre 1789, demselben Jahre, wo die französische Revolution ihre Staat und Kirche umwälzende Arbeit begann, wurde ein protestantischer Geistlicher, der eine gemüthte Ehe eingegedet, gerichtlich verfolgt, obschon er alle im Edikte von 1787 vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt hatte. Noch im Jahre 1790 schmachteten im Hause der neuen Katholikinnen in Rouen zwölf junge protestantische Fräuleins, die man ihren Eltern entrißen hatte. Noch im Jahre 1783 hatten Polizeisoldaten einem protestantischen Vater seinen eilfjährigen Knaben entrißen, um ihn in ein Haus der

neuen Katholiken einzusperren. Wer bürgt dafür, daß, wenn die Revolution nicht ausgebrochen wäre, die Lage der Protestanten sich wesentlich gebessert hätte?

Nr. 3 schließt sich an die vorhergehende Schrift an. Man verdankt die Kenntniß dieser *Mémoires* dem Lord Macaulay, der sie als Handschrift in seiner Geschichte Englands benutzte. Das Manuscript war Eigenthum eines irländischen anglicanischen Geistlichen, von französischer Abkunft, Namens Vignoles, der es dem Herrn Waddington zur Veröffentlichung überließ. Der Held der Geschichte, zugleich Verfasser der Erzählung, ein normannischer Edelmann, der lange in der Armee gedient hatte, wurde, um sich, seine Frau und Kinder vor endlosen Plackereien zu schützen, dahin gebracht, seine Abschwörung zu unterzeichnen. Aber der katholische Geistliche, der dabei fungirte, ausgezeichnet vor den meisten Standesgenossen, nahm dem Herrn v. Bostaquet an Eides Statt das Versprechen ab, nicht eher in die Messe zu gehen, als bis er von der Wahrheit der katholischen Lehre völlig überzeugt sei, welches Versprechen der Verfasser, wie er versichert, heilig gehalten hat, und das werden wir ihm gerne glauben. Sein Gewissen ließ ihm aber keine Ruhe. Er entfloh, verwundet während der Flucht, mit den Seinen nach Holland (1687), nahm Theil mit so vielen Landsleuten am Zuge Wilhelms von Oranien gegen England, machte unter Marschall Schomberg den Feldzug in Irland mit, fielt in der Schlacht am Flusse Boyne, wo Schomberg sein Heldentleben beidloß. In Dublin, wo er nach Beendigung des Krieges sich niedergelassen, vollendete er 1693 diese im Haag angefangenen *mémoires*, sie sind besonders interessant für die Periode des Lebens v. Bostaquet, seitdem er den heimischen Boden verlassen, und werfen Licht auf manche Einzelheiten des Unternehmens Wilhelms von Oranien, eben deswegen sind sie von Macaulay benutzt worden.

Der Held und Verfasser von Nr. 4 ist ein ausgewandeter Schullehrer und Notar aus dem Poitou, dessen Leidensgeschichte vom Jahre 1681, wo die Dragoner in seinen Wohnort kamen, bis 1688 sich erstreckt, in welchem Jahre es ihm gelang, in Begleitung von fünf seiner Kinder nach Holland zu entkommen; fünf andere folgten ihm auf anderen Wegen nach. Seine Frau hatte er bereits 1683 verloren; sie war eine Zeitlang von den Dragonern gräßlich mißhandelt und durch die Menschenfreundlichkeit eines Priesters, der Wigault schon lange her kannte und schätzte, aus den Händen der viehischen, betrunkenen Soldateska gerettet worden. Aber den ganzen Hausstand hatten sie zerrüttet, vom Hause selbst kaum mehr als die vier Mauern stehen gelassen, die Kinder waren da und dort bei Bekannten verborgen, der Vater eine Zeitlang gefangen gesetzt. Müde und mürrisch gemacht durch diese Prügungen, unterzeichnete er, um aus dem Gefängnisse befreit zu werden, eine Abschwörungsformel, die er übrigens nicht einmal gelesen hatte. Es ist rührend zu lesen, welche Gewissensbisse er wegen dieses Schrittes ausgestanden, wie er wegen dieser Sünde vor seinen Kindern, denen zu Liebe er dieses Journal schreibt, sich anklagt. „Ich wollte, sagt er, meine Zuflucht zum Gebete nehmen, aber ich fand keine Worte für die Empfindungen, deren Last mich niederdrückte.“ Gott wollte sein Anliß vor mir verbergen. Ich fühlte mich meinen eigenen Verdanken hingegeben und fast hätten sie mich verleitet, an Gottes Barmherzigkeit zu verzweifeln. Die Glückwünsche meiner (katholischen) Freunde über meine Befreiung aus dem Gefängnisse dienten nur dazu, meine Gewissensbisse zu schar-

fen. Alle diese Zeugnisse von Wohlwollen waren für mein Herz wie eben so viele Dolchstiche. — O Kinder hütet euch vor den ersten Regungen der Sünde.“ Er fand bei protestantischen Damen in einem von der Verfolgung bis dahin frei gebliebenen Landhause der Frau Marquisin v. Obrenze Trost und Beruhigung, gerieth übrigens bei den Katholiken in Verdacht, ja galt bald darauf für einen der hartnäckigsten Ketzer, da er gar nichts that, wodurch er sich als katholisch bekundet hätte. Uebrigens bemerken wir zur Ehre der französischen Katholiken, daß Migault sogar bei sehr geringen Leuten aus dem Volke für sich und seine Kinder mehrmals Zuflucht fand, bei Leuten, die sich der größten Gefahr aussetzten, wenn es bekannt wurde, daß sie Ketzer bei sich aufgenommen. Aus seiner Beschreibung ersieht man recht deutlich, welche Verwüstungen die Dragoner anrichteten, welche Behandlung sie den armen Schlachtopfern ihrer Wuth widerfahren ließen, welchen Schrecken sie verbreiteten. So erzählt Migault aus der Zeit, bevor sie in seinen Wohnort einrückten, als sie erst in der Nachbarschaft waren, wie er einst eine ihm bekannte Dame antraf, die querselbdein floh mit drei Kindern, das eine noch Säugling, die beiden anderen an der Seite der Mutter und sich an sie haltend. „Es ist unmöglich, sagt er, die Angst dieser Mutter zu beschreiben; sie ging ohne zu wissen wohin und glaubte, immerfort von den Dragonern verfolgt zu werden.“ Er erfuhr nachher, daß es ihr gelungen zu entkommen. Das Tagebuch seiner Feiden schrieb er theils noch in Frankreich, theils in Amsterdam, als Denkmal der göttlichen Bewahrung und Rettung, zunächst für seine Kinder, und machte zu diesem Behufe verschiedene Abschriften davon. Eine dieser Abschriften fand sich bei einem armen Manne im Quartier Spitalfields in London, welches Quartier seit den Zeiten der Aufhebung des Ediktes von Nantes von französischen Flüchtlingen und ihren Nachkommen bewohnt wird. Da sie ökonomisch sehr heruntergekommen, so hat sich in London eine Gesellschaft gebildet, eigens zu dem Zwecke, sie zu besuchen und ihnen leibliche und geistliche Hilfe zu bereiten. Jener Mann eröffnete einem Mitglied dieser Gesellschaft, bei einem Besuche desselben, daß seine Vorfahren Flüchtlinge aus Frankreich gewesen, und daß er ein altes Manuscript in französischer Sprache besitze, geschrieben von der Hand eines der Flüchtlinge. Das ist das Manuscript, was Pastor de Bray veröffentlichte. Als bald darauf erhielt dieser Pastor einen Brief von einem holländischen Pastor, der ihm meldete, daß er ein Nachkomme von Migault sei, daß in seiner Familie sich auch ein Exemplar dieser Geschichte finde, vermittelt welches bei einer zweiten Ausgabe die Geschichte noch einige Ergänzungen erhielt.

Nr. 5 ist die Geschichte eines ehemaligen Advocaten und Notars in Metz, der gedrängt mit den Seinen durch gräßliche Verfolgungen seine Abschwörung auch unterschrieb, aber sogleich in Verdacht gerieth, weil er seine Pflichten als Katholik nicht erfüllte, und deshalb nach der Insel Martinique transportirt wurde. Von da kehrte er nach Verfluß einiger Jahre nach Europa zurück und ließ sich in Cassel nieder, wo er das Amt eines Richters erhielt († 1707). Seine Frau und die meisten seiner Kinder waren, als er seine Leidensgeschichte niederschrieb, in Klöstern gefangen gehalten und er hat sie wahrscheinlich nicht wieder gesehen. Aus dieser Erzählung ersieht man noch deutlicher als aus der von Migault, wie die Dragoner hausten. Der Verfasser geht von dem Gedanken aus, daß die ganze Verfolgung eine göttliche Strafe sei für die vielfachen Sünden



deren sich die Mitglieder der reformirten Kirchen Frankreichs schuldig gemacht hätten. Doch waren die Gemeinden in Metz und im Distrikte von Metz (pays messin) in einem sittlich blühenden Zustande. Auf zwei bis dreihundert jährliche Geburten zählte man deren eine oder zwei uneheliche, bisweilen nicht eine einzige. Diese und andere Angaben schöpfen wir aus der beigefügten werthvollen notice sur l'église de Metz von Pastor Cuvier. Schon im Jahre 1525 zählte man daselbst 500 Evangelische; in diesem Jahre starb als Märtyrer ihr Prediger, der ehemalige Augustiner Chatelain. Farel besuchte um diese Zeit und im Jahre 1542 diese Gegend; damals wurde die Gemeinde zerstreut; im Jahre 1559 finden wir daselbst wieder eine völlig organisirte Gemeinde; in den Jahren 1561 und den folgenden besuchten oftmals bei 10,000 Personen den evangelischen Gottesdienst. Es war die Zeit des höchsten Aufschwunges der Reformation in Frankreich. Seit 1552 war Metz und Umgegend der Souveränität des französischen Königs untergeben, aber definitiv erhielt er die Landschaft erst 1648 durch den westphälischen Frieden. Im 17. Jahrhundert war die Gemeinde sehr zahlreich, ungefähr 10,000 Seelen stark, vertheilt in der Stadt und den zu ihr gehörigen Ortschaften. Es gab fünf Pastoren und drei Kirchen, wovon die eine in Metz; einer der Pastoren war Ancillon, der Stammvater der preussischen Familie des Namens. Die freiwilligen Gaben der Gläubigen waren so reichlich, daß das Consistorium niemals in den Fall kam, den Gemeinden Steuern aufzulegen. Als das Edikt von Nantes aufgehoben und demgemäß die Kirchen niedergeworfen, die Pastoren verbannt wurden (Octbr. 1685), schickte die Gemeinde sogleich Deputirte nach Paris; man ließ sie gar nicht vor den König. Man fertigte sie ab mit schönen Worten. Man versprach ihnen, daß sie keine Gewaltthätigkeit zu befürchten hätten, wenn sie sich nur nach dem Aufhebungsedikt richteten. In demselben waren die Versammlungen zum Gottesdienste verboten, aber im 12. Artikel den Reformirten wenigstens Freiheit des Gewissens verbürgt, so daß sie unter dem Vorwande der Religion nicht beunruhigt werden sollten. Louvois schrieb in diesem Sinne an den betreffenden Intendanten, der den Brief den Reformirten mittheilte. Doch der Erfolg zeigte, daß das nur eine List gewesen, um sie von der Auswanderung abzuhalten. Bald folgten gräßliche Scenen, in deren Beschreibung wir uns nicht einlassen wollen, sowie denn schon der Anstand verbietet, davon zu reden, wie man mit den Personen weiblichen Geschlechts umging. Es war verboten, ihre Ehre zu verletzen, aber man drohte ihnen damit, behandelte sie sonst auf die infamste Weise. Eben, um Frau und Tochter der Soldateska zu entziehen, und um sich und den Seinen durch Wiederaufnahme seines Gewerbes die Mittel zur Flucht zu verschaffen, ließ sich Olry zu dem Schritte verleiten, den er bitter bereute, wegen dessen er sich so lebhaft anklagte. „Die verbrecherische Handlung, die ich begangen, sagt er, hätte mich bald zur Verzweiflung gebracht. Da ich aber Reue fühlte, hoffte ich, daß Gott sich meiner erbarmen und den glimmenden Docht nicht auslöschen werde.“ Als er erfuhr, daß er auf die Liste derjenigen Neubekehrten gesetzt worden, die wegen ihrer eifrigen Anhänglichkeit an das Evangelium verbannt werden sollten, erkannte er, daß Gott Mitleiden mit ihm habe. Darauf wurden aber, zur Strafe seines Abfalles von der katholischen Kirche, seine Frau und Kinder, deren man habhaft werden konnte, in verschiedene Klöster gesteckt.

Nr. 6 ist die Schrift eines alten Militärs aus Carmaing bei Toulouse, der im Vertrauen auf Gott Hab und Gut den Dragonern überließ und bereits auf der Flucht aus Frankreich begriffen war, als er ergriffen, gefangen gesetzt, in Folge günstiger Umstände und der Achtung, die er seinen Richtern einflößte, der auf die Versuche zur Flucht gesetzten Galeerenstrafe entgieng und im Jahre 1688, 73 Jahre alt, nebst anderen Leidensgenossen aus Frankreich verwiesen wurde. In Bern, wo er durch die Fürsorge der dortigen Regierung eine Zuflucht gefunden, schrieb er im Jahre 1690 die Geschichte seiner Leiden. Sein Zweck ist, wie der Titel der kleinen Schrift es aussagt, Gott öffentlich zu danken für die ihm widerfahrene Gnade. Denn er hat die Wahrheit des Wortes: „Rufe mich an in der Noth, so will ich dich daraus ziehen und du wirst mich deßhalb preisen“, an sich selbst erfahren. „Aber man bilde sich nicht ein, sagt er, daß ich mich rühmen wolle wegen der Kraft, die Gott mir gegeben. Ich weiß, daß das Gaben Gottes sind, daß ihm allein aller Ruhm dafür gebührt. Ich kenne meine Schwachheit, und daß wir von uns selbst nicht vermögend sind, etwas Gutes zu denken. Es ist mir, als hörte ich immer die Worte des Apostels ertönen: „was hast du, das du nicht empfangen hast? Hast du es aber empfangen, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest?“ — Auch er geht von dem Gedanken aus, daß die Sünden der Reformirten die eigentliche Ursache seien der über sie von Gott verhängten Verfolgung. Diese Selbstdemüthigung zieht sich durch die meisten Bekenntnisse der Glaubenszeugen hindurch. — Du Puy ist einer von den Wenigen, die in keiner Weise und keinen Augenblick im Glauben wankend geworden sind. Seine Lage wurde dadurch erleichtert, daß die Sorge für Frau und Kinder nicht auf seiner Seele lastete; denn er war unverheirathet. Was ihm am meisten Pein machte, war nicht die harte Behandlung, als vielmehr einestheils der Abfall so vieler Glaubensgenossen und anderntheils die unaufhörlichen Versuche katholischer Geistlicher und Mönche, ihn zu bekehren. Denn da er viel Ansehen genoß, auch Ältester in seiner Gemeinde gewesen, so setzte man große Hoffnung auf den Eindruck, den seine Bekehrung auf seine Glaubensgenossen machen könnte. Diese sind zwar größtentheils katholisch geworden, aber, wie zu erwarten, bloß äußerlich und suchen sobald wie möglich zu fliehen. Einige, die durch ihre Ab schwörung gute Geschäfte gemacht und ihre Gewissen betäubt haben, geberden sich zwar als fanatische Katholiken, aber andere sind in einem Zustande innerer Zerrissenheit und bekennen aufrichtig ihre Verschuldung, preisen glücklich den, welcher die Versuchung zum Abfall glücklich überwunden und suchen ihm auf diese oder jene Weise Hülfe zu leisten. Das ist auch ein Zug, der sich durch diese Geschichten überhaupt hindurchzieht, wie sich aus anderen Dokumenten derselben ergibt. Noch andere lügen sich vor oder haben sich vorlügen lassen, daß die reformirte und die katholische Lehre vom Abendmahl im Wesentlichen übereinstimmen. Ein Beispiel davon führt Du Puy an, wo ein Convertite in diesem Sinne sich ausgesprochen und von einem ächten Katholiken zurechtgewiesen wurde. Was unseren Du Puy betrifft, so hatte er anfänglich geglaubt, daß er ungestört seines Glaubens werde leben können, weil, wie bevortwortet, der 12. Artikel des Aufhebungsediktes des Ediktes von Nantes den Protestanten, individuell genommen, Gewissensfreiheit verbürgte. Er beeilte sich daher nicht, die Flucht zu ergreifen, ob schon selbst seine katholischen Bekannten und Freunde ihm den dringenden Rath gaben,

sich auf jene Zusicherung nicht zu verlassen. Er konnte aber als ehrlicher Mann sich nicht vorstellen, daß die königlichen Worte so offenbar als eine Lüge sich erweisen würden. So mußte er bald gewahr werden, daß jene Zusicherung der Gewissensfreiheit nur ein Fallstrick war, den man den Protestanten gelegt, um sie sicher zu machen und um besser über sie herfallen zu können. Vielleicht mochte der König damit den Zweck verbinden, sich vor der öffentlichen Meinung Europa's in weniger gehässigem Lichte zu zeigen. Denn den Protestanten Beides verbiethen, die individuelle Gewissensfreiheit und die Auswanderung, war denn doch ein gar zu großes Uebermaß von Verfolgung. Thatsächlich trat dieses Uebermaß freilich ein und dauerte über ein Jahrhundert. Daß man sich begnügte, Du Puy, sowie Dry und manche andere aus Frankreich fortzuschaffen, das verdankten sie auch einer Umwandlung von Schamgefühl in der Seele Ludwigs XIV. Indem er diejenigen außer Landes verwies, welche beharrlich die Abschwörung verweigerten oder die gethane Abschwörung widerriefen, wollte er, wie Du Puy selbst mit Recht bemerkt, den fremden Völkern und auswärtigen Mächten eine etwas bessere Vorstellung von seinem Verfahren gegen seine reformirten Unterthanen beibringen, als welche sie aus seinem bisherigen Verfahren hatten schöpfen können. Er wollte sich den Schein geben, als ob er Niemand zur Abschwörung gezwungen hätte (S. 155). — Rührend ist es zu lesen, wie Du Puy unter anderem in Begleitung von drei jungen Mädchen den Weg nach der Grenze geführt wurde (S. 166). Es waren Töchter eines französischen Edelmannes, de Castelfranc, wovon die jüngste 12 Jahre, die andere 14 Jahre, die dritte 15 Jahre alt war. Als man sie aus dem Spital von Baintence, das wir bald werden kennen lernen, herausnahm, eröffnete man ihnen, daß sie, da sie die Religion nicht ändern wollten, nach Amerika transportirt werden sollten; diese armen Kinder, die sich wie Lämmer führen ließen, sagten nur: „Gottes Wille geschehe.“ Welche Freude, als sie erfuhren, daß sie auf Befehl des Königs auf dem Wege nach Genf sich befänden! Sie hatten lange Zeit allen Befehrungsversuchen der Priester und den Quälereien bigotter Weiber widerstanden. Denn, wie Du Puy richtig bemerkt, wir wissen, daß bei Gott alle Dinge möglich sind und daß er sich aus der Kinder und Säuglinge Mund Lob bereitet. Sie fanden in Genf Verwandte, welche sich ihrer liebevoll annahmen, erfuhren aber bald den Tod des Vaters, der auf der Flucht aus Frankreich von Corsaren geraubt, bald den Leiden der Sklaverei erlag; was aus dem Sohne, den er mit sich führte, geworden, ist nicht bekannt. Drei andere Töchter und zwei andere Brüder waren nach langer, harter Gefangenschaft nach Amerika geführt worden. Das gibt uns einen Begriff davon, wie damals die Familien auseinander gerissen wurden. Noch gieng es dieser Familie verhältnißmäßig besser, als manchen anderen.

Nr. 7 bildet den würdigen Abschluß dieser Reihe von Documenten aus jener entsetzlichen Zeit. Es ist die Erzählung der Leiden, welche ein Fräulein von ein- und zwanzig Jahren ausgestanden, ohne je den Glauben zu verläugnen. Ihre Vaterstadt (St. Paul trois châteaux im Delphinat) und das Haus ihrer Eltern wurde von den eingelagerten Dragonern verwüstet. Sie floh aus der Stadt heraus, hielt sich an abgelegenen Orten auf, suchte mit anderen Leidensgefährten die Grenze zu gewinnen, wurde ergriffen und zunächst nach Grenoble gebracht. Nachdem sie daselbst eine Zeitlang in einem unterirdischen, durchnästen und

schmutzigen Gefängniß (basse-fosse) geschmachtet, wurde sie, auf ihre wiederholte Erklärung, daß sie nicht übertreten wolle, in das Spital von Valence gebracht, wohin man diejenigen zu verweisen pflegte, mit welchen man sonst nicht fertig werden konnte. Das Spital wurde geleitet von einem Ungeheuer in Menschengestalt, d'Hérapine auch La Rapine genannt. Unsäglich sind die Leiden, die sie von Mai bis November 1687 in diesem Spital auszustehen hatte. Mittelfst eines hohen Lösegeldes, das die Glaubensgenossen zusammengebracht, erlangte sie endlich die Befreiung aus dieser Hölle, aber in einem körperlich bejammernswerthen Zustande, kaum im Stande sich zu bewegen, ohne die gräßlichsten Schmerzen zu haben. Sie kam nach Genf, von da nach Bern (1688), wo sie auf vielfältiges Verlangen diese Erzählung niederschrieb. Wahrscheinlich ist sie in Folge der erlittenen Mißhandlungen bald gestorben.

Mit Recht nennt der Herausgeber Blanche Gamond eine protestantische Heldin. Als die Dragonnaden im Jahre 1683 in ihrer Vaterstadt anfangen und das Haus ihrer Eltern dadurch bereits sehr belästigt wurde, fing sie an, eifrig in der Schrift zu lesen, wie sie sagt: „um mich zu waffnen mit dem Worte Gottes, auf daß ich meinen Feinden Antwort geben könnte.“ — Als sie erfahren, daß der Advocat Chamier gerädert worden war, fragte sie sich: „Könntest du auch das Rad oder das Feuer ausstehen, wenn Gott dich zu dieser Todesart beriefe? Da die Märtyrer der Saame der Kirche sind, welch ein Glück, wenn Gott dir die Gnade erzeigte, daß du zu ihnen gehörtest!“ Sie machte zu diesem Behufe eine Probe mit sich, indem sie, — wie einst Johannes Huf — ihre Finger dem Feuer näherte, aber sie zog sie bald zurück und rief aus: „O Gott, du mußt in demselben Maße, wie du deine Kinder mit Trübsal heimsuchest, ihnen auch deine Gnade und die Kraft deines heiligen Geistes mehren, denn wir sind die Schwachheit selbst.“ — Als sie mit dem Gedanken umging, das Vaterland zu verlassen, — auch die Eltern, die später abschworen, — sah sie sich mitten in der Nacht von einem hellen Lichte umstrahlt und hörte eine Stimme, die zu ihr sprach: „stehe auf und gehe fort. Fürchte dich nicht, ich werde dich nicht verlassen, ich werde immer mit dir sein bis ans Ende.“ Sie machte sich aber nicht auf den Weg, ohne die Eltern um ihren Segen und Verzeihung zu bitten, daß sie sie verlasse, was sie gerne thaten. — In Grenoble, wo sie von 1686 bis 1687 gefangen saß, machte man verschiedene Versuche, sie zum Abfall zu bewegen. Man suchte sie zu erschrecken, indem man ihr vorhielt, daß man (allerdings in Gemäßheit königlicher Befehle), sie öffentlich auspeitschen, auf der Wange brandmarken werde. Sie erwiderte: „Ach! ich habe vor Gott Aergeres verdient, denn die Zahl meiner Sünden ist groß. Gott bedient sich der Menschen, um mich zu züchtigen, aber nur für eine gewisse Zeit.“ — Eine wohlwollende katholische Dame, die öfter die weiblichen Gefangenen in ihrer Grube besuchte, um sie zur Abschwörung zu bewegen, meinte einst ein peremptorisches Argument gefunden zu haben: „Wenn ihr hofft, daß Gott euch befreien wird, nun so mögen sich für euch wie ehemals für Petrus die Thüren des Gefängnisses öffnen, dann werden wir glauben, daß eure Religion gut ist.“ — Blanche erwiderte: „Man sagte auch zu Jesu, als er am Kreuze hing, er solle vom Kreuze heruntersteigen, wenn er der Sohn Gottes sei, und dann würde man an ihm glauben.“ Ein Commisfär der Regierung meinte Eindruck auf sie zu machen, als er ihr sagte: „Haben



Sie denn nicht Mitleiden mit Ihnen selbst? Niemand kann Sie aus dieser Grube befreien, als Sie selbst. Sie brauchen nur ein Wort zu sagen. Ich begreife nicht, wie sie eine Grube den Vergnügungen der Welt vorziehen, und Vater und Mutter verlassen können.“ Sie erwiderte: „Es ist ein Geringes im Geiste anzufangen, man muß auch ausharren. Alles, was Sie mir sagen, sind für mich eben so viele Beweggründe, um in der Wahrheit zu sterben, die Gott aus Gnaden mich kennen gelehrt hat.“ Als derselbe Commissär sich zu dem unwürdigen Kunstgriff herabließ, ihr eine Heirath mit einem jungen Manne, der dazu geneigt sei, vorzuschlagen, behielt sie ihre ganze Ruhe und begnügte sich zu erwidern, daß man niemals aus solchen Gründen seine Religion aufgeben und eine andere Religion annehmen solle.

Sehr bezeichnend ist das Verhör, das sie knieend vor ihren Richtern bestehen mußte. „Wollen Sie nicht zu unserer römischen Religion übertreten? — Nein. — Warum nicht? — Weil ich Gott versprochen habe, ihm bis zum Tode getreu zu sein. — Alle Leute von Ihrer Religion werden verdammt werden, Sie auch. — Wer wie ich an Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, und an Jesus Christus, der um unserer Sünde willen gelitten und um unserer Rechtfertigung willen auf-erweckt wurde, glaubt, der wird nicht verdammt werden. — Das ist ein guter Glaube, aber Sie glauben nicht an die Gebote der Kirche. — Ich glaube an die Gebote Gottes, nicht an die der Menschen. — Kennen Sie die Befehle des Königs? — Nein, man theilt die königlichen Befehle einem Mädchen, wie ich eins bin, nicht mit. — Wenn man sie Ihnen zu wissen thut, wollen Sie dieselben erfüllen und thun, was der König will? — Nein, es ist besser Gott gehorchen, als den Menschen. — Die Befehle des Königs sind, daß Niemand das Königreich verlassen darf, und er will in Frankreich keine Leute von Ihrer Religion haben. Sie widerstehen den Befehlen des Königs, wenn Sie die Religion nicht ändern wollen. — Der Apostel Petrus heißt mich Gott fürchten und den König ehren. Und der Herr spricht: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist. Mein Leib und meine Güter gehören dem König, meine Seele gehört Gott. — Sie antworten wie ein Geistlicher, und ich glaube sogar, Sie haben einen, der in der Nähe versteckt ist und der Sie so gut unterrichtet hat. — Mein Herr, ich weiß von keinem Geistlichen; was den Unterricht betrifft, so hat Gott selbst mir denselben ertheilt; er ist es, der mich fest hält im Bekenntniß der Wahrheit. — Wohlan! Sie wollen also die Religion nicht ändern, man wird Sie mit Gewalt dazu zwingen. — Ich werde zu Gott beten, und er wird mir die Geduld Hiob's geben, daß ich Alles, was Ihnen gefällt, ausstehen könne. — Nachdem sie noch die rohen Reden der Gerichtsdieners angehört, „man muß sie lebendig verbrennen“, „man muß sie lebendig rädern“, kam sie zu ihren Unglücks-gefährten in der Grube zurück; sie wollten wissen, wie es ihr ergangen im Verhör; aber sie ergoß zuerst ihre Seele in einem glühenden Gebete um neue Kraft und um neue Gnade für sich und ihre Leidensgenossen — und für ihre Verfolger, daß Gott sie befehlen möge. Darauf las man ihr das über sie gefällte Urtheil vor, wonach ihre Güter confiscirt, sie selber gechoren und in lebenslänglichem Gefängniß gehalten werden sollte.

Es war bald davon die Rede, daß sie mit anderen Gefangenen in das Spital von Valence abgeführt werden sollte. Als sie davon hörte, betete sie inbrün-

stig zu Gott, daß er sie nicht in die Hände des grausamen La Rapine übergebe; „aber wenn es dein Rathschluß ist, so gib mir die Gnade, daß ich getreu bleibe bis zum Tode, auf daß ich die Krone des Lebens davon trage.“ Die meisten derer, denen dieses Schicksal drohte, schworen ab, indem sie sagten, es sei unmöglich, im Spital von Valence es auszuhalten; sie seien bereit zu sterben, von welcher Todesart es immer sein möge; es sei aber besser, die Religion zu ändern, als zu La Rapine zu gehen. Blanche Gamond suchte vergebens, durch evangelischen Trost und Ermunterung die erschrockenen Gemüther aufzurichten und zu stärken. Als zwei der gefangenen Fräulein sie fragten, was sie thun wolle, antwortete sie: „Mein Entschluß ist, dem Lamme zu folgen, wohin es geht, und ich hoffe, daß Gott durch mich verherrlicht werden wird, es sei im Leben oder im Tode.“ Zu einer anderen sagte sie: „Ich weiß sehr wohl, daß ich von mir selbst nichts vermag, aber in Christo, der mich mächtig macht, vermag ich Alles.“ Zuletzt blieb von allen weiblichen Gefangenen nur Blanche mit zwei anderen getreu. Darunter war nicht die mit ihr eingeschlossene Mutter, woraus zu schließen ist, daß sie auch ihre Abschwörung unterzeichnete. — Sie empfing später ihre Tochter, als sie das Spital von Valence verließ, und folgte ihr nach nach Bern. Ueber den Aufenthalt in Valence im Spital wäre vieles zu berichten, was wir hier unterlassen, da wir die Geduld der Leser wohl schon zuviel in Anspruch genommen haben, und es uns besonders angelegen war, die Gesinnung der Blanche zu schildern. Die Schrift derselben verdient es wohl, übersetzt und als christlicher Tractat verbreitet zu werden, wobei sie ohne Schaden des Ganzen etwas zusammengezogen werden könnte.

Von gewisser Seite sucht man bisweilen diese unbequemen Zeugnisse des weltüberwindenden Glaubens auf reformirter Seite durch das Vorgeben zu entkräften, daß natürlicher, ritterlicher Sinn u. dgl. die Hauptfactoren in der standhaften Ertragung der Verfolgungen gewesen. Wer aber einen Blick in die vorstehenden Leidensgeschichten wirft und noch irgend Sinn hat für christliche Regungen, die nicht nach der einmal geltenden dogmatischen Schablone zugeschnitten sind, der wird sich bald überzeugen, daß hier klos menschliche Kraft nicht ausreichte, daß eine höhere Kraft nöthig war, um in diesem Ofen der Trübsal zu bestehen. Gegen diese unwillkommenen Zeugnisse reformirter Standhaftigkeit beruft man sich auch auf die Menge der Abgefallenen, worüber, wie wir vernommen, die getreu Bleibenden laut genug klagen. Aber man darf doch billigerweise nicht vergessen, daß es in einer Religionsgemeinschaft, die mehr als eine Million Menschen umfaßt, immerhin viele Laue und Gleichgültige, irdisch Gesinnte gibt, und daß die Verfolgungen von der Art waren, daß es eines ungewöhnlichen Maßes von Glaubensfestigkeit bedurfte, um nicht zum Abfalle verleitet zu werden. Man muß bedenken, was uns die vorstehenden Leidensgeschichten mit zahlreichen Beweisen belegen, daß so viele abgeschworen, nur um desto sicherer entkommen zu können, daß noch weit mehrere die Flucht ergriffen hätten, wenn nicht die entseßlichsten Strafen auf die Versuche zur Auswanderung gesetzt gewesen wären. Und doch hatten vom Jahre 1685 bis 1700 über 300,000 ihr Vaterland verlassen, und doch sind jetzt die französischen Reformirten fast eben so zahlreich als zur Zeit der Aufhebung des Ediktes von Nantes, zum deutlichen Beweise, daß der

Abfall so vieler in Frankreich Zurückgebliebenen nur ein zeitweiliger war, daß sie allen Gefahren tropend, ihres evangelischen Glaubens bald wieder lebten.

Von anderen Schriften derselben Art wie die bis jetzt angezeigten nennen wir hier noch folgende: 1) *mémoires d'un protestant condamné aux galères de France 1700—1713*. Paris 1865. Es ist die Geschichte von Marteilhe aus Bergerac, der im Alter von 16 Jahren die Flucht ergriff, auf der Flucht festgenommen und endlich durch die Fürbitte der Königin von England vom Galeerendienste befreit wurde, worauf er in Holland sich niederließ. Die Schrift ist von Dr. Adelberg überjzt, 1866 in Erlangen erschienen und bereits in der Neuen Evang. A. Zeitung von Meßner und im Centralblatte von Zarnke angezeigt worden. — 2) *Les larmes de Jacques Pineton de Chambrun, qui contiennent les persécutions arrivées aux églises d'Orange depuis l'an 1660, la chute et le relèvement de l'auteur*, — wie die vorige Schrift, Abdruck einer älteren Schrift. — 3) *Legendre, histoire de la persécution de l'église de Rouen sur la fin du dernier siècle*. 1704. Die zwei letzten Schriften sind noch nicht in meine Hände gekommen.

Erlangen.

Herzog.

## Systematische Theologie.

Beweis der christlichen Wahrheit. Apologetische Betrachtungen für die Gegenwart von W. Tölle. Erstes Heft. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1868. 96 Seiten.

Es sind acht religions-philosophische Betrachtungen, mittelst welcher der Verfasser dieser Schrift den „Beweis der christlichen Wahrheit“ zu führen sucht: 1. Leben und Streben der Gegenwart; 2. der lebendige Gott; 3. der Mensch, das Ebenbild Gottes; 4. die Macht der Sünde; 5. der Weg des Heils; 6. Beweis der Gottheit Christi aus der Weissagung; 7. Beweis der Gottheit Christi aus seinem Selbstzeugnisse; 8. Beweis der Gottheit Christi aus seiner persönlichen Erscheinung. — Das Originelle und eigenthümlich Werthvolle dieser Betrachtungen scheint dem Referenten darin zu liegen, daß sie auf mehreren Punkten — z. B. Seite 23 f. bei der Erweisung der Gottbildlichkeit des Menschen als einer allgemein anerkannten oder wenigstens geahnten religiösen Grundwahrheit; S. 32 ff. bei Erörterung der Allgemeinheit des menschlichen Sündenbewußtseins; S. 65 ff. bei dem Weissagungsbeweise für die göttliche Sendung Christi als einem auch der altheidnischen Mythologie und Literatur nicht fremden, wensschon hier mehr nur in der Form dunklen Sehns und Ahnens vorhandenen Zeugnisse; S. 89 f. bei der Schilderung des sündlosen Lebens des Gottmenschen als einem schon von edlen Weisen des classischen Alterthums, wie Plato und Seneca, erahnten Postulate für die religiös-ethische Erneuerung der Menschheit — das ar-

gumentum e consensu gentium mit vielem Geschick geltend zu machen, also eben jenes religions-historische Element auf ansprechende Weise im apologetischen Interesse zu verwerthen wissen, dem der Verfasser in seiner früheren Schrift: „Die Wissenschaft der Religion“ (Bd. I.: Die Grundformen des religiösen Verhältnisses und die Geschichte der Religion, Göttg. 1865) eine verdienstliche Bearbeitung hatte angedeihen lassen. Auch sonst enthält das Schriftchen manches Ansprechende und Beachtenswerthe, z. B. was S. 43 zur Kritik des Materialismus, dieser „bitteren Reize vom Laumelwein des Pantheismus“ gesagt ist. Im Großen und Ganzen freilich wüßten wir nicht, wodurch der vom Verfasser eingehaltene Gang der Betrachtung sich wesentlich von dem von Euthardt, Dalton, Held und anderen Verfassern apologetischer Vorträge beobachteten Verfahren unterschiebe oder deren Leistungen durch Eröffnung wichtiger neuer Gesichtspunkte überböte. Wir möchten daher dem geehrten Verfasser, sofern er diesem ersten ein zweites Heft apologetischer Betrachtungen folgen zu lassen gesonnen ist, insbesondere eine sorgfältige Cultivirung und erweiterte Geltendmachung jenes religions-historischen Moments, zu dessen Pflege er offenbar vor Anderen berufen ist, anrathen. Mehr aber fast noch möchten wir ihn bitten, jenem umfassenderen religions-historischen Werke durch baldige Veröffentlichung des in Aussicht gestellten zweiten Bandes, der über „die Religion und ihr Verhältniß zur Wissenschaft und Kunst“ handeln soll, seine Folge und seinen Abschluß zu geben.

Greifswald.

Bödler.

Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann, ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter u. Zweiter Band. Erlangen, Verlag von A. Deichert, 1869. gr. 8. XXXVIII und 453 S.

Geist und Natur sind, öfters in der Art zu einander aufgefaßt worden, daß vor dem Geiste die Natur, oder vor der Natur der Geist aufgehoben, vernichtet erschien. Ersteres war der Fall im unbedingten Idealismus oder Spiritualismus, der die wirkliche Existenz der körperlichen Welt leugnet und was wir Wahrnehmung körperlicher Dinge nennen, für bloße Empfindungen, für bloße Modificationen unseres geistigen Lebens erklärt. Das gerade Gegentheil hiervon, daß nämlich nur körperliche Dinge bestehen, ein geistiges Leben aber in der That nirgends Statt finde, sondern bloß der Schein eines solchen aus der glücklichen Zusammenwürfelung körperlicher Dinge sich ergebe, behauptet der Materialismus.

Beiden, dem Geiste und der Natur, hat man unstreitig volle Realität zugugestehen; ihr beiderseitiges Verhältniß wird sich aber auch dann als ein sehr verschiedenes denken lassen. Es kann sich nämlich die Natur in größerem oder geringerem Widerspruch mit dem tiefsten Leben des Geistes, sie kann sich dagegen auch im vollsten Einklang mit demselben befinden. Ersteres gilt offenbar von der irdisch-materiellen Welt, die, mit gar vielfacher Unvollkommenheit behaftet, den letzten, eigentlichen Absichten Gottes nicht entspricht, und, so lange sie nicht über die irdische Materialität selbst hinausgehoben wird, zwar



wohl mancher Verbesserung entgegengeführt, niemals aber eigentlicher Vollkommenheit theilhaftig werden kann, immerdar vielmehr den Charakter der Irrationalität an sich tragen muß. Ebendiese Irrationalität macht sich uns insonderheit schmerzlich genug fühlbar an unserem gegenwärtigen Leibe, von welchem der Apostel sagt, daß, wie „den Geist gelüste wider das Fleisch, so auch das Fleisch gelüste wider den Geist“, und über den er in den Ageruf ausbricht: „Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“

Die Annahme eines perpetuirlichen größeren oder geringeren Widerstandes der Natur gegen den Geist hat man als das eigentliche Bleigewicht anzusehen, welches der Philosophie bis dahin anhaftete und wodurch sie in ihrer glücklichen Fortentwicklung wesentlich gehemmt, ja dieselbe geradezu unmöglich gemacht wurde. Auch die Theologie hat sich ebendieser irrationalen Voraussetzung, durch welche sie in jenen armseligen Zustand versetzt worden, der sich allerdings mit dem Namen Rationalismus schmückte, noch nicht durchaus entledigt, und dem großen Gedanken der himmlischen Leiblichkeit noch nicht jene universale Geltung eingeräumt, auf welche er, dem Worte der Offenbarung zufolge, Anspruch zu machen hat. Nur an einzelnen Punkten, wo es der Buchstabe der Bibel ausdrücklich verlangt, in der Lehre etwa vom Gottmenschen im Stande der Herrlichkeit, in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches u. s. w., läßt ihn die Theologie wirklich zu seinem Rechte kommen. Daß ihm aber eine principieller Bedeutung im großen Ganzen der christlichen Lehre zustehet, verkennet sie, und so mangelt ihr denn auch jene Lebendigkeit und Fülle, jene wesentliche innere Consequenz, jene Macht und Höhe, vermöge deren sie allen Angriffen von Seite der weltlichen Wissenschaft schlechtthin enthoben sein würde.

Soll die Theologie ebenhiesu gelangen, dann wird es aber für sie auch unerläßlich sein, derjenigen Philosophie, welche es sich, was keinem andern philosophischen System nachgerühmt werden kann, zur Aufgabe machte, die Lehre von der verklärten, vergeistigten Natur in ihr volles Licht zu setzen, und die ebendarum ganz eigentlich auf der Höhe des Christenthums steht, eine größere Aufmerksamkeit, als dies bisher der Fall war, zuzuwenden. Diese Philosophie ist aber keine andere, als die von Franz Baader, und so fühlen wir uns denn auch gedrungen, den freiben erschienenen zweiten Band der philosophischen Schriften des bedeutendsten Schülers jenes tiefen Denkers der Beachtung der Leser dieser Blätter nicht weniger dringend zu empfehlen, als dies bereits in Betreff des ersten Bandes von uns geschehen ist.

Auch der gegenwärtig uns vorliegende Band besteht aus einer ganzen Reihe von einzelnen Aufsätzen, Abhandlungen, Sendschreiben, Recensionen, und diese führen, nur tiefer und tiefer, in die nämlichen Materien ein, welche im ersten Bande zur Sprache gebracht worden sind. Mit Recht erklärt unser Verfasser nicht bloß diejenigen für Materialisten, welche sich selbst geradezu als solche signalisiren, sondern auch diejenigen, welche sich im sogenannten Materialismus gefallen und also dem Gedanken huldigen, daß die Welt aus einer ihrer selbst nicht bewußten, mithin blind und nothwendig wirkenden, fort und fort in ihren Productionen sich selbst steigenden Naturkraft hervorgegangen sei. So gewiß sich nicht einsehen läßt, wie aus körperlichen Dingen durch bloße Aneinanderreihung ein geistiges Leben sich ergeben könne, ebensowenig ist es

denkbar, daß Bewußtloses zu Bewußtsein sich zu erheben vermöge, wenn nicht über ihm eine ewige, ihrer selbst mächtige, frei wirkende Ursache thronet. Ohne eine solche könnte es auch jene Naturkraft doch höchstens nur zu materiellen Gebilden bringen, und so ist denn der angebliche Naturalismus am Ende nur eine andere Art des Materialismus. Gegen diese beiden Arten des Materialismus wendet sich nun unser Verfasser in seiner Kritik des „Systems und der Geschichte des Naturalismus von Eduard Löwenthal“, nicht minder auch in der höchst anerkennenden Anzeige der Schrift von Dr. Aug. Nathan. Böhner, „Naturforschung und Culturleben in ihren neuesten Ergebnissen zur Beleuchtung der großen Frage der Gegenwart über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff“. Er weist ferner nach, und zwar in der Abhandlung „über Schopenhauer's Lehre, unter Zugrundlegung seines Werkes „die Welt als Wille und Vorstellung“, dann in dem Aufsatz „Ueber die Baader'sche und Schopenhauer'sche Philosophie“, mit besonderer Rücksicht auf eine Schrift von D. Lindner und Julius Frauenstädt, und in der Anzeige von Wilhelm Gwinner's „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt“, — daß ebendieser, in neuerer Zeit vielfach gefeierte, Philosoph immerhin im Naturalismus und Materialismus befangen gewesen sei, nur daß er, des Ickern sich schämend, den Idealismus mit seiner Denkweise noch zu verbinden gesucht habe, auf diesem Wege aber einer verzweifelten Resignation anheimgefallen sei, um deren willen ihn Baader, gewiß sehr treffend, „einen tristen Philosophus“ nannte.

Einen entschieden naturalistischen Charakter trägt auch die Philosophie von Johann Jakob Wagner an sich, über welche sich Hoffmann bei der Besprechung von Dr. Leonhard Rabus' „Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung“ näher vernehmen läßt. Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist unsers Verfassers „Sendeschreiben an Michelet über die Persönlichkeit des Absoluten“, eine scharfe Kritik der Hegel'schen Philosophie, in welcher eine Ruhe und Sicherheit herrscht, wie sie, einem hochbegabten Widersacher gegenüber, doch nur die vollste Ueberlegenheit verleihen konnte. Es handelt sich hier um die große Frage, ob man sich die Gottheit als persönlich zu denken habe oder nicht. Michelet besteht mit Hegel darauf, daß das Absolute als solches seiner selbst nicht bewußt, mithin nicht persönlich sein könne; Hoffmann aber macht hier geltend, daß man die Endlichkeit und die Bestimmtheit nicht als einerlei ansehen dürfe. Wohl sei alle Endlichkeit Bestimmtheit, aber nicht alle Bestimmtheit sei Endlichkeit; es sei Gott nicht das unbestimmt Unendliche, sondern das bestimmt Unendliche. Seiner selbst bewußt sein könne allerdings nur, was sich in sich zu unterscheiden vermag und sich auch wirklich in sich unterscheidet, daß aber nur Endliches sich in sich zu unterscheiden vermöge, lasse sich mit Grund nicht behaupten. Das Unendliche unterscheide sich eben in sich auf unendliche Weise und gehe ebendarum mit sich selbst in Einheit zusammen. Wäre Endlichkeit, fährt Hoffmann weiter fort, die Bedingung des Bewußtseins, so wäre alles Bewußtsein nur verschwindende Erscheinung eines Bewußtlosen, aber auch dann sicher nicht eines unmächtigen logischen Begriffes, der nichts Reelles zu setzen, hervorzubringen ver-

möchte, sondern eines wirklichen Wesens, der Natur oder gar der Materie, und der Naturalismus oder Materialismus wäre unabwendbar, wie denn auch Feuerbach, ursprünglich ein Anhänger der Hegel'schen Lehre, wirklich dem Materialismus anheimgefallen ist.

In der gegen Thilo gerichteten Abhandlung „über die Baader'sche und Herbart'sche Philosophie“ weist unser Verfasser die wider Baader erhobene Anschuldigung, daß er einem idealistischen Materialismus, einer Art von Spinozismus, ja gar dem Manichäismus huldige, mit allem Nachdruck zurück, und liefert dafür mit völlig ausreichenden Gründen den Beweis, daß Herbart's Lehre mit inneren Widersprüchen behaftet sei und am Ende wohl gar als ein pluralistischer Naturalismus bezeichnet werden müsse. Auf der einen Seite erklärt nämlich Herbart, und zwar in Folge einer angeblich unfehlbaren Schlussfolgerung, jene Realen, aus welchen ihm das ganze All der Dinge besteht, für unerschaffen, für ewig, für absolut, ihr Sein nicht im mindesten durch Gott bedingt; auf der andern Seite räumt er zwar auch Gott die Absolutheit ein, diese Absolutheit soll jedoch nur in's Gebiet des Glaubens fallen. Es ist aber doch einleuchtend, daß jene Absolutheit mit dieser, und diese mit jener unmöglich sich reimen lasse, und ebenso, daß unter solchen Voraussetzungen von einer Schöpfung, ja auch nur von einer wirklichen Beherrschung des Weltalls von Seite Gottes gar nicht die Rede sein könne, mithin die Herbart'sche Philosophie, wirklicher Theismus zu sein, auf keine Weise in Anspruch nehmen dürfe.

Höchst erfreulich ist es dagegen, in der durchaus urkundlich gehaltenen Abhandlung „die Gotteslehre Joh. G. Fichte's“ wahrzunehmen, wie eben dieser große Denker mehr und mehr aus dem spirituellen Naturalismus, in welchem er früher befangen gewesen, durch immer tieferes Forschen sich herauszuarbeiten und schließlich über die Idee einer bloßen moralischen Weltordnung zur Anerkennung der absoluten Persönlichkeit sich zu erheben vermochte. „Was ich bis dahin als absolut factisch gesetzt habe“, sagt Fichte selbst in den „politischen Fragmenten“ vom Jahre 1813, „möchte doch durch einen Verstand gesetzt sein“, und in dem Abschnitt, welcher überschrieben ist: „Ueber Zufall, Loos, Wunder“ u. s. w., „vindict er, in der Consequenz seiner Theologie, dem Wunder geradezu „eine reelle Bedeutung, indem ihm das eine große Wunder, innerhalb dessen einzelne kleinere möglich sind, die unmittelbare Veritang eines Gegebenen (der Handlungen nämlich der Freiheit) für einen sittlichen Zweck ist.“

Den theistischen Standpunkt vertritt mit aller Entschiedenheit Prof. Dr. Ulrici, über dessen Werk „Gott und die Natur“ Hoffmann in einem ausführlichen Sendschreiben an denselben im Allgemeinen sehr lobend sich vernehmen läßt, dabei aber auch seine Bedenken gegen manche einzelne, wichtige Momente bestimmt genug zur Sprache bringt. So erklärt er sich namentlich auf's äußerste überrascht, daß Ulrici, während er doch die Laplace'sche Weltbildungshypothese philosophisch ungenügend findet, auch mit großer Sachkenntniß die zahlreichen Thatfachen, welche jener Hypothese widersprechen, in leichter Darstellung vorführt, gleichwohl die kosmologische Grundanschauung der Naturwissenschaft von einer ursprünglichen chaotischen Ausbreitung der Materie in unendlicher, wahrhaft

atomistischer Verdünnung und von einer allmählichen Hervorbildung der Weltkörper aus ihr eintäumt. Hoffmann ist dagegen hoch erfreut, bei H. Voge das schöne Wort gefunden zu haben: „Die Welt ist weder durch Zufall geworden, noch hat ein Chaos vermocht, vor der Ordnung zu existiren, sondern eine nach göttlichen Ideen geordnete Welt ist am Anfange erschaffen worden.“

Diesen Gedanken, der nicht nur mit Baader's Sinne völlig übereinkommt, sondern auch aus dessen Principien geradezu sich ergibt, führt nun unser Verfasser näher aus, und bemerkt dabei gegen Heinrich Ritter, daß dieser treffliche Forscher in Widerspruch mit sich selbst komme, wenn er zwar die Möglichkeit einstiger Weltvollendung lehrt, worin alle Störungen des jetzigen Naturlaufes hinwegfallen oder ausgeglichen sein werden, immerhin aber darauf besteht, daß Störungen in der Weltordnung von Anfang hätten Statt finden müssen. „Liegt es nicht im Begriff der Welt“, sagt Hoffmann, „unvollkommen und mit Störungen behaftet zu sein (und es kann nicht in ihrem Begriff liegen, wenn sie dereinst vollkommen zu sein vermag), so kann sie auch nicht unvollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen sein. Mit der Lehre“, fügt er noch bei, „von der aus der ewigen Vollkommenheit Gottes folgenden Vollkommenheit der Urschöpfung und der Möglichkeit der, ohne Hervortreten moralischen und physischen Uebels, erreichbaren Weltordnung war sich Baader bewußt, alle Philosophie des Alterthums und der Neuzeit im Princip überschritten und eine neue Ära derselben eingeleitet zu haben. Die Philosophen des Alterthums waren eben zu keiner anderen Ansicht gekommen, als daß Gott allein vollkommen, alles Andere nothwendig unvollkommen sein müsse; doch sprachen sie diese Ansicht mit wehmuthvoller Trauer, ja selbst mit tiefem Schmerze aus. Selbst Augustinus wußte sich später, wiewohl Christ geworden, nicht wesentlich über jene alte Anschauung zu erheben, aber man fühlt ihm den Kummer an, den er empfand, wenn er uns die Weisheit Gottes in der Vertheilung von Licht und Schatten im Gemälde der Welt begreiflich machen will. Nach ihm ist dieselbe Ansicht zwar geblieben, aber der Schmerz über ihre vermeintliche traurige Wahrheit ist mehr und mehr erloschen, bis uns Spinoza mit einer Geistes- und Gemüthsruhe, die bewunderungswürdig sein würde, wenn sie aus wirklicher Einsicht und Erkenntniß hervorgegangen wäre, die Unvollkommenheiten, Mängel, Zwiespältigkeiten und Widerstreite alles geschaffenen Daseins aus dem Reichthume Gottes erklärte, der ihn befähigt habe, Alles zu schaffen von der niedrigsten bis zur höchsten Vollkommenheit. Selbst das Genie eines Leibniz war nicht fähig, sich wesentlich über den Grundgedanken dieser Ansicht zu erheben, und weder Kant, Fichte und Herbart, noch Schelling in seiner früheren Periode oder Hegel sind über diesen Standpunkt hinausgekommen. Schopenhauer vollends schildert uns zwar, ich möchte sagen aufrichtiger als alle Anderen, auf ergreifende Weise die Leiden und Qualen alles Lebens, kennt aber keine andere Erlösung aus ihnen, als den durch Erringung völliger Willenslosigkeit zu gewinnenden Rückgang alles individuellen geistigen Lebens in das Nichts, und hält also gleichfalls die Welt für nothwendig und unausweichlich unvollkommen. Nur einige Kirchenväter und Theosophen, sowie in der neueren Zeit einige Philoso-



phen, haben Richtungen des Denkens eingeschlagen, die über den bezeichneten Standpunkt hinausgingen."

So räumt denn unser Verfasser allerdings ein, daß in der That eine gewaltige Störung in der ursprünglichen schönen Ordnung und herrlichen Harmonie des Weltalls eingetreten sei, er gibt auch von derselben eine höchst großartige, tief ergreifende Schilderung; und zudem unterläßt er es nicht, nachzuweisen, worin diese Störung ihren Grund haben konnte. „Die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt“, sagt er, „kann sehr wohl nur die Vollkommenheit des Anfangs der Welt gewesen sein, so daß sie durch lauter vollkommene Stufen der Entwicklung zu ihrer End-Vollkommenheit fortschreiten konnte. Die Möglichkeit der Aufhebung, die Verlierbarkeit der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und somit des Hindurchgangs durch Störungen und Hemmungen zum Wiedergewinnen der nun aber unverlierbar gewordenen Vollkommenheit lag im Begriffe der Welt und mußte ihr also nothwendig zukommen. Ohne sie wäre keine Welt, mithin keine Freiheit in der Welt möglich gewesen. Hier tritt das große Princip der Freiheit, welches“, sagt er zu Professor Ulrich, „Sie anrufen, in seiner ganzen gewaltigen Bedeutung hervor, in einem viel tiefer greifenden Sinne, als Sie ihm beizulegen vermögen. Hier enthüllt es sich, daß die möglichen Störungen der Naturwelt ursprünglich nur von freien Wesen ausgehen können und daß man mit Baader den geistigen Wesen einen Einfluß auf die selbstlosen Naturwesen zuschreiben muß, der dieselben, je nach ihrer Willensentscheidung für oder gegen Gott, entweder in ihrer ursprünglichen Geseßlichkeit und störungslosen Harmonie erhält und fixirt oder sie in Unordnung, Störung und Hemmung hinauswirft, aber auch in ihrer Läuterung, Rückkehr, Erhebung und Fixirung in Gott wieder von Geseßwidrigkeit zu befreien und mit sich in Gott zu vollenden vermag. Nach diesen Grundsätzen ist die relative Ordnung, welche durch die Unordnungen unserer entstellten Welt hindurchblickt, nicht mehr die ursprüngliche, sondern eine secundäre, auf die Wiederherstellung und Vollendung der Welt angelegte äußere Ordnung. Gott überließ die gesunkene Welt nicht sich selbst, sondern baute aus ihr eine secundäre Ordnung auf, welche im Dienste des großen Principes der Freiheit die ganze Zeit hindurch dauern soll, um erst in der darauf zu erreichenden Vollendung der Dinge zu verschwinden.“

Noch in einem anderen, sehr wichtigen Punkte findet sich Hoffmann nicht im Einverständniß mit Ulrich, worüber er sich in der Abhandlung „Ueber atomistische und dynamische Naturfassung; mit besonderer Rücksicht auf Braniß, Ulrich u. A.“ ausspricht. Ulrich ist nämlich noch immer, wenn auch nicht im materialistischen, so doch im dynamischen Atomismus befangen; von Braniß rühmt dagegen unser Verfasser, daß er des Atomismus völlig sich zu entledigen versuche, nur daß ihm dieser Versuch nicht durchaus geglückt sei. Gewiß aber hat man, wie von den einzelnen Ideen zu behaupten ist, daß sie aus dem Wesen des Geistes hervorgehen, so von der Materie anzunehmen, daß sie der Natur als ihrem wesentlichen Grunde entquelle, und unter dieser Voraussetzung kann von einem eigentlichen Atomismus offenbar nicht mehr die Rede sein.

Außer den hiermit etwas näher besprochenen einzelnen Bestandtheilen des

vorliegenden Bandes unseres Autors begegnen uns in demselben noch mehrere gehaltvolle Recensionen, wie namentlich von Dr. H. Holland's „Erinnerungen an Ernst von Lasaulx“, von Dr. Friedr. Fabri's „religiös-politischer Betrachtung über die Stellung des Christen zur Politik“, von Moriz Carriere's Werk über „die Anfänge der Cultur und das orientalische Alterthum“, von Julius Hamberger's „Christenthum und moderne Cultur, 1863“. Den Schluß aber des ganzen Bandes bildet der erste Theil von „Schelling's Gotteslehre“ in zwei Artikeln. Diese äußerst schätzbare, ungemein lehrreiche Darlegung, welche wohl erkennen läßt, wie sehr Hoffmann die Verdienste Schelling's zu würdigen weiß, reicht leider! nur bis zur letzten Gestalt, welche der geniale Mann seiner Gotteslehre zu geben wußte, soll aber im nächsten Bande, der hoffentlich nicht allzu lange auf sich warten lassen wird, zum Abschluß gebracht und ihr dann noch, in einer durchgeführten Kritik, eine Vergleichung mit der Gotteslehre Baader's beigefügt werden. „So wenig man“, sagt unser Autor, „gegenwärtig der letzten Wendung in Schelling's philosophischen Entwicklungen eine tiefgreifende, wissenschaftliche Bedeutung beizulegen geneigt sein mag, so wird doch die Zeit kommen, wo man gezwungen sein wird, die spätere Philosophie jenes großen Denkers als eine bedeutende geistige Macht anzuerkennen. Man wird sich bald wieder eifriger dem Studium der Schelling'schen Schriften zuwenden, und die Ideen seiner letzten Lebensperiode werden geniale Geister befruchten, das Läuternd hinausführen, was er selber noch unvollendet gelassen. Dann erst wird allem Vermuthen nach Baader in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt, dabei aber auch geläutert, verbessert und weitergebildet werden.“

München.

Dr. Julius Hamberger.

Baader's Lehre vom Weltgebäude, verglichen mit neuern astronomischen Lehren, von Dr. M. Bernh. Eutterbeck, Professor an der Universität zu Gießen. Frankfurt a. M., Verlag von Heyder und Zimmer, 1866. 8. VIII u. 67 S.

Wir glauben den Lesern dieser Zeitschrift durch die Hinweisung auf obiges Büchlein, das bisher viel zu wenig beachtet worden, einen wahren Dienst zu erzeigen. Niemand wird leugnen können, daß in Folge der richtigeren Erkenntniß vom Weltgebäude, wie sie von Kopernikus angebahnt worden, die Autorität der Bibel und die freie, freudige Anerkennung der Lehren des Christenthums einen sehr bedeutenden Eintrag erlitten hat, daß hiedurch das Aufkommen der sogenannten rationalistischen Denkart wesentlich gefördert worden ist. Es würde sich indessen dieser Rationalismus wohl gar nicht ergeben haben, wenn der Theologie in jener Zeit die in Wahrheit ihr zustehende innere Kraft und Lebendigkeit eigen gewesen wäre. Nun erfolgte aber ein Abfall vom Bibelglauben, wie er größer bis dahin noch nicht Statt gefunden, und so liegt denn jetzt freilich der Wissenschaft des Heiles ob, in neuer und tieferer Weise als je sich anzugestalten, und eben hienit eine äbulsiche Abirrung für die Zukunft von vornerein unmöglich zu machen. Wirklich ist man auch seit längerer Zeit mit dieser Neugestaltung der Theologie eifrig beschäftigt, und läßt man es sich insonderheit auch angelegen

sein, darzuthun, daß die neueren astronomischen Lehren mit dem Inhalt der heil. Schrift wohl in Einklang stehen. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die Bestrebungen von Gotthilf Heinrich v. Schubert, Joh. Pet. Lange, Joh. H. Kurb, C. F. Göschel, Phil. Fr. Keerl, auch auf Chalmers, W. Whewell u. A. Doch kann man nicht sagen, daß diese Männer jenes Ziel wirklich schon erreicht, sondern nur demselben mehr oder weniger sich angenähert haben. Sie sind eben bei ihrem Bemühen nicht von der Idee der wahren, das irdische Wesen schlechtthin überragenden Natur oder Leiblichkeit ausgegangen, oder haben doch diese Idee nicht durchgehends festzuhalten gewußt. Auf eben dieser Idee ruhet aber, als auf ihrem letzten Grunde, die Ansicht Baader's vom Weltgebäude, und diese bringt nun unser Verfasser, unter dem Nachweis ihrer Unterschiedenheit oder auch ihrer theilweisen Uebereinstimmung mit den Lehren anderer Forscher, im vorliegenden Büchlein zur Darstellung. Es ist dasselbe als eine Fortführung der Exposition der Baader'schen Naturphilosophie, welche er 1862—1864 in F. Frohschammer's „Athenäum“ gegeben hat, anzusehen; doch ist das Werkchen möglichst so gehalten, daß es die Kenntniß dieser früheren Entwicklungen nicht nothwendig voraussetzt. Es zerfällt in die drei Abschnitte: „der Fixsternhimmel“ — „das Sonnensystem“ — „die Erde“, und es ergibt sich aus der ganzen Auseinandersetzung, wie Baader's Lehre vom Weltall einerseits mit der biblischen Kosmologie, andererseits auch mit den Resultaten der neuern Astronomie zusammentrifft. Daß aber seine Lehre nicht hie und da noch einer Correctur, die sich indessen aus seinen eigenen Grundanschauungen wohl wird erholen lassen, bedürftig sei, wollen wir darum nicht in Abrede stellen. Möge es übrigens unserem Autor gefallen, seine Exposition der Baader'schen Naturphilosophie recht bald zum völligen Abschluß zu bringen! Wir wünschen dieß im Interesse der christlichen Wissenschaft und sind dabei überzeugt, daß eben hiedurch das Verdienstliche der gegenwärtigen Schrift erst im vollen Lichte sich darstellen werde.

München.

Dr. Julius Hamberger.

Vom Menschensohn und vom Logos. Ein Beitrag zur biblischen Christologie von Lic. Dr. E. Th. Schulze, Professor zc. zu Magdeburg. Gotha, F. A. Perthes 1867. 8. XV u. 328 S.

Ausgehend von der Bemerkung, daß alle Grundbegriffe Jesu in der alttestamentlichen Offenbarung wurzeln, untersucht der Verfasser, in welchen Aussprüchen des Alten Testaments für den Menschensohnamen die Wurzel liege und entscheidet sich nach Ablehnung der bekannten Anekdote an Ezechiel und des achten Psalms für Daniel Cap. 7 als den einzigen Ausgangspunkt. Der, „wie eines Menschensohn“, sei dort wahrer Mensch, aber zugleich mehr als Mensch. Auch das Kommen auf den Wolken weise auf die Uebermenschlichkeit. Der vom ganzen Alten Testamente bezeugte gottgleiche Jehovabote, werde dort als künftiger Messias proklamirt, der Himmel sei seine Heimath, vom Himmel werde er auf die Erde niedersteigen. Daß Jesus um dieser Danielstelle willen sich den Menschensohn nenne, gehe aus allen Worten über des Menschensohnes Wiederkommen

von Matth. 10, 23 – 26, 64 hervor. Aber auch in den sonstigen Aussprüchen über den Menschensohn blicke Jesus auf dieses Gesicht zurück; so bald man sie in diesem Lichte betrachte, gewinnen sie an Gehalt und Tiefe, die johanneischen so gut wie die synoptischen. Von Anfang seines Auftretens an, diesen Namen gebrauchend, deute der Herr durch denselben von Anfang an darauf, daß er der Messias sei und zwar ein solcher, der als Mensch erscheine und Mensch sei, aber zugleich göttlichen Wesens sei. Dieses letzte, das Bewußtsein Jesu von seiner Gottwesenheit aus dem Namen zu erweisen, ist die Haupttendenz der Abhandlung, welche ihre Spitze hierbei besonders gegen Beyschlag's Meinung kehrt, daß Jesus nichts sein wollte, als der urbildliche Mensch. Irrte ich nicht, so wäre die Lectüre der gelehrten, umsichtigen, schlichten Arbeit noch genügreicher, der Eindruck der Beweisführung noch durchschlagender geworden, wenn der Verfasser seine positive Entwicklung nicht durch das fortgesetzte Polemisiren gegen die Künste der Gegner unterbrechen, sondern zuerst einfach seine Thesis, der chronologischen Ordnung der Aussprüche Jesu nachgehend, durchgeführt hätte. Mich meinstheils hat der Verfasser nicht überzeugt, daß Jesus nur immer auf Dan.Cap. 7 blicke. Ist es nicht befremdend, daß fast Niemand an das Protevangelium denkt? Wie nahe stehen einander der „Weibesame“ und der „Menschensohn“! Man betrachte von dieser Voraussetzung aus Worte, wie Matth. 18, 11. 26, 2. Und wie inhaltreich war der Name nicht schon an sich! Die offenbaren Anspielungen auf Dan.Cap. 7 in Matth. 24 und 26 fallen erst in Jesu letzte Tage. Dem ersten Worte von seinem Wiederkommen (Matth. 10, 23) gieng in einer schönen Reihe von Monaten ein oftmaliges Reden vom Menschensohne voraus. Wo lag in Stellen, wie Joh. 1, 52 die Hinweisung auf Daniel? Ist es nicht die nächstliegende Annahme, daß bei solchen Aussprüchen Jesus zunächst an das Nachdenken über den Wortlaut appellirte? Die Antwort in Joh. 12, 23 ff. galt doch sicherlich besonders den Hellenen, sollten auch diese auf Dan. 7 verwiesen werden? Auch hätte ich wünschen mögen, daß der Herr Verfasser neben der Gleichheit zwischen dem, was Jesus und was Daniel vom Menschensohne sagen, die Ungleichheit nicht übergangen hätte. Der Prophet sagt vom Fahren auf den Wolken zu Gott, Jesus vom Fahren auf den Wolken zur Erde. Bei Daniel hat Gott die Feinde gerichtet, ehe er dem Menschensohne die Herrschaft gibt, bei Jesus ist der Menschensohn der Richter. Es ist wichtig, hervorzuheben, wie Jesus, indem er die Weissagung in sich erfüllt wußte, zugleich aus der Tiefe seines Selbstbewußtseins die Berechtigung entnahm, über sie hinauszugehen. — Auf S. 81–319 folgt die Besprechung des Logos. Eine sehr ausführliche Erklärung des Prologes, wie der betreffenden Stellen im ersten Briefe Joh. und der Apokalypse führt zu dem Ergebniß, daß das kirchliche Verständniß das einzig richtige sei. Ueber manches Einzelne wird sich gegen den Verfasser rechten lassen, z. B. wird Beyschlag, gegen welchen auch diese Logosabhandlung gerichtet ist, der Bemerkung auf S. 280 über Joh. 6, 62 entgegenen können, daß hier seine Meinung von Schulze mißverstanden sei. In den meisten Fällen aber ist es der von dem einfachen Wortlaut und Zusammenhang dargebotene Sinn, den Schulze zur Geltung bringt. Seine Abhandlung bringt keine neuen Gesichtspunkte, was bei diesem vielbesprochenen Thema auch kaum möglich ist, vertheidigt aber in schlichter und sorgfältiger Weise die alte Wahrheit. Die Hauptstärke des Verfassers liegt in der Pünktlichkeit, mit welcher



er die einzelnen Begriffe sprachlich und aus dem Zusammenhang der Stellen und aus der Schriftanalogie erörtert. Dabei steht ihm eine große Belesenheit zu Gebote. So ist z. B., was er S. 9 „Sprachliches“ über den Logos beibringt, ferner die Erklärung von „Licht“ in Joh. 1, 4, von „Fleisch“ in 14, a, von „Eingeborner“ in 14, p. sehr instructiv. Hoffend, daß der Herr Verfasser derartige Erörterungen auch künftighin geben werde, möchten wir uns die Bitte erlauben, daß er seine Ausdrucksweise präciser, seine Perioden lichtvoller, seine Darstellungsweise conciser werden lasse, denn in diesen drei Punkten lassen einige Parthieen zu wünschen übrig. Man hat bisweilen den Eindruck, daß dem Manuscript die letzte Feile nicht mehr habe zu Theil werden können. Und wenn der Druckfehler im nächsten Buche nicht weniger sind, so möchten wir doch auch um ein Verzeichniß derselben bitten.

Göttingen.

Ges.

Die Bedeutung des heiligen Geistes bezüglich der Auferstehung des Leibes und des ewigen Lebens, nach Luther's Katechismusatz: „Ich glaube, daß der heilige Geist mich und alle Todten auferwecken, und mir sammt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird.“ Eine biblisch-theologische Studie. Basel und Ludwigsburg, Druck und Verlag von Palmer und Riehm. 1866. 170 S.

Die Schrift, die das Interesse auf einen von der Dogmatik, wie von der Katechetik vielfach übersehenen Punkt lenkt, ist ein jedenfalls beachtenswerther Versuch, scheinbar sich widersprechende Lehrsätze, wie die mit klaren Worten ausgesprochene Schriftlehre von der Auferweckung der Todten durch Christum und den oben erwähnten Katechismusatz Luther's im dritten Artikel, innerlich und ethisch auf Grund ergetischer und dogmatischer Erörterung zu vermitteln. In der katechetischen, wie in der homiletischen Behandlung dieses Lehrstückes geht man meist auf diese Schwierigkeit gar nicht ein, braucht promiscue die zweite und dritte Person der Trinität für einander und hält sich im Allgemeinen an das Moment der in Christo vermittelten göttlichen Causalität der Auferstehung der Todten, versäumt aber damit auch eine wichtige Instanz, um die, in ihrer rein-objectiven, supranaturalistischen Begründung, unvermittelte Wahrheit von der Auferweckung der Todten aus dem Ganzen der christlichen Wahrheit und aus der inneren Consequenz der Heilsentwicklung heraus dem christlichen Verständniß zugänglicher zu machen. Der Verfasser, befreit, diese Lücke auszufüllen, will damit nicht die supranaturale Seite der Lehre von der Auferstehung der Todten, das objectiv wirkende Princip der Machtthat Gottes in Christo abschwächen, aber die Auferstehung der Gläubigen soll nicht bloß eine schöpferische Macht- und Wunderthat Gottes sein, die von Außen her auf sie wirkt, sondern zugleich die Wirkung des den Gläubigen innewohnenden heiligen Geistes, der das Heilswerk vollendet und von Innen den Menschen für jene Machtwirkung zubereitet. Denn der heil. Geist ist das heilsvollendende, die schöpferische und erlösende Thätigkeit des Vaters und des Sohnes abschließende, individuell aneignende und auswirkende Princip, dessen Wirksamkeit Stückwerk bliebe ohne die Vollendung in der Auferstehung zum ewigen Leben.

So vermittelt der heil. Geist zwischen Christi Auferstehung und unserer Auferstehung: denn er ist der Geist Christi selbst, der nicht nur indirect als das Princip des neuen ethischen Lebens mit seiner letzten Consequenz in der Auferstehung zum ewigen Leben verklärend wirkt, sondern auch direct als die göttliche Auferweckungskraft, als das physische Lebensprincip, welche Naturseite des heil. Geistes besonders im Alten Testamente hervortritt. In der Reflexion auf diese Seite liegt zugleich ein Gegengewicht gegen eine etwaige Ueberspannung des subjectiven Auferstehungsprincipes, gegen die Neigung, die Auferstehung lediglich auf die Wiedergeburt zu gründen, so daß es nur eine Auferstehung der Gläubigen zum Leben und nicht eine Auferstehung der Ungläubigen zum Gerichte geben würde, die doch mit klaren, unzweideutigen Worten die Schrift lehrt. Für die Ungläubigen ist nach dem Verfasser der heilige Geist lediglich objectiv-physisches Auferweckungsprincip, die göttlich-persönliche Kraft der objectiven Machtwirkung Gottes durch Christum, während er für die Gläubigen sich zugleich subjectivirt in der angegebenen Weise.

Die hier dargelegten Grundgedanken der Abhandlung, die nur ein starrer, mechanischer Supranaturalismus zurückweisen kann, sind als im Wesentlichen schriftgemäß anzuerkennen, wie die ganze Tendenz der gründlichen und gediegenen Arbeit, die das relativ noch so wenig gepflegte Feld der Pneumatologie an ihrem Theile mit anbauen hilft.

In der Ausführung ist die Schrift gedrückt von einer gewissen schwankenden Unklarheit in Abwägung der verschiedenen Thätigkeiten der einzelnen trinitarischen Personen, über die hin und wieder mehr scholastisch, als speculativ geredet wird, und stellenweise spielen nicht recht abgeklärte theosophische Ideen herein, wie die von dem geist-leiblichen Genuße des Lebensbaumes im Paradiese, der in der zukünftigen Welt am Holz des Lebens seine Analogie haben soll, und an dem die Idee einer successiven Verklärung des irdischen Leibes der Protoplasten zu himmlischer ewiger Existenzweise entwickelt wird. Eine offenbare Meinung des Verfassers ist, wie der Verfasser selbst wohl fühlt, der Versuch, das Geheimniß der immanenten Trinität und die Bedeutung des heil. Geistes innerhalb derselben durch die Analogie der Ehe zu erläutern, deren Glück sich erst im Kinderseggen vollendet: den Kinderseggen soll der heil. Geist repräsentiren in der Ehe zwischen Vater und Sohn. Auch finden wir, was den übrigens sehr sorgfältig bearbeiteten exegetischen Theil anlangt, die Deutung einzelner Stellen gezwungen und in ihrer Anwendung mindestens fraglich, z. B. auf S. 94 die Stelle I. Cor. 15, 22, deren Gedanke offenbar der einfache, große Gegensatz von Tod durch Adam — Leben durch Christum ist, während der Verfasser in das *ζωοποιήθησονται* vielmehr hineinlegt, und von einer naturgemäßen Entwicklung des ewigen Lebens aus der Tiefe des eigenen Personlebens heraus redet, ferner auf S. 123 die Stelle Matth. 3, 11, wo der Verfasser das *πῦρ* mit Meyer von dem Feuer der Hölle versteht, auf S. 127 die Stelle Gal. 6, 8, wo das *πνεῦμα* ohne Weiteres vom heil. Geiste verstanden wird, auf S. 138 die Stelle Offenb. 22, 1 f., in welcher das Lebenswasser ebenfalls gedeutet wird auf den heil. Geist.

Im Uebrigen ist die Schrift, die eine keineswegs müßige, vielmehr eine ebenso wichtige, als interessante Frage behandelt, eine verdienstliche tüchtige Arbeit, die namentlich auch den Katecheten zur Berücksichtigung zu empfehlen ist, wenn man

gleich die vorgeschlagene Abänderung des Schlusses des dritten Artikels im kleinen Katechismus nicht ganz glücklich findet. Der Verfasser will denselben nämlich in folgender Weise modificirt wissen: „in welcher Christenheit ich sammt allen Gläubigen durch ihn täglich aller Sünden Vergebung reichlich habe und in seiner Kraft am jüngsten Tage auferstehen und ein ewiges Leben erwerben werde.“ Besonders wohlthuend ist an der Schrift der große, christliche Heiligungsernst, von dem sie durchweht ist, und es ist in hohem Grade zu beherzigen, was der Verfasser aus solchem Ernste heraus am Schlusse seiner Abhandlung sagt: „daß das künftige ewige Leben nicht etwas absolut Neues, sondern nur die unbeschränkste und herrlichste Entfaltung dessen sein wird, was schon jetzt unseres Herzens reinst, edelste und höchste Freude ist — das ist unläugbar eine gerade für unsere Zeit nicht hoch genug anzuschlagende, nicht oft genug zu wiederholende Mahnung, die durch keinerlei Sophistik über den sittlichen Gehalt der auf's rein Diesseitige gerichteten Bestrebungen des jetzigen Geschlechtes, seiner großen Majorität nach, bei Seite geschoben werden sollte.“ Theologischseits aber muß immer mehr Ernst gemacht werden mit der keineswegs peripherischen, vielmehr centralen Stellung der Eschatologie im Ganzen der christlichen Wahrheit, worüber der Verfasser mit Recht also redet: die ganze Eschatologie ist nicht ein, von der übrigen Heilswahrheit gesondertes, mit ihr unverbundenes Gebiet, nicht ein bloß zeitliches post, sondern hat ihre Wurzeln und Bedingungen in der ganzen Heilsentwicklung von Anfang an. Die letzten Dinge sind nur die ausgereifte Frucht der ersten, sie sind der großartige, allvollendende, alle Verwickelungen lösende, alle Dissonanzen ausgleichende Schlußakt des wunderbaren Drama's der Offenbarungsthaten Gottes in ihrem Zusammenhange mit der freien Selbstbestimmung der vernünftigen Creaturen.“ —

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Gottes Wort gegen Menschenwort, oder Offenes Sendschreiben an den k. geistl. Rath und Stadtpfarrer zu St. Peter in München, Herrn Dr. Anton Westermayer, zur Abwehr derjenigen ungerechten Angriffe, welche derselbe unter der 20. December 1866 hat ergehen lassen, von einem evangelischen Christen. Augsburg 1867. Verlag der v. Jenisch und Stage'schen Buchhandlung. 145 S.

Eine geharnischte Streitschrift mit blanker Waffe evangelischer, theologisch wohl begründeter schriftmäßiger Positivität, gerichtet gegen zwei durch eine Reformationsfestpredigt des evangelischen Stadtpfarrers Leydel in München veranlaßte Broschüre des dasigen kathol. Stadtpfarrers Dr. Westermayer. Die Einwürfe, gegen welche sich der anonyme Polemiker wendet, sind die alten, die hundertmal widerlegt, immer wieder mit alter Selbstgenugsamkeit und Hartnäckigkeit erhoben werden. Wie es um die Logik des geistl. Herrn Rath bestellt ist, beweisen allein schon Sätze wie diese: „braucht die gesammte Kirche kein sichtbares Oberhaupt, dann brauchen auch die Theile derselben — keinen Pfarrer“ oder: „weil der menschliche Leib eine unsichtbare Seele hat, so braucht er — nach der Ansicht der

Evangelischen, wie der katholische Doctor meint — keinen Kopf.“ Die Schwäche der Argumente muß die Redlichkeit und Dreistigkeit zudecken, mit welcher die obligaten Schmähungen gegen die evangelische Kirche, Luther und die Reformation geschleudert werden. Von der „papiernen“ Autorität der Schrift zu hören, ist man von jener Seite gewohnt; muß man es doch jetzt auch zum Ueberdruß von dem „fortgeschrittenen“ Protestantismus mit seiner Reaction zum alten Rationalismus hören; auch die interessante, von geschichtlichem Tiefblick zeugende Ansicht, daß Luther zum Reformator zu viel Lebenslust und Humor gehabt habe, stimmt mehr heiter, als daß sie indignirt. Aber Behauptungen aufzustellen, wie diese: die Reformatoren hätten ein heuchlerisches Spiel getrieben, und um vor der Welt die Trennung von der Mutterkirche zu rechtfertigen, die sie mit aller Gewalt erstrebt, der letzteren Fälschung der reinen Lehre vorgeworfen, oder wie die schamlose Behauptung: „Luther habe die Ehe mit einem lieberlichen, ehelosen Leben auf dieselbe Linie gestellt und auch auf diesem Gebiete nur destructiv gewirkt“ und gar die dreiste Schmähung: „die Geistlichen würden in der evangelischen Kirche instruiert, gegen besseres Wissen zu predigen und mit ihrer Ueberzeugung zurückzuhalten“ — solche Behauptungen auszusprechen, sollte doch die einfachste Gewissenhaftigkeit auch den blindesten Fanatiker abhalten. Der allezeit schlagfertige, auch in der Geschichte und in Luther heimische Verfasser unserer Schrift fertigt die Einwände gebührend ab und begegnet ihnen mit Ernst und Würde, erhebt sich mitunter zu einem schönen evangelischen Freimuth, mit welchem er dem katholischen Priester in solchen Worten in's Gewissen redet, wie S. 111: „daß Sie die „richtig ausgelegte Schrift“ so oft spöttelnd anführen oder geradezu sagen: die richtig ausgelegte Schrift, d. h. Nichts, das strafe der Herr an Ihnen, bis Sie dazu kommen, dem Worte Gottes auch in seiner inneren Wirkung die Ehre zu geben, die ihm gebührt.“ Sind es auch in der Hauptsache keine neuen Instanzen, die gegen die römischen Irrthümer hier gezogen werden, so sind es doch bewährte, die mit klarem Verständniß von festem, evangelischem Grunde aus angewendet werden.

An manchen Stellen hätten wir eine schärfere Hervorhebung des Kerns der römischen Irrthümer gewünscht, so z. B. an der Stelle, wo von dem infalliblen Papstthum die Rede ist und die heidnische Creaturvergötterung, die sich auch hier kennzeichnet, nicht gehörig aufgedeckt wird, oder bei der Parthie über die Transsubstantiation im heil. Abendmahl, wo daran zu erinnern gewesen wäre, wie gerade in der Anschauung der römischen Kirche vom heil. Abendmahle, nach welcher die natürlichen Zeichen doctisch in einen leeren Schein verflüchtigt werden, sich die katholische Weltanschauung überhaupt spiegelt, die das Natürliche vielmehr vernichtet, und es magisch, zauberhaft mit Göttlichem und Himmlischen übergießt, statt es damit zu durchdringen und eine wesenhafte Vereinigung von beidem zu erzielen.

Lessing, den ernstest Sucher nach Wahrheit, der bei scharfer Kritik gegen die Orthodoxie seiner Zeit einen tiefen Respekt hatte vor ächten, evangelischem Glauben, geradezu „im Glauben verunglückt“ zu nennen, und ihn in solchem Sinne mit Wieland, dem „genußsüchtigen Populärphilosophen“, der allerdings mit seinem süßlich sich behagenden Epicuräismus dem Christenthum sehr fern gestanden hat, zusammenzustellen, ist entschieden nicht gerechtfertigt.



Im Uebrigen ist die gründlich geschriebene Schrift, namentlich in einzelnen Parthieen, in den ersten Abschnitten (I — III) und in den „Bemerkungen zum Schlußwort“ sehr wohl gelungen und mit klarer Ueberzeugung geschrieben. Und Polemiken gegen Rom schreiben ist nicht leicht; denn die römischen Irrthümer sind ein schönes, schillerndes Unkraut, der blauen Kornblume gleich, und sind oft so eng mit tieferen Wahrheiten verwachsen, daß ein geübtes Auge dazu gehört, um Beides gehörig zu scheiden.

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Kirche und Wissenschaft. Rede bei dem Antritt des Rectorats der Universität Leipzig am 31. Oct. 1868, gehalten von Dr. Bruno Brückner. Leipzig, Hinrichs. 1868. 8. 24 S.

Ein ebenso freimüthiges als besonnenes, feingedachtes und elegant ausgeführtes Zeugniß für das Recht und die gottgeordnete Afsolutie und Antafolutie von Kirche und Wissenschaft — ein Wort geredet zu seiner Zeit, das gewiß kein evangelischer Theolog ohne Interesse lesen und ohne Dank und Anregung zu eigener weiterer Verfolgung der hier angesponnenen Gedankenreihen aus der Hand legen wird. — „Ist es wirklich wahr, daß ein unveröhnlicher Gegensatz besteht zwischen Kirche und Wissenschaft? Viele meinen es, zumal in unserer Zeit. Aber so oft man auch die Kirche schon todt gesagt — siehe sie lebt; so oft man auch schon versucht hat, die Wissenschaft todt zu schlagen, — siehe sie blüht. Beide tragen in sich etwas von unvergänglicher Jugend, und es hilft ihnen nichts, sich gegenseitig zu ignoriren: sie berühren sich doch. Ja es ist wunderbar, wieviel Verwandtschaft zwischen beiden besteht: beide sind etwas Innerliches, Geistiges; beide kosmopolitischer Natur; beide haben eine Richtung auf das Universale; beide gehen aus von der unmittelbaren Selbstgewißheit; beide sind ideale Lebensmächte; beide beruhen auf persönlicher Ueberzeugung und gedeihen nur durch sie; beide haben dasselbe Grundgesetz ihrer Entwicklung, kurz es ist derselbe Rhythmus der Lebensbewegung, der sich in beiden findet. Freilich bleibt auch ein gewaltiger Unterschied: die Kirche ist ein Product einer göttlichen Stiftung, die Wissenschaft menschlicher Entwicklung; die Kirche geht den Weg von Oben nach Unten, die Wissenschaft strebt von Unten nach Oben. Aber beide kommen doch wieder darin zusammen, daß sie die Wahrheit wollen. Das Reich der Wahrheit kann nie mit sich selbst im Zwiespalt sein. Die Kirche kann die Wissenschaft nicht entbehren; auch den nichttheologischen Wissenschaften steht die Kirche nicht fremd oder gar feindlich gegenüber, sondern empfängt von ihnen zahllose Rückwirkungen und ehrt sie an ihrem Orte als Glieder in der großen Geisteskette. Die Kirche bedarf der Wissenschaft, aber auch die Wissenschaft bedarf der Kirche. Keine der idealen Lebensmächte ignorirt ungestraft die andere. Längst hat die Wissenschaft aufgehört, die Magd der Kirche zu sein; sie soll es auch nicht wieder werden. Sie muß frei sein, sie kennt keine Gesetze als die in ihr selbst gelegenen; auch die Kirche soll ihr nicht Wege und Ziel vorschreiben. Aber beide bedürfen und bedingen doch einander, sind gewiesen an einander, dienen einander. — Aber thun sie das wirklich? Lehrt nicht die Erfahrung das Gegentheil?“

Der Redner kommt nun zu sprechen auf „das tiefste Leiden unserer Zeit“,

den angeblich unlösbaren Gegensatz zwischen der christlichen Weltanschauung und der modernen Naturwissenschaft, — aber nur, um auch hier wieder bei demselben Ergebnis anzulangen: „Es gibt keinen Conflict zwischen Kirche und Wissenschaft, sondern nur einen zwischen kirchlichen und wissenschaftlichen Richtungen. Was innerhalb der Kirche die Wissenschaft nicht verträgt, das ist lediglich die Zehrlich-  
 tung des unduldsamen Romanismus oder des einseitigen Orthodoxismus oder des weltflüchtigen Pietismus; was innerhalb der Wissenschaft die Kirche nicht verträgt, ist der überspannte Humanismus, der die Autonomie des Menschengeistes zum Cardinaldogma erhebt, oder der grobe Materialismus, der auch den Menscheng Geist zum Knecht und Product der Materie erniedrigt.“ Also — um damit den Gedankengang des Redners abzuschließen — nur eine einseitige kirchliche Richtung verträgt sich nicht mit der Wissenschaft. Aus diesem Satz folgt aber eine doppelte Conclusion: nicht bloß die, um welche es dem Redner zunächst zu thun ist, daß es zwischen der wahren Kirche und der wahren Wissenschaft keinen Conflict gibt, sondern auch die andere: daß zwischen der werdenden Kirche und der werdenden Wissenschaft der Conflict ein unvermeidlicher, in fortschreitender Progression sich stets erneuernder und stets sich schärfender, aber freilich auch in fortgehendem Streben stets auf's Neue zu überwindender, daß jene göttliche Harmonie von Glauben und Wissen, von Kirche und Wissenschaft zwar eine ewige Wahrheit, aber auch ein unendliches Postulat ist, das jedem Gläubigen und jedem Wissenden als sittliche Aufgabe vorgezeichnet ist, dessen vollkommene Erfüllung aber dann erst eintreten kann, wenn der Glaube aufhört, Glaube, das Wissen — Stückwerk zu sein. — Ebendarum knüpft auch der Redner an seine Betrachtung über das Verhältniß von Wissenschaft und Kirche die eindringliche Mahnung an das deutsche Volk, an die evangelische Christenheit, an die deutschen Universitäten besonders und ihre verschiedenen Facultäten, in gemeinsamer Arbeit das Kleinod der Wahrheit zu erringen, die heilige Flamme weisevoller Gesinnung und redlichen Wahrheitsstrebens niemals verlöschen zu lassen.

Wir werden dieses kräftige Zeugniß für die Freiheit der Wissenschaft und das Recht der Kirche aus dem Munde des verehrten Redners um so freudiger begrüßen, da wir darin zugleich sein Programm sehen dürfen für seinen bevorstehenden Uebertritt aus einer reichen und gesegneten akademischen Wirksamkeit in eine einflußreiche kirchliche Stellung, — ein zeitgemäßes Programm zugleich und einen Protest deutscher Wissenschaft und evangelisch-protestantischen Christenthums wider jesuitisch-päpstliche wie gegen orthodox-pietistische Versuche, Wissenschaft und Kirche auf den Stand sei's des 17. sei's des 12. Jahrhunderts zurückzuführen.

Wagenmann.

### Praktische Theologie.

Das Christenthum als Cultus in seinem geschichtlichen Verlauf. Vortrag von Dr. C. Grüneisen. Stuttgart 1869, Druck und Verlag von J. F. Steinkopf. 31 S.

Dieser Vortrag wurde in einem besonderen christlichen Verein zu Stuttgart im Winter 1868/69 gehalten; er gibt, wie sich bei dem, in liturgischen Dingen sehr einheimischen Herrn Verfasser ganz von selbst versteht, in geschmackvoller Form eine populäre Uebersicht über die Geschichte des christlichen Cultus. Freilich mußte in einer Abendstunde, um den umfassenden Stoff zu bewältigen, alles sehr zusammengedrängt werden, und so ist Manches weniger anschaulich geschildert, als es einem Laienpublikum wohl erwünscht hätte sein mögen; Manches aber geht auch so rasch seinen geraden Weg, wie z. B. der Uebergang des jüdischen Synagogendienstes in den christlichen Cultus, daß da (z. B. über die sehr allmähliche Entstehung liturgisch fester Formeln, über die Anwendung und die Art des Gesanges, über die jedenfalls nicht aus dem Judenthum allein zu erklärende Entstehung der Predigt als eines ganz neuen christlich künstlerischen Products) noch Manches Erläuternde möchte hinzugefügt werden; das ist aber immer die Schwierigkeit, mit der jeder zu kämpfen hat, der ein umfangreiches, zumal geschichtliches Thema in solch einem Vortrag behandeln soll. Mit aller Liebe verweilt der Herr Verfasser bei der Beschreibung des genuinlutherischen Cultus, und wir werden nicht irren, wenn wir neben dem Zweck der Belehrung zugleich einen praktischen voraussetzen; bekanntlich weicht der Ritus der württembergischen Landeskirche von dem urlutherischen sehr wesentlich ab und ist sogar noch liturgisch-einfacher als der Calvinische; davon möchte der Herr Verfasser seinen Zuhörern ein lebhaftes Gefühl beibringen und, nachdem er die preussische Liturgie des Königs Friedrich Wilhelm III. anerkennend besprochen, auch die durch die Reformen der ersten vierziger Jahre in Württemberg eingeführten Verbesserungen erörtert hat — (daß wir dieselben zu großem Theil den Bemühungen des Hrn. Verfassers danken, deutet er selbst mit keinem Worte an, wir aber haben um so mehr Recht und Pflicht, es zu erwähnen), hebt er als Desiderien, die immer noch bestehen und Abhülfe fordern, die drei hervor: es fehle 1) als Eingangsact für den Hauptgottesdienst eine Altarliturgie; 2) der Gebrauch des Altars im ordentlichen Gottesdienst als Ort des Gebets; 3) die alte Prästation zum Abendmahl. Die Landessynode von 1869 wurde durch ein Mitglied veranlaßt, die Sache in Berathung zu nehmen, trug übrigens — und auch dies nicht ohne Widerspruch — nur darauf an, an den drei höchsten Festen einen Altardienst einzuführen, wozu aber bis jetzt unseres Wissens noch keine Vorbereitungen gemacht sind. Wir haben zu den Ausführungen des Herrn Verfassers nur zu bemerken, daß wir kaum hoffen, unser schwäbisches Volk, zumal den pietistischen Theil desselben davon überzeugen zu können, daß ein Gebet auf der Kanzel gesprochen Gott weniger gefalle, als am Altar; die Gründe der Liturgiker kennen wir ganz wohl, aber wo die Sache nicht vorher schon Leben ist, schlägt auch eine Kliefothsche Theorie beim Volke nicht durch. Was wir aber aus so vielen Gegenden Deutschlands von ausgedehnteren Liturgien im Altar hören, das macht uns immer weniger lüstern darnach; wenn die Gemeinden sich erst allmählich und unter unaufhörlichem Geräusch in der Kirche einfänden, um nur zur Predigt da zu sein, ist damit der Andacht viel geholfen? — Auch hegen wir gerechte Zweifel, ob die ältere Generation unserer Geistlichen, wenn sie sogar der Sache selbst durchschnittlich mehr geneigt wäre, als sie es ist, den richtigen, liturgischen Sinn und Tact noch gewinnen würde, der zu entwickelterem Altardienst, zum frischen, freien und sicheren Zueinandergreifen von Gebet,

Chor- und Gemeindegesang nothwendig ist, wenn das Ganze wirklichen Werth haben soll; — Einiges, was wir von Eiturgischem in Stuttgart schon hörten, hat uns diese Zweifel keineswegs benommen. Sollte ein Versuch dieselben entkräften, so würde uns dies erfreuen. Doch gestehen wir, einer Aufbesserung unseres Cultus in dieser Richtung weniger Werth beizulegen, als der oben erwähnten Reform der Kirchenbücher.

§. 14 steht, nachdem vorher der Cultus der griechischen Kirche von seinen ungünstigen Seiten beleuchtet worden, folgender Satz: „Es ist schwer zu fassen, wie vor etlichen Jahren hier ein protestantischer Theolog öffentlich den Verlauf der anatolischen Eiturgie als Ideal des christlichen Cultus preisen konnte.“ Nach authentischer Nachricht ist dieser protestantische Theolog der Unterzeichnete, und das corpus delicti ist eine Rede, die ich vor bald drei Jahren im Königsbau in Stuttgart (in der Reihe der vom König veranlaßten populärwissenschaftlichen Vorträge) gehalten habe über das Gemeinsame und das Unterscheidende im Cultus der verschiedenen christlichen Kirchen. Ich begnüge mich, einfach darauf zu erwidern, daß der Herr Verfasser vollständig falsch berichtet war, als er obigen Satz sprach und schrieb; ich habe nie irgend etwas dergleichen gesagt. Auf die gehässigen Denunciationen, mit welchen damals von einigen Zuhörern dem Redner seine Mühe gedankt wurde, will ich nicht weiter eingehen; doch kann ich mein damaliges und jetziges Staunen darüber nicht zurückhalten, daß dieselben bei Männern ein so bereitwilliges Ohr fanden, von denen ich erwarten konnte, daß sie mir eine Perfidie nicht zutrauten. Oder ist man kein guter Protestant mehr, wenn man innerhalb der evangelischen Kirche alles Katholisiren in Cultus, Verfassung und Lehre bekämpft, den andern Confessionen aber dasjenige, was sie in ihren gottesdienstlichen Sitten noch Schönes besitzen, (und daß dessen auch die griechische Kirche in ihrem Ritus etwelches besitzt, davon bin ich Ohrenzeuge) als das Ihrige läßt, jedoch ohne etwas davon selbst zu begehren, vielmehr mit der bestimmten Nachweisung, daß und warum der Protestantismus sich nichts der Art aneignen könne?

Palmer.

Vehrbuch des deutschen Kirchenrechts. Von Dr. Otto Mejer. Zweite Hälfte. Dritte neu bearbeitete Auflage. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht. 1869. (Das ganze Werk 694 Seiten.)

Wir haben schon im zweiten Heft des 14. Bandes unserer Jahrbücher (S. 378) über dieses treffliche Werk Bericht erstattet; die zweite Hälfte (mit fortlaufender Paginirung) ist nun der ersten rasch gefolgt, und wird von allen willkommen heißen werden, die schon die früheren kirchenrechtlichen Arbeiten des Herrn Verfassers hochschätzen gelernt hatten. Der massenhafte Stoff dieser Wissenschaft ist hier compendiarisch zusammengedrängt; gleichwohl ist das Ganze nicht eine trockene Zusammenstellung kirchengesetzlicher Bestimmungen; man sieht wohl, daß den Verfasser — wie es eben bei einem Kirchenrechtslehrer sein soll —, ob er gleich z. B. in dem Abschnitt über kirchliches Vermögen als exacter Jurist redet, doch das Leben der Kirche selbst, die innere Bedeutung, welche den äußeren Rechtsformen zu Grunde liegt, in erster Linie interessirt. Reflexionen finden sich



in dieser zweiten Hälfte noch weniger, als in der ersten, es ist alles objectiv gehalten; die Literatur über jeden einzelnen Gegenstand ist in den Anmerkungen reichlich angegeben.

Wir haben nur hin und wieder zu einer und der andern Stelle eine Bemerkung zu machen. In § 155 wird gesagt: Die Kirche entwickle sich zwar in verschiedenen Verfassungsformen (diese hatten den Gegenstand des ersten Theiles gebildet), aber immer als Heilsgemeinschaft, die zugleich Heilsanstalt sei. Ganz richtig also setzt er obenan den Begriff der Heilsgemeinschaft. Weiter aber heißt es: „Wenn nun das Leben in der Gemeinschaft des Heils, als seinem Wesen nach innerliches sich der juristischen Behandlung entzieht, so hat dagegen das Leben der Kirche als Heilsanstalt auch rechtliche Normen, welche theils auf Erhaltung derselben, theils auf ihr Wirken in Verwaltung des Wortes und der Sacramente Bezug haben.“ Wir halten diese Distinction nicht für ganz genau. Denn sofern das Leben der Kirche Heilsgemeinschaft ist, ist es schon kein rein innerliches mehr, und gerade die Gemeinschaft bedarf zu ihrer Existenz rechtlicher Formen, durch welche die verschiedenen Subjecte zu einer objectiven Einheit verbunden werden, — Formen, die dem inneren Leben des religiösen Menschen an und für sich nicht nothwendig wären, die ihn aber nöthigen, sich anderen in der Bethätigung seiner Religion conform zu halten. Umgekehrt, soweit die Kirche Heilsanstalt ist, also namentlich in der Verwaltung des Wortes und der Sacramente, sind die äußeren Rechtsnormen am allerwenigsten von Bedeutung; hier kommt es vielmehr auf den inneren Werth der kirchlichen Handlung selbst an, der sich jeder juristischen Normirung entzieht. Was daran juristisch bestimmt werden kann, das ist aber nicht das Heilsanstaltliche, sondern das, was die gemeinsame Ausübung der Gnadenmittel-Acte betrifft. — In § 163 haben wir, wo es sich um die Bestimmung handelt, wer der Inhaber, das Rechtssubject des Kirchenvermögens sei, die Erinnerung daran vermisst, daß der Gedanke, die Landeskirche als diesen eigentlichen Besitzer zu constituiren — ohne jedoch die örtlichen Stiftungen den Gemeinden zu entziehen — in Herzog Christoph's großer Kirchenordnung für Württemberg sich vorfindet. Wir glauben, daß gerade dieser Punkt für den Begriff einer Landeskirche von Belang ist. — In dem Abschnitte vom Eherecht würden wir die Consequenzen, welche sich aus der Auffassung der Ehe als Vertrag ergeben, in einer etwas anderen Ordnung aufführen, nämlich nicht 1) die Uebertragung der Ehegerichtsbarkeit an weltliche Richter (statt wie ehemals an die Consistorien), 2) die Civilehe, 3) die Erleichterung der Ehetrennung, sondern dieses letztere ist eigentlich die innerlich und geschichtlich nächste Wirkung jener Theorie gewesen, die Civilehe aber die neueste und letzte. In Bezug auf letztere wäre wohl auch auf die schon bei Erasmus de matrimonio klar ausgesprochene Idee einer rein weltlichen Eheschließung Bezug zu nehmen, ebenso auch neben der obligatorischen und der facultativen Civilehe als dritte die Nothcivilehe zu nennen gewesen, die nur in der Anmerkung E. 599 als eine Art der facultativen berührt wird, von der sie wesentlich verschieden ist. — E. 604, Note 3 ist eine kleine Ungenauigkeit zu berichtigen, sofern in Württemberg eine Frau nicht um 12 Jahre, sondern um mehr als 12 Jahre älter sein muß, als der Mann, wenn eine Dispensation nöthig sein soll. — E. 591, Note 10 wäre zur Erklärung, warum für die Ehe der Name sacramentum schon viel früher vorkommt, als

dieselbe kirchlich für eines der 7 Sacramente erklärt wird, noch die einfache Notiz beizufügen, daß in der Stelle Eph. 5, 32, wo Paulus von der ehelichen Verbindung zwischen Mann und Weib als Abbild der Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde als einem großen Geheimniß redet, die Vulgata das Wort *μυστήριον* mit sacramentum übersezt; daher jene Bezeichnung schon vor der Sacramentstheorie. — S. 626 hätten wir den Satz: Ob die Kirche die durch Civiltrauung geschlossenen Ehen als Ehen behandle oder nicht, das müsse sich nach deren sonstiger Beschaffenheit richten — doch etwas weniger compendiarisch gewünscht; es entstehen an diesem Punkte viele und schwierige Fragen (ob Personen, die, ohne dazu gezwungen zu sein, sich mit Civiltrauung begnügen, hernach als Eheleute zur Communion zuzulassen, wie sie in Krankheitsfällen u. s. w. seelsorgerlich zu behandeln seien etc.). Allerdings liegen darüber noch nirgends feste Bestimmungen vor, und da sich der exacte Hr. Verf. auf diese beschränkt, so hat er auch nicht Weiteres beigefügt; aber gerade aus seinem Munde hätten wir gern ein rechtliches Gutachten über Dinge und Zustände gehört, die uns mit jedem Tag näher rücken. — In dem Abschnitt von der Ehescheidung (S. 638 ff.) würde unseres Erachtens die streng juristische Gränze nicht überschritten worden sein, wenn der Grundgedanke präcis herausgehoben worden wäre, der dem ganzen evangelischen Scheidungsrecht, gegenüber der katholischen Praxis und allem falschen Rigorismus auch auf protestantischer Seite, seine innere Wahrheit gibt, nämlich daß niemals der Richter eine Ehe scheidet, die nicht schon geschieden ist; d. h. durch Sünde des einen Gatten ist das Band schon gelöst, die Führung der Ehe innerlich unmöglich gemacht; der Spruch des Richters ist nur noch die von der Gerechtigkeit geforderte Befreiung des unschuldigen Gatten von einem Bande, das zur leeren Form, zur Unwahrheit und zum Unheil geworden ist. Damit ist nicht etwa die Leichtigkeit, aber die rechtliche Möglichkeit der Scheidung auch außer dem Ehebruchsfall gegeben.

Palmer.







GTU Library



3 2400 00294 9430

